

Министерство образования и науки РФ
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Институт истории и социологии
Кафедра философии и гуманитарных дисциплин

Философская школа
«Социальная онтология в аспекте герменевтики
и конструктивизма»
Философский семинар «PROXIMA»

К юбилею профессора О.Н. Бушмакиной

**СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ В СТРУКТУРАХ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

**МАТЕРИАЛЫ VII НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ**



Ижевск 2015

Социальная онтология в структурах теоретического знания

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

Шадрин Алексей Анатольевич
доцент, кандидат философских наук

Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы VII научно-практической конференции с международным участием / Под общ. ред. О.Н. Бушмакиной, Н.Б. Поляковой, А.А. Шадрина — Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. — 302 с.

Настоящий сборник включает статьи участников VII научно-практической конференции с международным участием 2015 года «Социальная онтология в структурах теоретического знания», приуроченной к юбилею Ольги Николаевны Бушмакиной, доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой философии и гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет», Почетного работника высшего профессионального образования Российской Федерации, Заслуженного деятеля науки Удмуртской Республики, научного руководителя философской школы «Социальная онтология в аспекте герменевтики и конструктивизма» и теоретического семинара «PROXIMA». Материалы сборника представляют собой научный интерес для исследователей в области философии и гуманитарных наук, также могут быть использованы студентами, аспирантами и преподавателями в учебном процессе.

ISBN 978-5-4312-0389-3

УДК 1:316(063)

ББК 87.62я431

© Авторы статей, 2015

© Составители: Бушмакина О.Н., Полякова Н.Б., Шадрин А.А. 2015

© ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет», 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Бушмакина О. Н.

Онтология natalности в самоконституировании бытия
Россия, г. Ижевск 6

Бурсевич В. В.

Методология исследования идеологии в школе «автоматического анализа дискурса» М. Пешё
Беларусь, г. Минск 20

Буряк А. А.

Структурирование полей восприятия и коммуникации (обживание реальности)
Украина, г. Днепропетровск 32

Гаффаров И. З.

Идентичность в свете глобальных трансформаций общества
Россия, г. Казань 47

Дерябин М. Л.

Свободная необходимость спорта в социальной реальности
Россия, г. Ижевск 56

Довгаленко Н. В.

Язык как поле субъектных инверсий
Россия, г. Саратов 63

Зинченко В. В.

Интернационализация моделей и технологий социальной философии образования в онтологизации педагогического гуманизма и антропологической аксиологии
Украина, г. Киев 72

Иванов А. В.

Ценностные и рациональные основания оценки социального риска: философско-эпистемологический аспект
Россия, г. Саратов 89

Караваева И. А.

Содержание концепта «воспитание»:
от плюрализма до патриотизма
Россия, г. Ижевск 102

Кардинская С.В.

Организация «Свидетели Иеговы»: дискуссии
в российских СМИ и дискурсивные практики верующих
Россия, г. Санкт-Петербург 107

Социальная онтология в структурах теоретического знания

Кравченко Е. Ю.

Повседневность как основа онтологической реальности
в размышлениях Альфреда Шюца
Украина, г. Черкассы 119

Лященко М. Н.

Самоубийство как механизм удаления из социально-правового
пространства личности
(на примере стоической концепции мира)
Россия, г. Оренбург 126

Мелкая М. В.

Ценность стыда в философии Платона
Россия, г. Санкт-Петербург 137

Мирзахмедов Х. А.

Роль молодежных лидеров в содействии миру и развитию
Узбекистан, г. Наманган 144

Мясоутов О. В.

К вопросу о политическом сознании в контексте
социального бытия
Россия, г. Красноярск 153

Обухов К. Н.

Роль метафоры в определении «медиа»-структур поля
социальной реальности
Россия, г. Ижевск 163

Полищук М. А.

Социальное бытие как целое: проблема социальной онтологии
Россия, г. Ижевск 171

Полякова Н. Б.

Актуализация ценностей в человеческом существовании:
конкретизация и обобщение
Россия, г. Ижевск 186

Разина Ю. Н.

Самообращенность субъекта познания в диаде
«повседневность и неповседневность»
Россия, г. Ижевск 190

Рогозина Э. Р.

Коммуницируемость сообщества на пределе потребления
Россия, г. Ижевск 196

VII научно-практическая конференция с международным участием

Ромащенко А. А.

Происхождение культуры из форм отчуждения и насилия
Россия, г. Саратов 203

Ромащенко М. А.

Индивидуализм в культуре: опыт философской рефлексии
Россия, г. Саратов 210

Рябов М. А.

Концепция дифференциации Н. Лумана
как теоретическая модель в библиотековедении
Россия, г. Ижевск 217

Семенова Л. Э., Семенова В. Э.

Тело как место встречи природного и социального
Россия, г. Нижний Новгород 227

Скосарь В. Ю.

Академик Вернадский о взаимоотношениях науки, философии и
религии
Украина, г. Днепрпетровск 239

Соколова О. В.

Местоположение человеческой субъективности
в структурах социального
Россия, г. Ижевск 252

Соловей И.В.

Метафизические основания политического бытия
Россия, г. Ижевск 268

Шадрин А. А.

Логические пределы интерпретации вопроса
о происхождении языка в онто-лингвистике Л. С. Липавского
Россия, г. Ижевск 281

Шакирова Е. Ю.

Современное социокультурное пространство: аксиологический
подход к анализу
Россия, г. Сызрань 291

Щемелева И. И.

Социальная активность как средство
идентификации личности с социальной группой
Россия, г. Новосибирск 301

Яркев А. В.

Производство не-человеческого в дискурсе прав человека
Россия, Ижевск 308

ОНТОЛОГИЯ НАТАЛЬНОСТИ В САМОКОНСТИТУИРОВАНИИ БЫТИЯ

УДК 111

Бушмакина Ольга Николаевна

доктор философских наук, профессор

заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: olbush14@yandex.ru

В статье исследуется проблема самоопределения бытия в предельных конструктах бытия-к-смерти и бытия-к-жизни в его направленности-к-концу и направленности-к-началу. В структурах дискурса фундаментальной онтологии, с одной стороны, преодолевается объективация бытия как онтичности и открывается его бесконечная неопределенность; с другой стороны, в своей онтологичности оно оказывается непривязанным к изменчивой фактичности конкретно сущего человеческого бытия. Подлинность человеческого бытия вообще проявляется в отрешенности от мира, в чистом созерцании (*vita contemplativa*), в следовании судьбе бытия, направленности-к-концу, в бытии-к-смерти. Не-подлинное бытие как не-способность к мышлению выражается в анонимности существования человека толпы, человека массы (*Das Man*). Ему вменяется способность к действию (*vita activa*). Действие, лишенное мышления, оказывается бесцельным и бессмысленным, но всегда конкретным. Субъект мышления и субъект действия не совпадают. Субъект мышления, лишенный действия так же, как субъект действия, лишенный мышления, оказываются не-способными к *initium*, т. е. к самостоятельному начинанию. Возможность *vita nova* открывается в соединении субъектов мышления и действия в субъекте речи. Она обнаруживается в переходе философии от дискурса чистого утверждения (апофантического) к перформативному дискурсу повеления (императивному), где каждое речевое действие отсылает к говорящему, принуждая его брать на себя ответственность за собственное мышление и существование в его перформативности. Здесь любая точка конкретного человеческого бытия как бытия-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

среди-людей может стать точкой «поворота» жизненного существования, точкой начала нового. В ней философия совершает «натальный поворот», обращившись к собственному истоку в каждый момент своего существования.

Ключевые слова: бытие, существование, бытие-к-смерти, бытие-к-жизни, рождение, смерть, субъект мышления, субъект действия, бытие-среди-людей, речевое действие, начало, новое, «натальный поворот».

Современная философия представляется в ракурсе многочисленных «поворотов» мышления от «лингвистического» до «прагматического» и «медиального» [7]. Это обусловлено проблемой обращения философии ко многим темам, которые необходимо становятся предметами рассуждения. Однако, в ней самой издавна существуют так называемые «запретные» темы, наличие которых определяется их предельной фундаментальностью, а потому чрезвычайной трудностью и малой доступностью для выражения в дискурсе. К ним, в частности, относится предельно сложная проблема начала самого начала. Однако, ныне «начало начала снова проблематизируется как свидетельство высшего эпистемического куража и метафизической отваги» [6. С.105].

В свое время М. Хайдеггер конституировал конец метафизики, утверждая «онтологический поворот» в философском мышлении, обращенном к анализу бытия-как-присутствия через радикализацию Dasein в его конечности. На этом этапе происходит отказ от метафизического субъекта с его позицией активного деятеля и преобразователя бытия в его сподручности. Бытие как присутствие переводится через «технику» в состояние умаления, уничтожения, переводится в ничто. Предельность бытия обнаруживается в переходе от активного субъекта к пассивности индивида, существующего в отношении к радикальной и не-обходимой конечности его бытия, понятого как бытие-к-смерти. Далее, как отмечает Ж. Гронден, философский язык отказывает в возможности описания бытия в его отсутствии, исчерпывая себя, умолкая и, тем самым, обнаруживая собственный предел [4].

Социальная онтология в структурах теоретического знания

С одной стороны, тематика фундаментальной онтологии открывает возможность философской дискурсивности о бытии в его бесконечности, выходящей за пределы вещиности. Тем самым, преодолевается объективистско-натуралистическое отождествление бытия и вещи. Но, с другой стороны, бытие выступает в его неопределенной бесконечности, т. е. задает предельную абстрактность мышления, которое оказывается непривязанным к фактичности сущего. Включая структуру *Dasein* как открытости, Хайдеггер задает способ саморефлексии бытия в его самоопределении. Однако, ввиду того, что человеческое бытие оказывается бытием-человека-вообще, вне его историчности, историчность транцендируется за границы бытия-как-присутствия и оборачивается историчностью бытия вообще. Следствием историчности оказывается вынесение способности к изменениям за пределы человеческого бытия. Вся возможная активность становится трансцендентной человеку, который отныне способен только подчиняться судьбе бытия.

Возможность самоопределения бытия обусловлена способностью человека к мышлению, т. е. выхождению за пределы данности вещей. Оно пробуждается в фундаментальной настроенности к радикальному вопросу о смысле собственного существования, который возникает на границе круга бытия. Только при встрече с Ничто, перед лицом смерти, в полноте исполненности, человек может услышать призыв Бытия. Откликается на него только тот, кто способен встретить вызов и рискнуть собственной жизнью, выбирая мышление, а не повседневность мира вещей. Отвечая на радикальный вопрос: «Я есть?», человек оказывается наедине со смертью, т. е. в состоянии экзистенциального одиночества. Он переходит в состояние отрешенности от мира. Становясь одиноким мыслителем, в уединении решает вопрос о смысле бытия. Тот, кто наедине с собой, отказывается рисковать всем своим существованием, отворачиваясь от вызова бытия перед лицом смерти, отказываясь мыслить, возвращается в круговорот вещей и, уподобляясь им, превращается в *Das Man*, человека толпы. Его инклюзивность, выражается в стремлении быть как все, как люди. Это позволяет ему не

VIII научно-практическая конференция с международным участием

мыслить, действовать и жить как другие, не отвечая за собственные поступки и действия.

Т.о., универсальность подлинного человеческого бытия сводится исключительно к способности мышления, понятой как открытость (алетейя) истине бытия. Тогда как действие становится уделом неподлинного существования. Происходит разделение способности действовать, которая отдается безликой толпе, людям и способности мыслить, которая принадлежит одиночкам, воплощающим человечность и манифестирующим «человека вообще» в его универсальной историчности и эксклюзивности. Одиноким мыслитель говорит и мыслит всё, но ни для кого, отвечая только перед бытием, а люди (Das Man) не мыслят, но безответственно и анонимно делают все, но ни для чего. Иными словами, один пассивно мыслит всё и за всех, а все активно действуют за одного. Субъект мышления и субъект действия разделяются. Первый становится подобным трансцендентному субъекту. А субъект действия за пределами мышления превращается в индивида как «человека толпы». Мысль оказывается вне действия, а действие вне мысли. В итоге, мышление (пойэзис) бессильно умолкает, а сила действия (праксис) бессмысленно разрушает, опустошает бытие. Вопреки замыслу Хайдеггера, историчность как судьба бытия, или активность воплощается в толпе, а не в подлинном человеке.

В этой ситуации, ученица Хайдеггера Х. Арентс связывала возобновление философского говорения с возможностью нового поворота в мышлении, который был бы ориентирован на новый исток представления бытия в его активности, где мышление должно быть действенным, а действие — осмысленным. В этом случае, трансцендентная субъективность должна обернуться имманентностью, или самооснованностью бытия-как-присутствия, где универсальный человек вообще превращается в человечество, а историчность бытия трансформируется в историю людей. Они, обретая рефлексивность, действуют ответственно, а мыслящий, оформляя мышление в речь, соединяя мышление и действие (logos = lexis + praxis), становится действующим субъектом, направляя действие речи к понимающим его людям [2].

Как полагала Х. Арендт, предел, заданный движением к концу, к предельности и смертности индивида, по-видимому, может быть преодолен посредством обращения к изначальной активности человеческого существования как поступка выступления в *Dasein*. Она выражается в теме natalности, рождения, которая задается с самого начала в понятии действия, акта или *initium*. Именно эта возможность развития философского мышления в его онтологической направленности может быть представлена как тема «натального поворота» в философии [8].

Согласно Х. Арендт, в анализе человеческой деятельности устанавливаются три основных ее типа, соответствующих основным проявлениям человеческого существования как деятельной жизни (*vita activa*). В труде проявляется обращенность к жизни как биологическому процессу, в котором задействовано родовое начало, т. е. тело как организм. В создании или изготовлении обнаруживается сверхприродная сущность человеческого существования, в которой преодолевается бесконечная повторяемость родовой жизни, образуется искусственный мир вещей, сохраняя предметную зависимость человека. В действии, или в поступке конституируется собственно человеческое отношение непосредственно между людьми. Его основной предпосылкой оказывается множественность людей, населяющих мир. Здесь жизнь адекватна «пребыванию среди людей» (*inter homines esse*). «Всякая "идея человека вообще" любой постройки осмысливает человеческую множественность как результат бесконечно варьируемого воспроизводства некой первичной модели и тем самым заранее *implicite* опровергает возможность поступка. Поступок нуждается в такой множественности, когда все хотя и одинаковы, а именно остаются людьми, но тем своеобразным способом и образом, что ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить» [3. С.15-16].

Все три основных способа жизненного существования, или жизне-деятельности, фундируются в существенном и общем ее отношении: жизнь «через рождение приходит в мир и через смерть из него снова исчезает» [3. С. 16]. Жиз-

VII научно-практическая конференция с международным участием

ненная активность предьявляется, т.о., как в отношении к смерти, так и в отношении к жизни. Смертная сторона представляется в том, что трудом сохраняется жизнь индивида и через него поддерживается жизнь рода. Изготовлением искусственного мира, который не зависит от смертности и милочности жизни его обитателей, обеспечивается относительное постоянство и устойчивость существования. Поступками создаются условия для преемственности поколений и связности исторической памяти. «Всякая деятельность ориентирована равным образом и на рождаемость, всегда имея также задачу заботы о будущем, или о том, чтобы жизнь и мир оставались пригодны и готовы для постоянного притока новоприбывающих, рождающихся тут чужаками. При этом, однако, поступок связан с рождаемостью как основополагающим условием теснее, чем труд-создание. Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, т. е. поступать. В смысле инициативы – полагания *initium* – элемент действия, поступка таится во всякой человеческой деятельности, это означает не что иное как именно то, что всю эту деятельность ведут существа, пришедшие в мир через рождение и подчиненные условию рождаемости. А поскольку поступок есть политическая деятельность *par excellence*, то очень возможно, что рождаемость для политической мысли представляет такой же решающий, категорический факт, как смертность издавна, на Западе по крайней мере после Платона была обстоятельством, зажигающим для метафизически-философской мысли» [Там же].

Если Х. Арентс обнаруживала разделение мышления и действия как цезуру между философским мышлением и политическим действием, то Дж. Агамбен видит подобную структуру в расхождении между философией и правом. Он отмечает разрыв между онтологией индикативной, или апофантической (утверждающей), которая фундирует философскую дискурсивность, и онтологией императивной, в границах которой конституируется поле правовой дискурсивности.

Если Х. Арндт задавала онтологию политического действия в апелляции к латинскому языку, где слово «действие» задается и как «actus», и как «Initium» и переводится как «начало», то, в свою очередь, Дж. Агамбен переходит с латыни на греческий, в котором слово «начало» звучит как «архэ» (arche). Работа с греческим термином позволяет Дж. Агамбену выделить в нем не только значение «начала», но и значение «повеления», «приказа».

Согласно его представлению, «исток должен быть также и «основанием», и принципом управления» [1. С. 25]. Он управляет не только рождением, но и развитием, передачей, циркуляцией всего, что продуцируется историей. В каждый момент существования бытия, исток как начало не прекращает начинать и управлять тем, что вызывает к бытию. Даже тогда, когда оно остается скрытым, начало не прекращает действовать. Иными словами, можно сказать, что его существование может быть обнаружено и сведено, прежде всего, не столько к результатам, или продуктам его действия, сколько к факту непрерывности самой деятельности, т. е. к непрерывной продуктивности. Здесь Агамбен отсылает к мысли Хайдеггера о начале (Anfang), которое никогда не уходит в прошлое, но всегда пребывает в настоящем. Он отмечает, что «Arche в смысле «исток» и arche в смысле «повеление» полностью здесь совпадают и даже именно это глубинное соотношение между началом и повелением определяет хайдеггерианскую концепцию истории бытия» [Там же. С. 28]. В постхайдеггерианстве это совпадение пытались развести либо в пользу чистого истока (Р. Шюрман), либо отдавая должное императивности чистого действия (Ж. Деррида). Еще Аристотель установил, что существует логос высказывающей, или апофантической речи, выявляющей (глагол arorphanio) существование или несуществование вещи, который подразумевает истинность или ложность высказывания. Наряду с ним существует логос, который не является высказывающим, безразличный к истинности и ложности.

Исторически сложилось так, что в центре размышлений как лингвистических, так и философских, полагался только высказывающий, индикативный дискурс. Тогда как

императивный дискурс оставался вне поля исследовательского внимания. Поскольку он не направлен ни на выявление бытия или небытия, не описывает, не утверждает и не отрицает какое бы то ни было положение вещей, постольку его невозможно отнести ни к чему, что существует в мире. Следует признать, что «в мире, каков он есть, ничто не соответствует императиву» [1. С. 39-40]. Опираясь на лингвистические идеи Э. Бенвениста и Д. Остина, Дж. Агамбен полагает, что императив не является денотативным, но, скорее, в нем устанавливается связь между языком и миром. Он служит для передачи нечто своему получателю. Агамбен Дж. приходит к выводу о том, что императив «не передаёт ничего, кроме самого себя» [1. С. 43].

Возможность существования значащего, но не денотативного языка, передающего только самого себя в императивном сообщении, указывает на такую форму онтологического отношения, которое способно представляться не столько в полагании «есть», сколько в управляющем и повелевающем императиве «будь!». Это позволяет Дж. Агамбену выдвинуть гипотезу о возможности двух онтологий: онтологии индикатива (апофантической), в основу которой положены языковые высказывания, подчиняющиеся логическим режимам истины и лжи, и онтология императива, где язык существует в перформативности предложений, имеющих форму повелений, или приказов, не являющихся высказываниями относительно вещей и их состояний, а значит, не подчиняющихся режимам истины и лжи. Первая из них существует как «онтология *esti*» в тезисе: «бытие существует», тогда как другая оказывается «онтологией *esto*» и задается императивом: «да будет же бытие!».

В онтологии индикатива конституируются как поле философии, так и науки. Тогда как в онтологии императива задаются поля права, религии и магии. Обе они находятся в непрерывном конфликте. Западная онтология, представленная в этом ракурсе оказывается биполярной машиной, в которой определяющим полюсом всегда была онтология индикатива. Однако современное состояние онтологии маркируется, скорее, идеей перформативности. Согласно Дж. Агамбену,

«перформатив представляет собой перекрёсток двух онтологий, где онтология *esto* приостанавливает и заменяет онтологию *esti*» [1. С. 49]. Учитывая популярность идеи перформатива как в лингвистике, так и философии, он предполагает, что «в современных обществах онтология повеления постепенно замещает собой онтологию утверждения» [Там же].

Обращаясь к различным вариантам понимания повеления, Дж. Агамбен выделяет две из них, традиционную, в которой повеление отсылает к воле, и ницшеанскую, где «хотеть» означает «повелевать». Сомнение в классическом варианте приводит его к античной позиции. Греки не знали понятия «воля», но опирались на представление о мощи, *dynamis*. «Если античный человек — это существо мощи, существо, которое может, то человек эпохи модерна — это существо воли, существо, которое хочет (волит)» [Там же. С.54]. Переход от эпохи античности к эпохе модерна маркируется заменой модального глагола «мочь», на модальный глагол «хотеть». По его мнению, в современном мышлении следует обратить внимание на модальные глаголы «могу, хочу, должен», которые пусты сами по себе и наполняются содержанием только тогда, когда за ними следуют инфинитивные глаголы. Он полагает, что «хорошее определение философии характеризовало бы её как попытку уловить смысл пустого глагола, как если бы в этом трудном испытании речь шла о чём-то существенном, о нашей способности сделать нашу жизнь возможной или невозможной, а наши действия — свободными либо управляемыми необходимостью» [Там же. С.56].

Первые попытки выхода за пределы апофантической онтологии в границах самой философии были предприняты Ж. Делезом в его концепции становления бытия, которые можно трактовать как построение онтологии инфинитива. Для этого он привел в движение и заставил «течь» все сложившиеся смыслы философских понятий, выводя на предел апофантическую онтологию. Бытие понимается им в непрерывности действия, где все сущее существует непрерывно меняя собственные границы, в подвижности пересечений и конфигураций. Логика такого движения открывается в пара-

VII научно-практическая конференция с международным участием

доксальности языка, растягивающего смыслы в двух противоположных направлениях одновременно. «Парадокс чистого становления с его способностью ускользать от настоящего – это парадокс бесконечного тождества: бесконечного тождества обоих смыслов сразу – будущего и прошлого, дня до и дня после, большего и меньшего, избытка и недостатка, активного и пассивного, причины и эффекта» [5. С. 15-16]. Взаимобратимость процессов становления выражается в языке способном как фиксировать, так и переступать пределы, где устойчивость существительных и прилагательных плавится и замещается глаголами чистого становления. Декартовское сомнение и хайдеггеровский радикальный вопрос перерастают в личную неопределенность события, которое движется в двух смыслах-направлениях сразу, нарушая устойчивую самотождественность субъекта. Это означает, что неопределенность события открывается в неопределенных глаголах (инфинитивах), конституируясь как возможность его прочтения в двух противоположных смыслах одновременно.

В таком случае, бытие выступает как действие, которое маркируется неопределенными глаголами, указывающими на непрерывное движение потоков, переходящих друг в друга, сходящихся и расходящихся. А сложность тел обнаруживается не столько в их смешанности, сколько в бесконечной переходности, перетекаемости и подвижности границы, выраженной в глагольности языка. Все возможные переходы от одного положения границы до другого ее состояния, т. е. промежуточность бытия как *Mittsein* задаются, по-видимому, в виртуальной форме квази-вещей, которые существуют и не существуют, одновременно, пребывая только в знании, или в языке, конституируясь как эффекты, состояния или модальности.

Бесспорно, что построение онтологии потока как релятивной онтологии на пределе онтологии индикатива открывает процессуальность бытия, но при этом бытие отождествляется с чистым действием, в котором растворяются не только все вещи, но и утрачивается субъект. Его история погружается в непрерывную историчность бытия в ее плюрально-

сти как бесконечной вариативности. Бытие обнаруживается в полноте со-в-местности бытия-друг-с-другом, в которой процессы детерриторизации бесконечно перетекают в движение ретерриторизации. Действие, безусловно, есть, но его субъектом оказывается исключительно бытие вообще, которое предъявляется как поток иррациональности мышления.

Итак, обращение к теме рождения и возможность становления онтологии натальности обусловлены, по-видимому, хайдеггеровским разделением действия как активности или силы бытия и мышления. Dasein как бытие «человека вообще» исключает историчность человеческого существования трансцендируя ее в область бытия вообще. Универсальность человеческого бытия, выраженная в модусе мышления, уединяется и отделяется от действия, которое предоставляется в распоряжение Das Man (людей). Разработка новой онтологии как онтологии нового, или натальности, представляется в направлениях философии действия, которые видятся либо в переходе от философии индикатива (метафизика) к философии императива (философия права), либо в построении философии политики, либо в онтологии инфинитива как философии события или бесконечного становления.

Так или иначе, в современной философии обнаруживается настоящая тема построения новой онтологии, в которой сопрягались бы как мышление, так и действие, а историчность бытия могла бы воплощаться в индивидуальной истории. Возможность генезиса такой онтологии видится в идее натальности, которая выступает, одновременно и как начало (исток), и как принцип, основание. Ее осуществление, возможно, отсылает к представлениям Ф. Шеллинга о человеческой свободе, которые могут дополняться идеями Хайдеггера о бытии-к-концу и бытии-к-началу, а также концепциями Арендт о человеческом бытии как *inter-est* и онтологией смысла (инфинитива) Ж. Делёза.

Полагаем, что в свете онтологии натальности, бытие пребывает в его одновременной концептуальной направленности к началу и концу, как бес-конечная конечность способная начинать в каждой точке. Dasein предстает как одновременное движение в направлении к противоположным

VIII научно-практическая конференция с международным участием

смыслам рождения и смерти, где жизнь актуализируется как бытие-к-концу и бытие-к-началу. Жизнь про-ис-ходит (гене-зис), или проистекает в каждый ее момент в инверсии рождения и смерти, оборачиваясь к истоку как архэ, или инициум.

В свете онтологии инфинитива рождение каждого индивида всегда будет событием, в котором выражается человеческий род, представляющий собой определенную конфигурацию, или констелляцию сингулярностей. Приход человеческого существа в мир всегда случается в спонтанности момента «вдруг», составляющего узел как множества индивидуальных историй в их событийности, так и актуализацию историчности всего человеческого рода как целого. Индивидуальная история человеческого существа, рожденного в языковой мир, начинается задолго до его физического рождения и преодолевает его физический конец, продолжаясь в историях людей, чья жизнь находилась в сопряженности с его жизнью. Т.о., как факт рождения, так и факт смерти оказываются событиями истории круга присутствующих людей, задавая конкретную определенность индивидуальной истории, изначальная свободная спонтанность которой способна преодолеть эти границы, обретая собственный смысл в проживании «этой-вот» индивидуальной жизни.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Что такое повелевать? М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2013. 72 с.
2. Арндт Х. Философия и политика // История философии. Ежегодник. М.: ИФРАН, 2008. Вып. 13. С.153 — 180.
3. Арндт Х. Vita activa или О деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000.
4. Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский мир, 2011. 252 с.
5. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*: Пер. с фр.-М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. 480 с.
6. Дуденкова И.В. Начинание, рождение, действие: Августин и политическая мысль Ханны Арндт // Социологическое обозрение. М., 2015. Т.14. №1. С.105-119.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

7. Щитцова Т.В. Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: ЕГУ М:/ ООО «Вариант», 2006. 384 с.

THE ONTOLOGY OF NATALITY IN SELF-BECOMING OF BEING

Bushmakina O.N., professor, doctor of philosophy, Head of Department "Philosophy and humanities", Udmurt State University, e-mail: olbush14@yandex.ru

Abstract: In this article we study the problem of determination of existence in the limiting constructs of being-towards-death and being-to-life in its towards-to-end and towards-to-beginning. In the structures of the discourse of fundamental ontology, on the one hand, overcome the objectification of being as ontical and his endless uncertainty; on the other hand, in ontological it is unbound to changing factual things specifically human existence. The authenticity of human existence in General is manifested in detachment from the world, in pure contemplation (*vita contemplativa*), in following the destiny of being, towards-to-end, in the being-towards-death. Non-authentic existence as not-the ability to think is reflected in the anonymity of existence one of the crowd, the mass man (*Das Man*). He is vested with the ability to action (*vita activa*). Action, devoid of thinking, it turns out directionless and meaningless, but always specific. The subject thinking and the subject of action do not coincide. The subject of thinking, devoid of action as the subject of action, devoid of thinking are not able to initium, i.e., to the beginning. The possibility of *vita nova* opens the connection of the subjects of thinking and acting in the subject's speech. It is found in the transition of philosophy from the discourse of pure assertion (apophaticism) to the performative discourse of command (imperative), where each speech act refers to the speaker, forcing him to take responsibility for their own thinking and existence, in its performativity. Here, any point a specific human being as being-among-people may become a point of vital existence, the point of beginning of the new. In her philosophy makes a "nalityrotation", abrasives to their own source in every moment of its existence.

Keywords: Being, existence, being-towards-death, being-towards-life, natality, death, the subject of thinking, the subject of the action, being-among-humans, speech action, beginning, new, "Natal turn".

**МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ
В ШКОЛЕ «АВТОМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ДИСКУРСА» М. ПЕШЁ**

УДК 141.3

Бурсевич Виктория Владимировна

преподаватель кафедры философии и политологии
Белорусский государственный медицинский университет
Беларусь, г. Минск
E-mail: victoriabursevich@gmail.com

В статье анализируется методология исследования идеологии, предложенная французской школой «автоматического анализа дискурса». Автор демонстрирует глубинную связь идей сторонников М. Пешё с идеями об идеологической интерпелляции субъекта Л. Альтюссера.

Ключевые слова: идеология, дискурс, дискурс-анализ, интердискурсивность, субъект, интерпелляция.

В 1960-е гг. в социальной и политической жизни Европы начинаются значительные изменения. Происходит окончательное разделение частной и публичной сферы, активизируются новые социальные движения, которые выдвигают требования равенства для социальных меньшинств. К. Лефор отмечает произошедшую в 20 веке новую «демократическую революцию». Повышается интерес к феномену идентичности в связи с проблемой сохранения национальной и культурной идентичности в контексте процессов глобализации. Одновременно с демократизацией и диверсификацией культурных идентичностей остро ставится проблема появления новых форм скрытого подавления.

Кроме того, начиная с послевоенного периода, когда происходит либерализация политического пространства и децентрация власти, сопровождавшиеся бурным развитием технических средств коммуникации и массмедиа, перед ис-

следователями встает вопрос о влиянии социальных коммуникаций на формирование субъекта, т.е. об идеологическом воздействии средств информации. Наконец, сам процесс субъективации становится объектом маркетинга, отработанных пиар- и рекламных технологий по манипулированию обывателем коньюмеристского общества.

Происходящие в социуме изменения немедленно становятся объектом внимания со стороны интеллектуалов из различных областей знания. Но поскольку новые социальные проблемы являются многосторонними и касаются коммуникации, языка, власти, идеологии, идентичности, наиболее плодотворные программы по их исследованию зарождаются на стыке различных дисциплин, т.е. в междисциплинарной сфере. Одним из подобных направлений становится дискурс-анализ, его представители, соединяя методологию лингвистики и категориальный аппарат философии, социологии и других гуманитарных наук, нацелены на исследование особенностей конструирования значений в конкретных социальных практиках. При этом функционирование языка связывается с социальной дифференциацией и механизмами власти. Ставя цель исследовать, как социальные позиции и отношения влияют на языковые практики, дискурс-анализ в качестве одной из главных проблем рассматривает механизм взаимодействия идеологии и языка, понимаемого как дискурс. В сравнении с философской семиотикой, ограниченной исследованием устойчивых структур, кодов, дискурс-анализ делает акцент не на структуре, но на процессе, т.е. на самих этапах производства и восприятия идеологического дискурса. Так с начала 1970-х гг. «лингвистический поворот» превращается в «дискурсивный».

Французская школа дискурс-анализа, или школа «автоматического анализа дискурса», зародилась с выходом в свет работы М. Пешё «Автоматический анализ дискурса» в 1969 г., а его последователями считаются Р. Робен, К. Арош, П. Анри, К. Фукс, П. Серио. Идеи, высказываемые представителями школы, произвели в свое время эффект разорвавшейся бомбы и по своему потенциалу могут быть сравнимы с идеями таких исследователей, как М. Фуко или Ж. Деррида, они

VII научно-практическая конференция с международным участием

породили многочисленных последователей, особенно в Латинской Америке (Э. Пульчинелли-Орланди) в связи с изучением дискурсивных аспектов формирования идентичности в постколониальных странах. Тем не менее, в отечественном и, шире, русскоязычном пространстве эти имена известны не слишком широкому кругу исследователей.

Толчком для исследовательской работы М.Пешё послужила статья З. Харриса «Анализ дискурса» (1952), переведенная на французский в 1969, в которой З. Харрис в качестве основной единицы анализа выбирает единичный текст. М. Пешё, напротив, предполагает, что анализ смысла подразумевает воссоздание целого архива, корпуса текстов, соответствующих определенным условиям производства. «Харрис отмечает методологически привилегированную важность ... обращаться к тексту как к его единственному словарю, в то время как с той перспективы, которую мы признаем, ... это корпус, который играет роль автословаря», – пишет М. Пешё [6. С. 238].

Книга М. Пешё «Автоматический анализ дискурса» критикует гуманитарные дисциплины, основанные на понятии субъекта, ему противопоставляется новая стратегия чтения, «машина для чтения», освобождающая чтение от субъекта. «М. Пешё главным образом оспаривает право называть наукой дисциплины, которые, будучи сосредоточены на психологическом субъекте, не признают или не хотят признавать их связи с идеологией», – отмечает П. Серियो [1. С. 35]. В том же 1969 г. выходит и работа М. Фуко «Археология знания», в которой первичное место занимает проблема дискурса. Сложно говорить, об однозначном влиянии, хотя М. Пешё и заимствует у М. Фуко понятие «дискурсивной формации». Скорее, сама идея «дискурса» уже в достаточной степени назрела в интеллектуальных кругах, поэтому вопрос о лидерстве не имеет первостепенного значения. Тем не менее, существенным отличием идеи М. Фуко является то, что он не стремится найти за поверхностью дискурса никакой скрытой реальности, в отличие от М. Пешё, для которого главное – обнаружить фундирующие дискурс идеологии.

Поскольку в случае дискурс-анализа мы имеем дело с междисциплинарным направлением, в его исследовательском поле преломляются и сплетаются воедино методология лингвистики, истории, философии и других социальных наук. На методологию французской школы анализа дискурса повлияли сразу три влиятельных философских традиции: марксизм, психоанализ и семиотика, о чем свидетельствует название ранней работы М. Пешё «Тройственное согласие: Маркс, Фрейд и Соссюр» (1964).

У Ф. де Соссюра исследователи заимствуют идею о превалировании значимости над значением [З. С. 114], основывая на ней собственную концепцию дискурсивной семантики. В статье «Семантика и соссюрковский перелом: язык, речевая деятельность, речь» (1971) М. Пешё, К. Арош и П. Анри отмечают, что необходимо избегать заблуждения трактовать дискурс как аналог «речи», поскольку у Ф. де Соссюра она основывается на принципе свободы субъекта высказывания. Исследователи подвергают сомнению соссюрскую дихотомию языка и речи, ведь последняя всегда включает не только случайные, но и системные элементы. Таким образом, дискурс-анализ в противоположность двум разнонаправленным тенденциям к исследованию формальной или прагматической стороны языка, пытается найти компромисс и реализовать двойственный подход к языку, вводя понятие дискурса.

Влияние марксистской традиции на школу «автоматического анализа дискурса» происходило главным образом посредством философии Л. Альтюссера. Статья французского философа «Иделогия и государственные идеологические аппараты» (1970) оказала огромное влияние на понимание М. Пешё феномена идеологии. Пытаясь избежать недостатков марксистского учения, Л. Альтюссер вводит понятие «воспроизводства условий производства», которое позволяет осознать тот факт, что любая общественная формация должна постоянно воспроизводить, как лежащие в ее основе производительные силы, так и производственные отношения. В некотором смысле утверждение, что материальное производство определяет сознание, оказывается у Л.

VII научно-практическая конференция с международным участием

Альтюссера перевернутым, поскольку для своего существования определенный способ экономического производства предполагает наличие ментальных условий, индивидов, которые воспринимают его как данность. В качестве механизмов воспроизводства Л. Альтюссер видит Репрессивный государственный аппарат, включающий армию, суды, тюрьмы, и Идеологические государственные аппараты, которые посредством религии, образования, выполняют функции скрытого принуждения.

Понятие «идеология» Л. Альтюссер рассматривает в негативных категориях. Во-первых, идеология есть нечто вообразимое, лишенное статуса реальности. Во-вторых, идеология как чистая иллюзия не имеет истории, ее история – это история конкретных индивидов, создающих ее, но при этом оказывается и всеисторичной, поскольку присутствует в любом общественном устройстве, где имеют место социальные противоречия. Таким образом, согласно Л. Альтюссеру: «Идеология представляет вообразимые отношения индивидов к их реальным условиям существования» [5. С. 36]. Однако идеология обладает и определенного рода материальностью. Индивиды оказываются причастны идеологии, не столько разделяя некую систему взглядов, но выполняя перечень бессознательных повседневных практик.

Французская школа дискурс-анализа воспринимает подобный интерес к идеологии и проблеме власти, и главным объектом ее исследования становится не дискурс как таковой, но отношения между языком и идеологией, идеологические основы любого дискурса. М. Пешё в работе «Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия» (1975) разделяет понятия «Идеология», «идеологическая формация», «господствующая идеология» и «идеологический аппарат». «Идеология» с большой буквы — это идеология как внеисторическая структура, наличествующая на любом этапе истории. Такое понимание идеологии предполагает понятие человека как «идеологического животного» [Там же. С. 45]. В каком-то смысле «Идеология» тождественна бессознательному. Однако идеология как всеобщая склонность выражается, по мнению М. Пешё, в виде конкретных «идеологических фор-

маций», т.е. совокупности позиций и репрезентаций, системы, легитимирующей неравенство в рамках общественной формации. Понятие «идеологических аппаратов» означает совокупность тех механизмов, благодаря которым идеология господствующего класса становится «господствующей идеологией».

По мнению представителей французского дискурс-анализа, отмеченная Л. Альтюссером материальность идеологии проявляется в первую очередь в ее представленности в языке. «Одной из составляющих определяемых таким образом идеологических формаций обязательно являются одна или несколько дискурсивных формаций, которые определяют, что может быть и что должно быть сказано... с определенной позиции в данных обстоятельствах» [1. С. 107]. Таким образом, будучи элементом идеологической формации, дискурс участвует в поддержании условий производства на каждом этапе развития общества. Кроме того, выделение дискурсивных формаций внутри идеологической означает наличие и недискурсивных идеологических элементов в ней, которые могут влиять на дискурсивные.

Однако работа дискурс-анализа выстраивается не только в соответствии с тезисом Л. Альтюссера о том, что «нет, практики, кроме той, которая осуществляется посредством известной идеологии и под ее руководством» [5. С. 44]. Огромное значение для методологии дискурсивного анализа оказывается и другой тезис Л. Альтюссера о том, что «нет идеологии, кроме той, которая создается субъектом и для субъектов» [Там же]. Французская школа дискурс-анализа заимствует у Л. Альтюссера указание на параллель между иллюзией существования субъекта и иллюзией прозрачности языка.

Здесь необходимо подробнее остановиться на идее Л. Альтюссера о «субъекте-эффекте». Л. Альтюссер отмечает характерную для философии и науки «фетишизацию» идеи субъекта и человека. По мнению мыслителя, «"Человек" — это миф буржуазной идеологии» [Там же. С. 85]. Французский философ вскрывает функции идеологии для воспроизводства общества. Важнейшей характеристикой идеологии

VIII научно-практическая конференция с международным участием

оказывается то, что она функционирует посредством превращения индивидов в субъекты, наделенные особыми априорными качествами, позволяющими им занять уже имеющиеся места в социальной стратификации. «Идеология действует или функционирует таким образом, что “призывает” субъектов среди индивидов (она “призывает” их всех), или “преобразует” индивидов в субъекты (“преобразует” их всех) с помощью той точной операции, которую я назвал окликанье или интерпелляция [interpellation]» [5. С. 47-48], — пишет Л. Альтюссер. Иными словами, идеология является механизмом, навязывающим идентичность.

Демонстрация Л. Альтюссером укорененности привычного понятия субъекта в идеологических механизмах дает толчок представителям дискурс-анализа попытаться перенести эти идеи на почву лингвистики. Проводится параллель между очевидностью формирования субъекта и смысла. Рецепция идей Л. Альтюссера выражается в двух тезисах. Во-первых, смысл слов не образуется сам собой, но только в рамках определенной дискурсивной формации. Дискурсивная формация устанавливает своего рода «сферы смысла», точки стабилизации, определяющие, что субъект может говорить, понимать, делать. Это значит, что говорящие субъекты окликнуты своими дискурсивными формациями, не являются источниками смысла своих слов. Цель исследователя поэтому — определить ту позицию, из которой может звучать данное высказывание вне зависимости от авторства. Идея о дискурсе как «процессе без субъекта и целей» [5. С. 133] оказывается ведущей в это время во Франции, стоит упомянуть лишь идею о «смерти автора» Р. Барта или высказывание М. Фуко об авторе как простом «принципе группировки дискурсов» [4. С. 63]. Во-вторых, возможности говорения в дискурсивной формации, в свою очередь, детерминированы особенностями идеологической формации, которая к тому же нацелена на затемнение истоков смысла. Кажущаяся прозрачность языка призвана скрывать материальную сторону смысла, т.е. то, что смысл формируется под воздействием идеологии.

В школе М. Пешё вокруг понятия «дискурс» создается развернутая система категорий. С одной стороны, это «интердискурс» как совокупность разных дискурсивных формаций с некой доминантой в рамках определенной идеологической формации. Ж.-Ж. Куртин определяет «интердискурс» как «серию формулировок, вытекающих из различных и оторванных друг от друга высказываний, объединяемых между собой в определенные лингвистические формы (эти формы обладают взаимоцитированностью, взаимоповторяемостью, взаимопарафразированием...» [1. С. 99]. Введение данного понятия подчеркивает, что, как тождественность Я всегда задана неким Другим, так и смысл образуется в соотношении с чем-то иным. Элементы «интердискурса» функционируют на основе преконструкта и стыковки. Понятие «преконструкта» призвано отразить тот, факт, что «текст, будь он письменный или устный, никогда не имеет абсолютного начала» [Там же. С. 197]. Дискурс — это пересечение парафраз, «прописных» истин.

В свою очередь, «интрадискурс» — это функционирование дискурса по отношению к самому себе, внутренность дискурса, которая, тем не менее, полностью определяется извне. При этом субъект дискурса всегда стремится растворить «интердискурс» в «интрадискурсе», представив его как то, что уже сказано, хотя интердискурсивность задает сами возможности говорения.

Таким образом, особенностью дискурс-анализа школы М. Пешё оказывается стремление избавиться от иллюзии субъекта дискурса, воображающего себя источником своей речи. Поэтому задачей дискурс-анализа является обнаружение следов дискурсивного процесса. Для подлинного понимания смысла дискурса необходим не субъект, но реконструкция целостной дискурсивной формации, в которой он только и может быть порожден. Методологию французского дискурс-анализа можно назвать «несубъективным анализом эффектов смысла» [Там же. С. 113].

Поскольку школа «автоматического анализа дискурса» глубоко связана с концепцией Л. Альтюссера, предъявляемая ему критика в некоторой степени может быть адресована и

VIII научно-практическая конференция с международным участием

дискурс-анализу. В частности, если субъект является производным идеологической и дискурсивной формаций, откуда тогда могут появляться любые отклонения от правил организации дискурсивной формации, не упоминая уже революционное творчество по ее преобразованию.

Иногда представителям школы ставят в упрек структуралистскую ориентацию, вплоть до построения таблиц, анализируемых компьютерными программами на раннем этапе творчества. Тем не менее, в дальнейшем они ориентируются на включение в методологию понятия о гетерогенности любого дискурса, основанного на механизмах интертекстуальности, преконструкта и парафразы. Так, например, Дж. Томпсон, как слабость дискурс-анализа в качестве методологии анализа текста упоминает уже то, что его результаты «не говорят сами за себя», но должны быть интерпретированы» [6. С. 251].

Хотя дискурс-анализ М. Пешё и основывается на теории Л. Альтюссера, в плане исследования идеологии он предлагает более взвешенный подход. Л. Альтюссер, начиная с понятия «сверхдетерминации», с провозглашения идеологии в качестве «спонтанного жизненного опыта» [5. С. 175], постепенно приходит к характерной для критической традиции идее: идеологию он противопоставляет науке как особому бессубъектному дискурсу, способному избежать идеологического влияния. В этом отношении дискурс-анализ представляет собой более развитый подход. Оба решения вопроса о возможности избежать идеологического воздействия критикуются школой как несостоятельные: во-первых, выход субъекта из идеологии в науку, т.е. якобы к самим вещам, во-вторых — признание того, что наука «самая удобная идеология». Оба решения опираются на разделение точки зрения науки и точки зрения идеологии, однако само понятие «точки зрения» предполагает понятие «субъекта», которое, как уже отмечалось, есть идеологический эффект. Потому наиболее оптимальным решением, по мнению представителей школы, является не попытка противопоставить идеологии нечто иное, но исследование не человека, не субъекта, не деятель-

ности, но идеологических условий воспроизводства/ трансформации отношений производства.

Дискурс-анализ, таким образом, оказывается включенным в эпистемологическую проблематику, поскольку поднимает вопрос о связи производства знания с механизмами власти, развенчивает миф об идеологической нейтральности науки. Главным достижением дискурс-анализа является отказ от попыток противопоставить идеологически детерминированному языку некий идеальный, прозрачный язык. Представители дискурс-анализа отлично понимают: чистый язык является недостижимым мифом, поскольку даже исследователь детерминирован собственным дискурсом и идеологией. Их цель — «изучение функционирования дискурса в данном обществе, основывающееся на признании идеологически детерминированного характера установления референции слов» [2. С. 100]. Исследователей интересуют механизмы, посредством которых идеологии вовлекаются в производство речи и отражаются на разных уровнях текста, влияя на выбор лингвистических средств и тем, составляющих каркас дискурса. Они нацелены на демонстрацию того, как очевидное для субъекта определяется особенностями идеологических формаций.

Анализ идеологического дискурса в школе М. Пешё основан на следующих методологических презумпциях:

а) разделение дискурсивного и недискурсивного уровней реальности, т.е. дискурсивной и идеологической формации, влияющих друг на друга;

б) принцип непрозрачности, идеологической детерминированности значений в дискурсе;

в) принцип интердискурсивности, гетерогенности и открытости дискурса;

г) акцент на историчность, т.е. рассмотрение элемента дискурса в контексте целостного развития всего корпуса текстов дискурсивной формации;

д) дискурсивная семантика, исключая понятие референта и субъекта, в которой смысл понимается как осадок происходящих в дискурсе процессов.

VII научно-практическая конференция с международным участием

Отталкиваясь от «критического» понятия идеологии Л. Альтюссера, представители школы постепенно приходят к осознанию идеологии как определенного способа интерпретации смысла. Как пишет Э. Пульчинелли-Орланди: «Она имеет отношение не к недостатку, а к избытку, представляет собой заполнение, насыщение, полноту, которая дает эффект очевидности» [1. С. 209]. Таким образом, анализ направлен не на нивелирование идеологии, но на исследование самого смысла как идеологического эффекта.

Список литературы

1. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / Предисл. Ю. С. Степанов. М.: Изд. группа «Прогресс», 1999. 413 с.
2. Серио П. О языке власти: критический анализ // Философия языка: в границах и вне границ. Харьков, 1993. С. 83-100.
3. Соссюр де Ф. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 432 с.
4. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Магистериум-Касталь, 1996. 448 с.
5. Althusser L. On ideology. London, New York: Verso, 2008. 186 p.
Thompson J. B. Studies in the Theory of Ideology. Cambridge: Polity Press, 1984. 347 p.

THE METHODOLOGY OF IDEOLOGY INVESTIGATION OF M. PECHEUX' SCHOOL OF "AUTOMATIC DISCOURSE-ANALYSIS"

Bursevich V. V., the lecturer of the department of philosophy and political science, Belarusian state medical university (BSMU), e-mail: victoriabursevich@gmail.com

Abstract: The article is devoted to analysis of methodology of ideology investigation, that was developed by French school of "automatic discourse-analysis". The author demonstrates the deep links between the ideas of M. Pecheux and his followers and the ideas of L. Althusser about interpellation of subject.

Key words: ideology, discourse, discourse-analysis, interdiscourse, subject, interpellation.

СТРУКТУРИРОВАНИЕ ПОЛЕЙ ВОСПРИЯТИЯ И КОММУНИКАЦИИ (ОБЖИВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ)

УДК 1:316.6

Буряк Александр Афанасьевич

Научный сотрудник

Институт транспортных систем и технологий национальной Академии наук Украины

Украина, г. Днепропетровск

E-mail: alexander.buryak@gmail.com

В работе, на примере строительства визуальных полей, предложен гипотетический способ структурирования социальных пространств коммуникации и восприятия реальности. Показано, что введение мнимых материй открывает возможность решать сложные онтологические задачи без разрушительного упрощения объекта.

Ключевые слова: ноосфера, виртуальная реальность, конденсированные состояния, вещи, оптические эффекты.

"Философия, — говорил Новалис, — это в сущности тоска по дому, страстное желание повсюду чувствовать себя дома" [6. С. 1]. Поэтому работа философии — это труд обживания части мира, состоящей из непознаваемого, из тайн, которые так невыносимо привлекательны. Процедура обживания является работой по превращению объективно материального в личное воображаемое. И что в жизни может быть ценней доступного умозрительного пространства?

Обжитый мир — это некая синтезированная реальность, где обе компоненты (мнимая и действительная) растворены друг в друге. Мнимая компонента — это сказочная действительность мира. «Для Новалиса сказочность, воссоставляющая нарушенное единство реальности» [7. С. 15]. Работа художника состоит в изобретении сказочной компоненты, которая обладает растворимостью в настоящем. Вот

VIII научно-практическая конференция с международным участием

это качество — растворимость, есть основной параметр произведений искусства.

Нет универсальных рецептов производства или добычи сказочности. Качества виртуальной материи одноразовы, то есть годятся только для производства иллюзий одного поколения взрослых, а затем отодвигаются в область разной глубины взросления.

Приватизация виртуальных «земель» ведется давно, и протоколы их обживания сосредоточены в ноосфере. Текущее состояние доступного «земельного фонда» полностью определяется активностью ноосферы, которая поддерживается взрослыми. Старые способы обживания ноосферы ушли в педагогику и в личные биографии, в ту их пору, когда человек учится искусству идентификации на образцах, а также начинает развивать собственную чувствительность к мистике. Вначале к архаичным ее формам (в том числе и религиозным) и затем к самым современным. Это важно, потому что связь с текущим состоянием ноосферы держится на технологии переживания мистических фракций материй современности. В настоящее время религиозным (в конфессиональном смысле) можно быть только в детстве. Далее духовность переходит в другие формы, чувствительные к многочисленным новым реальностям. И без этих переходов нельзя стать взрослым, причем взрослость предполагает и дальнейший переход к жизни по обновляющимся каждые 10-15 лет партитурам, к постоянному освежению аксиологических приоритетов.

Когда Георг Лукач [6. С. 7] выставляет древний греческий мир как завершенный и потому идеальный, он имеет в виду мир простой, с сильной этнографией, но с еще не разработанным ноосферой. Мир сопряженных сознаний, обобщенного масштабирования. Все живут коллективно в атмосфере личных контактов. Но это мир, в котором нет, и не может быть индивидуальностей, потому что структура и меню реальности не дает даже повода получения формы. Нет социальных ниш, без которых индивидуальность не получает места. У всех одна реальность, обжитая традицией, мощная и понятная. Нет рынка реальностей, которые принесла только

литература и искусство в общем случае. Мифы — не литература, а установочные тексты. На них невозможно медитировать. Мир в них "завершен", как поясняет Лукач, обжитой мир выполнен в виде метафизического круга. Что творится за его пределами — неважно, потому что для сознания интересны только размеры обжитого космоса, а не он сам. В таком мире не может быть одиночества, потому что нет личных реальностей, в такой жизни нет интимности, нет частного состояния сознания. В нем еще очень далеко до современной высокой степени общности между одинокими людьми. Истинной общности. «В новом мире быть человеком — это и означает быть одиноким» [6. С. 6]. Возросшая вертикальная зависимость от ноосферы, заставляет инфлировать горизонтальные связи. Парадоксальность современной ситуации, описываемой этой формулой, кажущаяся, потому что понятие оригинальность, исключительность и чудо другой личности можно только имея опыт собственных находок неиспользованных параметров, собственных ниш.

Итак, философское мышление производит работу по обживанию территорий ноосферы.

Покажем, для наглядности, как обживание реальности производится на визуальном уровне. Для этого проанализируем техники построения коммуникативных полей в секторе живописи.

Для пробного описания воспользуемся методом случайных совпадений, который позволяет делать реконструкцию непознаваемого процесса по следам, отобраным из его внешних реакций на интерес с нашей стороны. Или по своим версиям результатов. Для этого мы в качестве активного абстрактного элемента отношений с объектом вводим некое гипотетическое вещество, которое в модели сопровождает наши зрительные контакты. Причем оно по прилагаемой технологической «легенде» может изменять агрегатное состояние от давления нашей интенции, оставаясь невидимым само, но изменяющее лучевую оптику, превращая банальное физическое отражение в поле колористических рефлексов. Назовем его виртуальным конденсатом.

Реальность, построенная на вещах, покрытых виртуальным конденсатом, не иллюстрирует ни одну из доктринальных Истин, но открывает мир иллюзий. При этом появляются новые поверхности, которые рядят вещи в маски, парадоксально «открывающие» их, а не экранирующие. И как праздничный карнавал на время освобождает личность от формальной идентификации, но зато освобождает от психологических зажимов, так оптический ералаш освобождает вещь на время разглядывания от определенности, открывая ее контактные возможности. При этом вещи, выступающие в образовавшихся масках, получают шанс открыть себя в случайностях. А, как считает М. Мерло-Понти [9. С. 39], «в плоти случайного есть своего рода структура».

Для технологической части контакта может стать полезной иллюзионистская модель, в которой игра воображения оказывается самым реальным актом, а иллюзия — проявлением сущности вещей. В ней значащими для исследователя являются признаки сущности, выступающие при контактах вещей с нами, а не при контактах вещей между собой.

Итак, действующий исследователь медитативным путем наносит на объект виртуальную «маску», которая с этого момента становится накладным онтологическим слоем, дающим развитие его спящим валентностям. Накладная онтология — это опора промежуточного старта на пути к изготовлению *значащей* реальности. Это, в общем виде, многослойная онтология, но не в вертикальном генетическом сечении космоса как у Гартмана Н. [2.С.320-324], а в фабульном ракурсе. Маска — не абсолютно синтетический инструмент, а в половинной степени символический. Невидимая маска из конденсата вводит в игру гораздо более непостижимые секреты природы, чем в обычной схематизации.

Нормальной реальности, чисто логически, противостоит иллюзия. Однако все художники, традиционно участвующие в мимезисе, ловят за хвост именно иллюзию, чтобы усилить индекс реальности представляемого. М.Мамардашвили говорил, что фантазия по-настоящему работает не при отсутствии предмета, а при его разглядывании. Вернее, это акт вглядывания в себя через предмет. И вот тут с предметом

что-то происходит. Он становится таким, что ему безразличен субъект. А субъект после преобразования предмета оказывается в мире, которому есть дело до него. То есть, его поступки, его цели и ценности получают опору и смысл в таком мире. И вот только тогда мир становится реальностью. Таким образом, изготовление иллюзий можно считать одной из техник обживания мира, технологией добычи реальности, приватизацией объективной реальности. Нет реальности без нас, есть только мир для нас, как в библейском заповеде. И у нашего тела, ставшего в этой системе реальностей уже не образом самого себя, а точкой или волной, появляется все большая амплитуда колебаний между небесными слоями.

Опике умозрения противопоказаны факты офтальмологической оптики. Это оптики разного света. Каждая музыкальная симфония таится в своем умопостигаемом пространстве. Умозрение пользуется «естественным светом» Декарта — первым светом Творения, рефлекс которого дает понимание. Глаза «наблюдателя» видят игру физического света — второго света Творения. Художник отличается от наблюдателя тем, что не только присутствует, но и декларирует свое присутствие. И тем еще, что провоцирует объекта на мистический контакт, максимальным образом реагируя на эффекты своих собственных воображаемых операций.

Контакт — интерактивный процесс, для успеха в котором почему-то нужно (как показала художественная практика) нанести на видимое виртуальный конденсат, который чрезвычайно странным образом участвует в строительстве реальности. Он сливается с вещами, не будучи материализованным даже при максимальной для себя компрессии. Его узнают по тому, как текстура всех поверхностей вдруг иначе отсвечивает, как будто на нее упал еще один свет — первый нефизический еще свет Творения. А вещи получают под этим давлением более точную материальность — резонансную нашей телесной протеичности. Мистики и художники всех времен это хорошо чувствовали, но неудачно описывали. Философские домогательства в этой сфере тоже неутешительны.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

Фактически, реальность не постоянное качество бытия, а проявляется совсем в другом, странном режиме, в режиме личных синтезов. И случается там, где плотность виртуального света кем-то превышена. Шкальным эффектом является появление максимальной реальности, которую можно использовать в качестве объединяющего интересубъективного поля. Причем, если легкие формы реальности субъективны, то зашкаленная конденсатом реальность уже не только объективна, но и абсолютно объективна, в том смысле, что с неё уже невозможно снять отпечатки пальцев синтезатора. Геометризованные фигуры Кандинского уже не ему принадлежат. Это единицы базового бульона. И в актах больших энергий отношений между объектом и виртуальным конденсатом, в зоне бывшей патологии берет начало реальность, которая «есть на самом деле». Кандинский шел от простых лекал, на которые виртуальный конденсат расщеплял знаки объектов, а обэриуты шли от осколков самих «живых» или описанных объектов. Дихотомия описанных объектов у Д. Хармса имела порогом фразы, а у А. И. Введенского достигала порога грамматики. Но оба умели «починить» реальность, идя от этого кошмара и сопрягая куски так, что они превращались в улики раннего участия человека в бытии предметов. Каждый художник уникален тем, что выдумывает непривычные способы присутствия человека в мире. Обстоятельства и подробности этого присутствия можно считать реальностью.

Отношения человека с изобретенными вещами имеют долгую историю, и не могут быть не замечены первичной реальностью, не могут не вызвать ее зависти к нашим сладким мучениям «метить реальность». Воды изливаются с небес как попало, конденсат обтекает контуры вещей изысканным обходом. Виртуальная оболочка занимается счастливым поглощением материальных подробностей объекта. И в этом уже чувствуется природная санкция, рабочий момент игрового придания вещи одноразового качества. Одноразового в том смысле, что следующий контакт будет опираться на дружную подсказку духов. Интерактивное созерцание — это действие без гарантий, но иногда удающееся само собой.

Мы говорим об этом не для того, чтобы разоблачить фокус природы или секрет явления, или загадку интерактивного взаимодействия (впечатления). Как предупреждал Честертон [11. С. 27] «Жизнь — или чудо (и тогда она сверхъестественна), или фокус (и тогда можно потребовать объяснения у фокусника)». Не будем искать фокусника, а поговорим, чтобы проработать тонкости секрета, глубину тайны, тайну видения. Все, что мы способны получить от контакта с непознаваемым — это осознать сам контакт. Переживание тайн, которые получили счастливую форму, разрешено нам природой. Более того, эти переживания наиболее разнообразны и задевают самую тонкие слои нашего существа. Без примеси тайн любое описание остается плоским.

Художник делает видимой тайну выхода улик потустороннего через вещи. Но эти акты технологичны и осознаются самими художниками как способы видеть. Поэтому и разговор об этих секретах можно вести в технологическом словаре. Не как описание результата или процесса, а как легенду о контакте. Виртуальная материя введена и используется так же легкомысленно, как О. Э. Мандельштам [8] запросто использует понятие поэтической «материи», не столько определяя ее, сколько обращаясь к читательскому опыту каждого. То есть, опять же, сводя дело к технологическим моментам. Это тем более естественно, потому что художники сами выдают свои стилистические находки за технологические. И декларируют приемы.

В принятой модели историю «деградации» искусства живописи от эры подражания видимой природе до эры визуализации отношений с природой невидимой можно кратко изложить следующим образом.

Классическая живопись, исповедовавшая экзemplарную точность отображения, пользовалась легкими виртуальными оболочками, которые писались вместе с натурой в виде легкого флера. Или изображение старательно очищали от виртуального тумана, который направлял кисть, но сам чувствовался в следах, бликах, сияниях и т.п.

Импрессионисты стали рисовать то ли сами виртуальные оболочки предметов (впечатления), то ли некую канву

(партитуру) их производства. У Жоржа Сёра первый свет уже напрямую испаряет второй, и пространство между лучами заполняет «воздух». И воздух пропитывает уже сами вещи, а не только клубится вокруг них в виде газовых нимбов. Как бы там ни было, основным элементом строительства реальности здесь становится своеобразный «воздух» — виртуальная ткань своей нормальной плотности. Хотя его «Эйфелева башня» — это уже работа почти конденсата. И если пуантилизм разлагает свет, то рондизм уже деформирует сами объёмы. У Юрия Косаговского в импровизации «Ночь» плотность конденсата доходит до плотности воды, и от этого давления вся ночь — уже почти подводный пейзаж, который частично даже растворился. Общий принцип таких техник можно выразить формулой: вещи не могут стать атрибутами реальности до тех пор, пока не будут преобразованы из объектов, только отражающих свет, в объекты, излучающие нечто другое. Излучающие нефизический свет вещи переходят в разряд «плацентарных» образований, которые производят что-то «совсем другое» в результате, не изменяясь при этом в основании.

В сконструированной в данном контексте модели отношений с предметами виртуальный конденсат перестает быть паноптической метафорой и выступает в роли селектора, который изменяет соотношение лучей, разделенных библейской вложенной метафорой на два сорта. Каждая вещь, попавшая в зону особой «видимости» переводится средствами художественной обработки из режима отражения в режим свечения. При этом неизвестно откуда взявшийся избыток виртуального конденсата выполняет роль светоотвода и отклоняет от оптической оси слепящие умозрение излишки потока отраженного света. И этого приглушения достаточно для того, чтобы стал осязаемым световой поток от Логоса, лежащего от сотворения в сущностной глубине каждой вещи. Дозированная смесь двух светов образует чарующий эффект интенсивного присутствия тайны «сущего», повышенный градус реальности оставляет потрясение от действия так и не нерасшифрованного впечатления. Тайна становится известной, а не изученной, ясной без разоблачения.

Оптические деформации объектов в живописи – это не патологические странности или искажения восприятия действительности, как долгое время считали, а знаки одной из самых изящных форм присутствия субъекта в реальности. Но только деформация творческая не является просто сигналом присутствия другого, а становится приглашением присутствовать еще и таким уникальным способом, следы которого уже есть и остается только идти след в след.

Чрезмерное увеличение плотности конденсата патологически повышает его активность и переводит живопись в область качественно иных эффектов, которые у Ю. Косаговского показывают себя еще в относительно мягкой форме. П.Пикассо поры «Герники» и С. Дали (почти систематически) использовали уже «тяжелый» конденсат виртуальной ткани, который не столько готовил грунтовку под наши иллюзии в пространстве свечения, сколько активно вступал в свои собственные силовые отношения с предметами. Все эти эффекты и были прорисованы чуткими художниками в диапазоне от деформации оригинала до его рассеяния. Если у «позднего» Пикассо оболочки только повреждали оптику, то Дали изображал уже последствия полного распада контуров. Конденсат здесь не столько работал на впечатление, то есть, на преобразование действительности в реальность, сколько выявлял отношения с самими вещами. В крайней фазе конденсат расщепляет объекты на осколки целостностей. Причем осколки продолжают сохранять функциональное тяготение друг к другу и даже тащить за своей короной призраки эстетического единства этого формального сумбура. Хотя осколки тела захватывают больше пространства, чем занимало тело, такая инфильтрация теряет «порождающую ось», введенную да Винчи в Трактате о живописи [9. С. 46]. Таким образом, гиперреализм — это фантастика по «ту сторону зрения», играющая на патологическом повышении напора ассоциаций. В этих экспериментах оптическое гурманство кончается развалом опорных форм. И это уже не оптика второго света. Ради усиления первого света жертвуют вторым, работа которого уже ничего не стоит. Из полотен уходит флер колорита, изящество обводов — все перевешивает чудо

прямого доступа к чистому свету понимания, который может стать шифром только при сильном разведении в растворах. И этот губительный (в пределе) для искусства путь видимо — индукция такого же смертельно опасной тяги верующих к прямому контакту со своими невыносимо могущественными и безнравственными богами.

Но, если ущербная социальная действительность разлагает личность, а «созидающая греза», как считал А. Белый [1. С. 5], ее восстанавливает, то сверхплотный конденсат разлагает оригиналы до состояния, из которого восстановить их уже невозможно.

Абстрактная живопись — это уже полное растворение предметов в виртуальном конденсате, что разнимает их на генетически элементарные фигуры, которые легки необычайно, и их отношения быстрее их личных скоростей. Их качества распылены на свойства. И с них уже не удастся снять пробы света, все забывает закодированный ими смысл. Таким образом, в этих жанрах выполняется передозировка в спектральном хвосте первого света, что отменяет статус живописи у таких произведений. Это искусство приближается с тыла к инсталляции таких символических задач, как изображение серафимов, к примеру, черты которых — пыл и энергия... «Искусство, *эта призрачная действительность приспособленного к нам мира*, получило самостоятельность: оно больше не является слепком, потому что все прообразы исчезли» [6. С. 6]. Описание этапов показывает, что логика истории использования конденсата в изобразительном творчестве держится не на отношении причины к следствию, а на отношении болезни к осложнению.

А в хорошо «темперированных» реальностях все оставляет взаимные налеты на всем. Мелодия, попавшая в работу «кстати» оставляет налет на палитре световых рефлексов, если палитра приглушена и не лезет солировать. «Импрессионисты выстраивали свое жилище среди отбросов и нагромождений повседневного видения» [9. С. 53]. Объемы с фиктивной координатой умеют конденсировать свет, растворенный в воздухе колеблющейся оптической чистоты и водах.

Имея единственно полное переживание — иллюзию, можно получить только представление о событиях, а не знание о них. Таким образом, представление о мире — объективней знания о нем, потому что знания — осадок превращения ткани событий в факты, то есть в не переживаемые формы. И, поскольку факты получают путем интерпретации события или хотя бы его описания в удачной манере, то факты являются вторичным материалом, на который нельзя опираться при рассуждении. Или оговаривать каждый раз способ получения используемых фактов.

Условно обжитым уголком можно считать место, о котором уже есть факты, но неисчерпаемым оно может стать, когда все его метеорологические состояния присвоены, покрытые виртуальными оболочками, не дающими предметам обрести фактами. Оболочки оставляют для объектов открытыми возможности быть уязвимыми для тона освещения, времени дня, скорости ветра и, тем более, для капризов нас самих, настроенных чтением. Оттенок литературности, примешивается к виртуальному налету и преобразует предметы, делая их снисходительными к нам.

Очень может быть, что именно движение по линиям событий, спонсируемое общими усилиями судьбы и искусства, сопровождается переживанием иллюзий. И только эти переживания дают представления о параллельных вариантах событий, независимо от того какая конкретно линия разыгрывается в качестве актуального настоящего. Причем разыгрывается в состояниях, а не в действиях, потому что действия невозможны без превращения событий в факты.

Метафизика, трудившаяся над поиском сущностей предметов и истин явлений, проиграла не современным аналитикам, а практикам всех времен. Только практикам удалось найти некое постоянное вещество (поэтическую материю, философский конденсат, сакральный эфир), и создать не «общую теорию поля», а само общее поле — пространство магического реализма, в котором предельная реальность уравнивает все по важности, где горизонт наших возможностей получает инструменты для его вскрытия, а местами — даже отмены. Как сказал С.Жижек [4] по более общему по-

воду — «Препятствие, не позволяющее нам достичь самой Вещи, помогает нам напрямую с ней идентифицироваться». И виртуальный конденсат является одним из материалов, пригодным для изготовления таких препятствий.

Искусство всех эпох в разной степени было озабочено не только происхождением, но и управлением приватизированной реальностью. Начиная с эпохи модернизма, этот мем (в смысле Докинза [3]) получил статус фундаментальности.

Мотивом к экспериментам с технологиями конструирования реальности была страсть, во что бы то ни стало, подобраться к местам, откуда она формируется и перехватить управление. Заставить, например, спрягаться ветхозаветные глаголы Шестоднева, которые еще не подчинялись грамматике. Но в «круге первом», в опорном онтологическом слое, куда столько веков били кисти, перья и дирижерские палочки, ничего не менялось. На самом деле все гениальные догадки находили опору где-то на середине пути к слонам, китам и черепахам. И все обнадеживающие признаки зачаточного управления реальностью начинались с накладных онтологических слоев (с атлантов). Новый слой реальности закладывается с того уровня сложности, откуда возможны все его следствия. И никак не в алфавитных или геометрических потоках. Как только случай находил неизвестные переменные, тут же автору реальности становилась известна и её величина. С этого структурного начала реальность и управляется. Таким образом, предлагаемая модель описания восприятия начинает не с элементарных глубин гипотетической «сущности» вещи, а с нее самой. Виртуальный слой накладной онтологии покрывает объект как первую опору, которая непрозрачна для художественного мышления. И отсюда начинаются основные опасности строительства реальности, вызванные новыми возможностями и новыми осуществимостями. Развитие контактных связей с субъектом начинается тоже отсюда, хотя некоторые транзитные оптические качества объекта проходят накладной барьер и продолжают работать в новой матрице реальных отношений (отношений двусторонних). Встречная активность вещи обеспечивается ее онтологической маской и дает то, чего недоставало вещи, когда она бы-

ла «вещью в себе». Как Истины христианского вероучения наложены на сотворенный мир в виде туманного слоя догматов, из которого растет на твердом пейзаже земли эфемерная реальность бытия, так Истины лирической действительности заводятся в слое конденсата, который выполняет функцию среды верхней онтологии для будущей реальности. И эта оптическая сюжетика внушает новую тактику относительно идеи управления реальностью. Ею управляют не ниже образности, а выше нее. И художник, и поэт, и философ создает свои инструменты на ходу, на ходу же и уничтожая. Поэтому опись их невозможна, потому что настоящий инструмент — штука одноразовая, он, скорее, оснастка для прохода трудного места, более блуждающая приставка к руке, чем «метод». Виртуальный конденсат в этом ряду — еще один способ провокации сознания, странность которого в том, что реальность не существует постоянно, а возникает только иногда. Причем только в те несколько моментов, когда мы по-настоящему смотрим, когда «зрение причастно уже не к весомости образующих оснований, а к мимолетности осуществлений» [5. С.53] на неустойчивых накладных основаниях. Провокации, по словам Ж.Пуле, помогают «отыскать подступ ко времени» [10] к экзистенциальному времени активированной иллюзии, к темпу и качеству состояний, ею наводимыми. Как емко сформулировала О. Славникова «Подстановка мнимой величины решает любые человеческие проблемы».

В этой технике возможны только протоколы уникальных случаев авторского контакта, какими и являются полотна великих «сумасшедших», главная черта характера которых — это неверность вещам и идеям ради реальности.

Список литературы

1. Белый А. Символизм как миропонимание, Фридрих Ницше / серия «Мыслители 20-го века. М.: Политиздат, 1994. С.5.
2. Гартман Н. Старая и новая онтология // Николай Гартман. Историко-философский ежегодник. 1988. М.: «Наука», 1988. С.320-324.
3. Докинз Р. Вирусы мозга. Электронный ресурс. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/1857>

VII научно-практическая конференция с международным участием

4. Жижек Славой Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009. 336 с.
6. Klee G.. Wege des Naturstudiums, 1923, d'apres diSan Lazzaro, Klee в кн. Мерло-Понти М. Око и Дух. М.: Искусство, 1992. С. 53.
7. Лукач Г. Теория романа Опыт историко-философского исследования форм большой эпики, Новое литературное обозрение. 1994. №9. Ч.1. С.19-78.
8. Лукач Г. Теория романа Опыт историко-философского исследования форм большой эпики, Новое литературное обозрение. 1994. №9. Ч.2. С.19-78.
9. Мандельштам О. Э. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Проза / Сост. и подгот. текста С. Аверинцева и П. Нерлера; Коммент. П. Нерлера. М.: Худож. лит., 1990. С.254.
10. Мерло-Понти М. Око и дух / пер. с фр. Предисл.и коммент. А.В.Густыря. М.: Искусство, 1992. 63 с.
11. Пуле Жорж Etudes sur le temps humain, Plon, 1949. -р. 394.
12. Честертон Г. К. Вечный Человек. Ортодоксия / Пер. с англ. Н. Л. Трауберг, комментарии Л. Б. Сумм / М.: Политиздат, 1991. С.27.

STRUCTURING THE FIELDS OF PERCEPTION AND COMMUNICATION

Buryak A., researcher, Institute of Transport Systems and Technologies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine, Dnepropetrovsk, e-mail: alexander.buryak@gmail.com

Abstract: In this work proposes a hypothetical way of structuring social spaces of communication and perception of reality, based on the example of the construction of the visual fields. It is shown that the introduction of imaginary matters makes it possible to solve complex ontological problems without the destructive simplification of the object.

Key words: noosphere, virtual reality, condensed state, the things, the optical effects.

ИДЕНТИЧНОСТЬ В СВЕТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ОБЩЕСТВА

УДК 122

Гаффаров Ильдар Завдатович

кандидат исторических наук

ассистент кафедры татароведения и тюркологии

Казанский Приволжский Федеральный университет

Россия, г. Казань

E-mail: ildarg67@gmail.com

В статье рассматривается проблема идентичности через призму происходящих фундаментальных подвижек в обществе. Данная проблема вынуждает обратиться к философскому дискурсу и исторической практике. Определенные точки соприкосновения позволяют выявить общие, характерные черты развития современных обществ.

Ключевые слова: трансформация, унификация, философский дискурс, глобализация, историческая практика, бифуркация.

Понятие глобализации вошло в научный оборот в 1990-х годах. Этот термин стал использоваться даже обывателем. Значение этого слова подразумевает понимание происходящих в мире процессов сближения и стандартизации мировых экономик и политических систем. Все это сопровождается «сжатием» мира во времени и пространстве. Существующий миропорядок становится условным, а впоследствии виртуальным. Глобализация это трансформация мира в единую миросистему с общей идеологической установкой, электронными средствами коммуникации, технологиями и глобальными движениями. Глобализация затрагивает все аспекты жизни общества, человека. Попытки создать некую конфигурацию единого мирового управления предпринимались уже с давних библейских времён. В XXI веке человечество как ни-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

когда близко к этой заветной цели. Несомненно, на пути глобализации возникают разного рода деструктивные силы, которые определённым образом задерживают, замедляют данный процесс. Но от глобализации невозможно укрыться. Глобальные процессы все больше затрагивают локальные административные образования, которые в свою очередь вынуждены в той или иной степени идентифицироваться с той же глобальной системой. Это порождает у определённой части населения глубокую неприязнь, некоторым аспектам глобализации, начиная к примеру с неприятия фастфуда, технологий будущего и кончая достаточно активным антиглобалистским протестным движением. Противоречия эти объясняются отсутствием четких территориальных границ глобализации. Процесс этот шел вкупе с территориальной экспансией, который сопровождался вывозом сырья и капиталов из периферий в метрополию. Соответственно весь 19 век проходил под вывеской глобального развития капитализма. Эта разновидность глобализации быстро себя исчерпала. В 20 веке глобализация все больше приобретает информационный и культурный характер. Глобализация и унификация происходят в первую очередь на уровне наднациональном. Именно в условиях полной экономической интеграции происходит «унификация национальных экономических политик и создание органов наднациональной власти» [8. С. 97]. В этом смысле глобализация представляет собой как бы дотраивание нового мегапространства, который включает в себя интеллектуальное, информационное, коммуникативное пространство, нежели привычное нам социальное. Это обуславливает для каждого включенного в процесс глобализации государства утрату способности полного контроля над своим внутренним пространством. Старая архитектура миропорядка постепенно уходит в небытие. Все это сопровождается значительным ухудшением общей международной ситуации. Появляются новые очаги конфликтных зон. Происходит расконсервирование старых. Исторические обиды, философско-мировоззренческие противоречия прошлого выходят на первый план. В этой ситуации судьба национальных государств неопределенна. Хотя, по мнению Я. Петерса, современные

государства представляют собой уже определённую форму глобализации. И мир разделен на относительно суверенные территориальные единицы сознательно выстроенного мирового порядка. С этим нельзя не согласиться. Мы живём в период достаточно крупных трансформаций в рамках национальных государств, которые на данный момент являются предметом многочисленных пересмотров не только с позиций территориальных, но и более мягких уязвимых духовных и ценностных факторов. А это уже совсем другая философия, связанная со своеобразием психо-ментальной жизни, воплощающийся в особенностях культуры, ценностей, норм, обычаев, традиций и т.д. Таким образом, не следует рассматривать глобализацию как некое аморфное явление. Реальность такова, что государства теперь сами встроены в глобализационный процесс. И негативной стороной глобализации на данный момент является постепенный уход власти от ответственности. Глобальная элита не несет того груза ответственности перед населением стран, которую традиционно в той или иной степени берет на себя любое государство. Глобальные элиты могут игнорировать возникающие экологические и социальные проблемы, не думать о судьбе социально незащищенных людей. Поэтому с этой стороны глобализация — явление крайне противоречивое. Она не только соединяет людей, но и разъединяет их все более по интеллектуальному, имущественному и финансовому положению. Однако надо признать и то, что внутриобщественные глобальные проблемы связаны с неудовлетворительной организацией самого общества. Они могут быть решены при условии устранения внутренних противоречий самой человеческой цивилизации [3. С. 302]. А возможно и при устранении противоречий самой человеческой природы. В противном же случае возможна тотальная социальная деградация, утрата публичных пространств: удаленность мест проживания определённых категорий населения от глобальных центров. В итоге это лишит многих возможности самим участвовать в выработке каких-то социальных парадигм. Они станут пассивными потребителями готовых философских парадигм и смысловых значений. Возможно, пропасть между богатыми и бедными будет всё

более расти. А система, не дающая никакой надежды и не поддерживающая проигравших, будет толкать обездоленные массы на совершение деструктивных поступков, продиктованных в большинстве отчаянием и безысходностью. Это чревато в будущем большими социальными катаклизмами, которые в современных условиях страшно даже представить. Но, несмотря на все это глобализация представляет собой факт современного существования. И она не может быть плохой или хорошей. Роль современных государств в процессе глобализации крайне неоднородна и неравномерна. Мощь одних государств только увеличивается благодаря глобализации, в то время как для других она выступает как некий ослабляющий фактор. Например, некоторые государства Восточной Азии сумели привлечь инвестиции в экономику и в то же время создали некие механизмы для её удержания и дальнейшей аккумуляции. Такая модель позволяет последовательно противостоять разрушительному для государства глобализационному воздействию, которое в других случаях вызывает разлад в национальной экономике. Нельзя исключать и то, что процесс постепенной региональной интеграции в перспективе станет основной составляющей общемирового процесса глобализации [8. С. 12]. Представление, согласно которому единственное отличие глобализации конца XX в. состоит в масштабах экспансии и в уровне проникновения в корне неверно. Территориальная экспансия в 19 и в 1 половине 20 века носила в основном открыто конфронтационный характер. Это и объяснимо. Мир в 19 и 20 веках активно перестраивался в сторону еще большей глобализации. Национальные государства служили неким активным инструментом возведения архитектуры всеобщей глобализации. Сначала это проявлялось в глобальном развитии капитализма и прежде всего колониальной системы, основанной на вывозе сырья и капиталов. В настоящее же время глобализация постепенно теряет черты активной территориальной экспансии, приобретая все больше информационный и культурный характер. Перевод конфликтов из сферы силовой конфронтации в плоскость политических переговоров на основе международного права — насущная задача

укрепления не только региональной, но и глобальной безопасности [7. С. 12]. Территориальные пространства между обществами, культурами становятся все более расплывчатыми и неопределенными. И пространственно-временные модели идентификации уступают место постпространственным моделям глобального порядка. Глубокий философский смысл заключен в дальнейшем достраивании нового мегапространства. Оно соответственно будет включать в первую очередь интеллектуальные, информационные, коммуникативные ресурсы. Это приведет для каждого включенного в процесс глобализации государства к утрате способности полного контроля над своим внутренним пространством, нарастанию внешней проницаемости в духовно-культурное поле. Произойдет постепенное изменение самой структуры общества. Уже сейчас на мировой арене все более активно действуют нетрадиционные акторы: ТНК, СМИ, группы давления, неправительственные организации и.т.д. Эти структуры крайне многочисленны, разнородны, их влияние неоднозначно и порой трудно «просчитываемо»[1]. Такое общество возможно будет менее управляемой и будет происходить нарастание бифуркационных процессов. Территориально-идентификационный мировой порядок будет последовательно демонтирован. На смену ей придет сетевая экономика производства и потребления.

Как мы отметили выше в последнее время границы между обществами, культурами и индивидами становятся все более неопределенными. Современные модели пространственно-временных проекций, связывающие идентификацию индивидов с определенной организацией их жизнедеятельности, уступают место постпространственным моделям глобального порядка. Современные этнические, национальные процессы переживают весьма сложный и многогранный трансформационный этап. Внутри этих процессов существует несколько уровней взаимодействий. Поэтому однобоко трактовать и интерпретировать те или иные знаковые события крайне ошибочно и опасно. Это может привести к непредсказуемым и нежелательным последствиям. Тем более что мы живём в период достаточно крупных трансформаций

VII научно-практическая конференция с международным участием

в рамках национальных государств, которые на данный момент являются предметом многочисленных пересмотров не только с позиций территориальных, но и более мягких уязвимых духовных и ценностных факторов. А это уже другой более сложный уровень, связанный со своеобразным складом психо-ментальной жизни, воплощающийся в особенностях культуры, ценностей, норм, обычаев, традиций и т.д. Т.е. национально-этнический фактор внутри крупных государств на данный момент переживает очень сложный этап адаптации к современным реалиям во всех сферах жизни человека. Эти процессы мы наблюдаем практически во всех уголках земного шара, вне зависимости от качества жизни полиэтнических государств. Чем же это вызвано? В эпоху постмодерна современные государства отказались от любых идеологий на официальном уровне. Идеология на уровне индивидуальном допускается. Правда, в некоем усеченном варианте. Т.е. современный человек вынужден в большинстве случаев скрывать свои воззрения и симпатии, которые в свою очередь могут также много раз меняться. Современный человек как элементарная составляющая общества лишён неких каркасных нравственно-смысловых установок в силу аморфности самого общества и соответственно слабой спаянности самих членов общества. Поэтому человек одновременно вынужден входить в несколько слабо связанных между собой групп и буквально разрываться на части проецируя ту или другую поведенческую модель. От всего этого человек психологически устаёт. Самым стабильным, в этом случае, являются традиции и ценности родной этнической культуры, в которой человек получает наибольшее количество чувства защищённости и адаптации. Рост этнического самосознания в постиндустриальную эпоху объясняется, кроме всего прочего, потребностями людей в преодолении отчуждения, характерного для современного общества массовой культуры, потребительских ценностей и прагматизма. Именно этническая культура способна поддержать и мотивировать людей в стремлении к равенству, достоинству, добру и справедливости. Этим можно объяснить и наступивший по всему миру «взрыв этничности». Хотелось бы еще отметить общую когнитивную

значимость теории множественности миров. Как было отмечено выше человек вынужден иметь несколько идентичностей. А по выражению некоторых ученых — антиидентичностей [10. С. 113]. Т.е. в этом случае человек вынужден держиваться абсолютно чуждых ему идентичностей. Это, несомненно, вызывает определённый дискомфорт, а в некоторых случаях даже психологические отклонения хронического или временного характера [4]. Множественность идентичности в современном глобализированном мире позволяет по-новому взглянуть и объяснить саму природу завлечения человека в другой мир [5. С. 103]. В этой связи интересным является теория множественности миров философа Д. Льюиса. Он мыслит другие миры как где-то существующие реальности. По мнению Д. Льюиса обманчивый мир вполне конкретен и действует по тем же законам, что и мир исходный [10. С. 5]. Однако критики Д. Льюиса в частности философ Ч.Чинара утверждает, что теория множественности миров противоречит здравому смыслу. Так как данная теория может преподноситься лишь метафорически или поэтически, а не с научной уверенностью. Но в любом случае теория множественности миров может служить методологической базой для анализа дискурса. В нашем же случае исходный мир является базовой идентичностью. В современном глобализированном мире человек очень часто теряет базовую идентичность. И он в постоянном поиске постоянно исчезающей среди других псевдоидентичностей той самой базовой идентичности. Мы можем лишь предположить, что базовая идентичность может скрываться в традициях и ценностях родной этнической культуры. Это суждение не противоречит основной методологии научных изысканий[6. С. 5].

Проблема идентичности в современном мире кроется еще во фрагментаризации и расщеплении той самой базовой идентичности. К примеру, этническая идентичность человека в современном мире теряется на фоне интенсивных процессов смешения и наложения культур. Это создаёт определенные риски в вопросах обеспечения безопасности самого государства и общества. Поэтому необходимо регулярно диагностировать ситуацию в сфере общественных отношений.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

Мы же завершая, можем сказать лишь одно. Множественность идентичностей дезориентируют и дезорганизуют современные общества с его многочисленными группами в плане нравственно-смысловых установок и идеологических аксиом, а это в свою очередь чревато общественными потрясениями и катаклизмами уже в планетарном масштабе. Потребуется не один десяток лет для оптимизации и упорядочивания самих морально-смысловых категорий для тех или иных обществ, больших и малых групп разных субкультур или даже определённых страт. Но не будем забегать вперед. Благо человечеству отведено некоторое время для осмысления и осознания своего места в стремительно меняющемся мире.

Список литературы

1. Беляев С.А. Международная безопасность в условиях глобальной информационной революции // Электронный ресурс. URL: <http://www.globalaffairs.ru>
2. Глобализация как тенденция социального развития // Электронный ресурс. URL: <http://studentu-vuza.ru>
3. Корниенко О.В. Международная экономика: Учебник для студентов высших учебных заведений. Ростов н/Д: Феникс, 2008.
4. Множественная личность. Наука // Электронный ресурс. URL: [http:// http://ru.science.wikia.com](http://ru.science.wikia.com).
5. Плотникова С.Н. Неискренний дискурс. Иркутск: ИГЛУ, 2000.
6. Поппер, К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М: АСТ, 2004.
7. Подберезкин А., Булатов Ю. Россия в глобальном мире: некоторые теоретические аспекты исследования // Электронный ресурс. URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/>
8. Торопыгин А.В. Экономическая глобализация и проблемы национальной и международной безопасности // Проблемы современной экономики. 2006. №1.
9. Фомишин С.В. Международные экономические отношения. М.: Юркнига, 2004.
10. Этносемиотика ценностных смыслов: коллективная монография. Иркутск: ИГЛУ, 2008.

**DENTITY IN THE LIGHT OF THE GLOBAL
TRANSFORMATION OF SOCIETY**

Gaffarov I. Z., candidate of history, teaching assistant, Kazan Federal University, Russia, Kazan, e-mail: ildarg67@gmail.com

Abstract: This paper considers the problem of identity through the prism of the fundamental shifts taking place in society. This problem causes the appeal to philosophical discourse and historical practice. Certain points of contact to identify common characteristic features of the development of modern societies.

Keywords: transformation, unification, philosophical discourse, globalization, historical practice, bifurcation.

СВОБОДНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ СПОРТА В СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

УДК 316.334:796.01(045)

Дерябин Максим Леонидович

кандидат философских наук,

научный сотрудник

Удмуртского филиала

Института философии и права УрО РАН

Россия, Ижевск

E-mail: dml15@yandex.ru

В статье рассматривается процесс самоопределения социальной реальности в свободном конструировании собственного тела в пространстве спорта. Аграмматические сообщения тела как избыток грамматического дискурса социального необходимо обнаруживают социальное тело в конкретности бытия, или со-бытия бытия. Произвольная организация тела как последовательность аграмматических сообщений в спортивном пространстве предъявляют социальному смыслу, схватывание и выражение которых невозможно посредством грамматических социальных дискурсов.

Ключевые слова: спорт, тело, социальная реальность, дискурс, спортивный вызов

Современный спорт является одной из самых актуальных социальных практик. Большое количество работ о спорте указывает на множественные попытки осмысления спорта с различных позиций: философии, журналистики, экономики, права, политики и др. Все эти дискурсы разрывают бытие спорта на несовместимые в смысловом поле части. Каждая артикуляция спорта конкретным дискурсом претендует на доминирующую позицию в социальной понимании бытия спорта.

Современное общество характеризуется текучестью и виртуализацией социальных смыслов в знаковом пространстве. Обнаружение и усвоение обществом смыслов затрудняется в связи с принципиальным «перекосом» в сторону предельной субъективации как чистой игры означающих. Идеализированные самонаправленные дискурсы (аутопоэтические) [3, 6, 7] предлагают социальному имена для самоотожествления. Движение смыслов спровоцировано знаковым пространством. Таким образом, из плана выражения пропадает вещь как она есть на самом деле. Пропадает из плана выражения и тело человека как необходимое условие человеческого существования. Констатируется «не-хватка» тела. Тело человека становится «непристойным» [1] и невыразимым.

В социальном как дискурсивном не остается места телу человека исключенного, которое не может самостоятельно предъявлять свои смыслы в существующих дискурсивных практиках. Парадоксальное состояние тела человека *homo sacer* предъявляет человека как не принадлежащего дискурсу, не принадлежащего знаковому пространству. Оно сообщается только свойственным человеческому телу способом — сообщением тела. Единственное, что оно может о себе сообщить *homo sacer*, он может сообщить своим собственным телом, находясь в определенном пространстве, занимая определенное место.

Существование человека произвольно, поскольку я обнаруживает себя уже-существующим в пространстве социального. Произвольное существование конкретного человека, его тела обусловлено только существованием рода. Тело человека сообщает о его существовании через произвольное сообщение тела. Человек как при-родное существо не контролирует собственное существование, поэтому его тело сообщает при-родные смыслы человека.

Социальное организует тела в определенный порядок через оперирование телами, конструирование их в определенную конфигурацию. Тем самым в природном сообщении тела появляется социальный синтаксис, который позволяет природному сообщению тела встроиться в текст социально-

го. То есть социальное или символическое тело это средство приспособления человека к природному существованию. Это не личное сообщение тела, произвольное сообщение начинает структурироваться социальными нормами, социальным синтаксисом.

Встраивание тела в социальную дискурсивность приводит к переписыванию тела социальным. Таким образом, оно становится предъяснением социального, средством, поверхностью для проявления социального. Тело, являясь предъяснением природного, одновременно становится объективированным предъяснением социального, или символическим телом.

В современном состоянии тело человека оказывается за пределами дискурсивности, за пределами социальной реальности [5, 9]. Сообщая произвольные сообщения, тело общается природные смыслы, смыслы рода, не обнаруживая собственных смыслов. Присвоение тела человека производится социальным путем переписывания его знаками социального. Тело человека как природное сообщение выводится за границы языка, высказывания. Оно забывается или некоторым образом оказывается за-бытым в языке, оказывается за-бытием языка.

Обнаружение природного сообщения тела в социальном возможно в специализированном и синтезированном пространстве, где сообщения тела оказываются свободными от тотальных дискурсивных практик. В социальном необходимо образуется пространство, в котором фиксируется нехватка языка, социального дискурса. Таким жестко структурированным, а от того опустошенным в смысловом плане пространством становится пространство спортивного состязания. Легкоатлетический круг длиной 400 метров — это всегда атлетический круг длиной 400 метров. Статичные социальные смыслы предоставляют возможность раскрыться природным сообщениям тела человека.

Попытки объяснить большую популярность спорта и его смыслы предпринимает Э. Эдгар в работе «Sport and Philosophy». Э. Эдгар [8] определяет спорт как сконструированный физический вызов самому себе, в котором мы можем

проиграть, на который мы можем не ответить. Эдгар говорит о том, что появление спорта вызвано некоторой социальной необходимостью, поскольку определенные смыслы бытия не могут быть выражены имеющимися коммуникативными средствами. В предельном случае языком философии и образами искусства. Спорт как некий способ говорения бытия о самом себе, или говорении о бытии отличный от способов предъявления смыслов бытия в искусстве и философии.

Поток социальной субъективности стремиться к самоопределению [2]. Спорт появляется только потому, что в потоке субъективности появляются некоторые идеи которые могут быть выражены только посредством тела человека, самоопределяющегося в пространстве спорта, в процессе спортивного соревнования.

Спорт выражает некое состояние социальной субъективности в пространстве спортивного соревнования. Необходимо средство, которое позволит обнаружить предъявленные смыслы, избежав подмены смыслами других социальных дискурсов. Философия спорта использует средства философии для предъявления смыслов спорта. Необходимо пользоваться метафорами, производимыми самим пространством спорта, чтобы избежать идеологизации социального феномена спорта при помощи уже-существующей философской позиции, доктрины.

Философское мышление — самонаправленная деятельность, целенаправленность без внешней цели. Мышление, движение мышления выписывает мое мыслимое Я, конструируя Я структурах мышления. Обнаружение Я как самое себя. Существование языка является необходимым для проявления свободы самоопределения я в конструктах мышления.

Необходимым условием обнаружения самого себя является физическое тело человека. Я-мыслимое обнаруживает существование собственного тела как произвольное существование через определенные грамматические сообщения [4] этого тела.

Спорт представляет собой особое конструированное пространство. Человек в этом условном пространстве бросает

VIII научно-практическая конференция с международным участием

вызов самому себе. Казалось бы, это определенная структура соревнования, которая заставляет меня действовать по определенным правилам, по правилам спорта (социального). Но в этих правилах, как бы в языке спорта (в его грамматической предьявленности до момента со-бытия спорта, в котором обнаруживается бытие социального) остается некий зазор, который как и в языке позволяет телу осуществляться характерным только для него способом предьявления.

Например, в футболе основная цель — забить мяч в ворота. Рамки заданы правилами, определена внутри-положенная цель. Траектория движения тела в этом сконструированном пространстве, последовательность движений не определена. При условии нахождения в этом пространстве, тело оказывается свободным в проведении этой черты, в обнаружении самого себя. Поскольку спортивное пространство структурировано, здесь человеческое тело, принимая этот физический вызов, получает возможность свободного самоконструирования в этих пределах. Спортивное пространство предоставляет свободу конструирования. Человек самоопределяется в спортивном пространстве посредством собственного тела.

Обращаясь к концепции Д. Капера [5, 9], можно говорить о том, что в данном случае происходит объединение процесса мышления и тела. Осмысливая и понимая спорт как конструированный вызов самому себе, Я осознает условность этого вызова. Тем не менее, оно пытается выполнить его, достигнуть внутри-положенной цели. Я ставит перед собой особый физический вызов, принимает этот вызов своим собственным телом, осуществляет и отвечает на него. Таким образом, конструирование и принятие вызова собственному телу является обнаружением социального в процессе мышления Я. Этот вызов направлен ко внутреннему человека, его природному. Это природное сообщение отвечает на сконструированный вызов социального, выраженный в моем мышлении. Этот вызов направлен на обнаружение с одной стороны, конкретного тела Я, с другой стороны, всех природных смыслов, которые сосредоточены в теле человека. Я отвечает на этот вызов не символическими структурами со-

циального, а а-грамматическими сообщениями при-родного существования, тем самым обнаруживая полноту собственного бытия как человека, полнота события бытия человека. В начале мы указывали на не-хватку тела, его не высказанность. Конструированный вызов собственному телу, как вы-зов или зов к природному необходимо реализуется в проявлении нашего тела. Мы не только осознаем его, то есть принимаем сообщения грамматически, но и отвечаем на него аграмматически, тем самым, дополняя свое бытие до целого. Обнаруживаем целостное бытие через соединение индивидуального мышления и тела человека как тела рода, или смыслов рода, природы.

Итак, спорт понимается как некое специфическое социальное пространство, в котором Я осуществляет физическую деятельность как ответ на сконструированный социальным вызов собственному телу. Этот вызов формулируется в точке Я, находящейся в потоке субъективности, в момент когда Я обнаруживает не-хватку собственного тела как не-хватку непроизвольного сообщения тела о природном или роде. Произвольная организация тела как последовательность аграмматических сообщений тела в спортивном пространстве предъявляют социальному смыслу, схватывание и выражение которых невозможно посредством грамматических социальных дискурсов. Аграмматический дискурс тела в спорте оказывается избыточным по отношению к грамматической организации смыслов социального. Этот сконструированный мышлением и воплощенный в аграмматическом тексте избыток социального позволяет ему обнаружить свое собственное тело в конкретности, в конкретный момент совершающегося бытия, или со-бытия бытия.

Список литературы

1. Агамбен Дж.(2011) *Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Изд-во «Европа», 2011.

VII научно-практическая конференция с международным участием

2. Бушмакина О. Н. Со-бытие социального в структурах сообщения // Вестник Удмуртского университета. 2007. № 3. С. 163-170.
3. Дерябин М.Л. Референция вещи в структурах рекламного сообщения // Гуманизация образования. 2008. № 5. С. 82-89.
4. Дерябин М.Л. Тело как а-грамматическое сообщение// Философия и культура. 2015. №7. С. 1008-1016 DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.12454/
5. Кампер Д. Тело, знание, голос и след. // ХОРА. 2009. № 1 (7) Электронный ресурс. URL: <http://www.jkhora.narod.ru/2009-01-04.pdf> (дата обращения 02.06.2014).
6. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос. Вып. 1. М., Прогресс, 1991. – С. 194-216.
7. Луман Н. Теория общества // Теория общества: сб. статей. М., 1999. С.196-235.
8. Edgar A. Sport and Philosophy// Sport, Ethics and Philosophy. 2013. 7:1, p.10-29, DOI: 10.1080/17511321.2013.761882
9. 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.

NEED OF SPORT IN SOCIAL REALITY

Deryzbin M.L., candidate of philosophy, associate professor, researcher, Udmurt branch of Institute of Philosophy and Law (Ural Branch of The Russian Academy of Sciences), Russia, Izhevsk, e-mail: dml15@yandex.ru

Abstract: the article presents the social reality self-determination process as free designing of its own body in sports space. Nongrammatic body message as excess of grammatical discourse of social reveal body in a particular social being, or in co-existence. The voluntary organization of the body as nongrammatic message series in sports space imposes social meaning, the expression of which is impossible by the grammar social discourse.

Keywords: sport, body, social reality, discourse, sport challenge

ЯЗЫК КАК ПОЛЕ СУБЪЕКТНЫХ ИНВЕРСИЙ

УДК 130.3

Довгаленко Наталья Владимировна

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии

ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный

технический университет имени Ю.А.Гагарина»

Россия, г. Саратов

E-mail: dovgal30@ Rambler.ru

В статье исследуется философская проблема субъекта, для которого язык предоставляет онтологическую возможность собственного фиксирования, определения. Рассматриваемый как знак культуры субъект раскрывается в трёх отношениях: символическом, парадигматическом, синтагматическом. Символическое выражает неисчерпаемую, бесконечную возможность выбора себя; парадигматическое фиксирует субъекта в границах запрашиваемого смысла; синтагматическое привязывает к актуальности, другим знакам культуры. В метаморфозах данных отношений определяется онтологический топос субъекта в современности.

Ключевые слова: субъект, язык, символическое отношение, парадигматическое отношение, синтагматическое отношение.

Время субъекта неумолимо уходит. Об этом говорят инверсии сознания, связанные со стремлением покинуть поле актуального смысла: создание визу-ально-виртуальных миров, погружение в психологические и языковые практики трансгрессии, нарастание мифологизации науки. В данной статье мы попытаемся представить язык как коммуникативную, знаково-символическую систему, которая, несет в себе первичную задачу выставить, зафиксировать, означить субъекта в его практиках проживания, действия, общения, социализации и пр. Комплексное размышление о субъекте в дан-

ном посыле не случайно, ибо раскрыть его генеалогию по-другому невозможно. Язык предстает сегодня не просто внешним «полем» его игры, но способом его самовыражения или как отмечает Р. Барт, продвигая свою мысль немного дальше «институализацией субъективности» [1. С. 125]. Из западно-европейского проекта исследования языка выпадает русская философская мысль, опирающаяся на религиозные основы имяславия, семиотику и лингвистику русской школы и пр. Тем не менее, мы не оставим и ее общей направленности, которая не восприняла идею центрального положения субъекта, и осталась на основаниях утверждения: «человек тайна для самого себя» [2. С. 286].

Язык как центр притяжения западной философской мысли в XX в., проблема не случайная. Она возникает в связи с выявлением субъекта, для которого он становится полем идеации, претворения, выражения и фиксирования духовных трансформаций. Язык становится кентаврической формой культуры, и приковывает пристальное внимание через деятельные практики: производственную, художественную, научнотехническую, практику институализации, коммуникации. Тем не менее, невозможно игнорировать поле иных парадигм языка, если даже вопрос поставлен лишь в границах доминирования субъекта. 1. Язык как особый «регион бытия». 2. Язык как коммуникативная система, социально, исторически представленная в способах сохранения, передачи, трансформации смыслов. 3. Язык как знаково-символическая структура, содержащая наслоения, нарративы, выраженные в культурных фактах и артефактах.

Иллюзия современного сознания состоит в том, что оно вроде бы все установило о природе знака, который предстал «застывшей» формой языка, «отсылком», носителем, структурных брожений внутри него. Однако сложность заключается в том, что он есть не только, и не столько форма указания, но и форма выражения. «Чистое выражение будет чистой адекватной интуицией (духом, *phusis*, жизнью, волей) акта означения..., который оживляет речь, чьим содержанием является настоящее» [3. С. 57]. За знаком стоит мощное, сдерживаемое принуждение, бурление языка, его «гул», то

нарастающий, то стихающий. Он не только «отсыл», отстраняюще-отчуждающая реконструкция, но и выражение данной стихийности смысла. «Знак выступает как бы отсроченным присутствием» [3. С. 178].

Субъект, выступающий как знак современной культуры, вовлечен в три типа «отсроченных» отношений, сопровождающих саму его (знака) природу. Прежде всего, символический тип. Он вводит первые ограничения в существо человеческого начала, хорошо схваченные «зеркальной» онтологией Платона. Субъект предстает «слепком» души — сложнейшей категории, посредством которой еще к греко-римской философской мысли был впервые зафиксирован и определен человек. «...Сила души не может прекратиться, ибо а) тогда ничего не было бы, кроме вечности, и не было бы различия в едином...» [4. С. 354-55]. Античная мысль не приемлет категорию «я», Плотин употребляет «мы», не отделяя человеческую природу от божественной в возможности «быть» лишь через событие отражения в высшей сущности.

Субъект остается обличенным, зафиксированным, отрефлексированным остатком души, намекающим на ее бесконечность. Тем не менее, представляющим самодостаточно, активно-деятельно. Субъект как знак выражает себя. Когда Ж. Деррида отмечает, что чистое выражение возможно вне коммуникации [3. С. 53-54], то, имеет в виду горизонтальный тип коммуникаций, тогда как само выражение перенасыщено смыслом. Внутренний монолог не употребляет указаний, он дан непосредственно как «живой опыт».

Субъект как знак-символ всегда отсрочено намекает на содержательную возможность тайны, прикосновение к тайне. Об этом ясно говорят религиозные интенции сознания, за счет этого устанавливающие местоположение человека в центре мира. Символически это выражается в вертикальности. «...Вертикальная связь создает впечатление уединенности символа — символ одиноко высится в мире... ему свойственная неистощимость...» [1. С. 221] Вертикальность субъекта позволяет ему совершать выбор в бесконечном переплетении «означаемых». Но не это является преимуществом. Преимущество, это расположение в возможности выхода за

VIII научно-практическая конференция с международным участием

природу субъектного горизонта, возможности заглянуть в пучину «невывыказываемого».

Символическая вертикальность субъекта является центром интереса для различных религиозных интерпретаций. Она есть и уход от плоского животного естества. «Вертикальное положение было, можно сказать, противоестественным, т.е. человек в нём противопоставил себя природе» [5. С.14]. Но, вместе с тем, и прорыв к новым измерениям бытия. «Из всех животных одному человеку дал Он прямое положение тела, что бы по самому наружному виду мог ты разуметь, что жизнь твоя ведет начало свыше» [6. С. 257]. В вертикальности проявляется не столько «отсыл», сколько самовыражение, самовыставление субъекта особым образом. Подлинно человеческое действие способствует этому: свобода. «Человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и порабощает естественной необходимостью» [7. С. 204]. Однако в этом образе человек не противопоставляется всему природному, напротив, он свободно собирает его в единое целое, достигая в этом собственного понимания.

Парадигматическое проявление субъекта как знака вовлекает его в бесконечные системные связи. В данных отношениях «субъект» становится настоящим мыслительным конструктом, в том самом качестве, в каком его, например, трактует современная философия («субъект культуры», «субъект познания», «смерть субъекта» и пр.). Парадигматическое соединение первичных значений, с последующим наделением смыслом становится структурой. Субъект, прежде всего, выстраивает ее концептуальное поле через связь с «объектом». Все запрашиваемые из данного поля смыслы узнаваемы: «познание», «истина», «ложь», «язык», и их не так уж и много. Здесь выстраивается полностью ожидаемая картина событий, хотя структурные изменения могут привнести в нее неразбериху. Здесь же наблюдается «отсыл» к непререкаемой объектности, объективности.

Совершенно новое понимание в парадигмальное осмысление субъекта внесла синергетика. «...Именно в контексте синергетики, синергетического подхода такое отнесе-

ние, ...элиминация личностного начала, были бы равнозначными утрате его специфичности именно как синергетического дискурса, который становится именно как топос "личностных встреч" [8]. Субъект здесь трактуется как открытая, сложная система, в которой сущностные характеристики представлены уровнями самоорганизующихся встречающихся и расходящихся энергетических потоков. Их взаимодействие порождает «событие», точку «катастрофы» — качественный переход в новое состояние. Структурные связи с необходимостью связаны с состояниями системы. Язык выступает «полем» фиксирования событийных «перерождений» субъекта и его динамическим проявлением. «Прагматическая философия синергетики артикулируется в ее орудийно-операциональном понимании языка, которое выражается, помимо прочего, в осознании его (языка) незавершенности, незаконченности, открытости метафоричности, т.е. его процессуально-гештальтного характера» [Там же].

В парадигмальном понимании субъект, если сослаться на градацию знаков Ч. Пирса, уподобляется знаку-иконе. Он вовлечен в концептуальные инверсии, и нуждается в присутствии Интрепретанта, смысловой области между знаком и реальностью. Сущность, значение, местоположение субъекта в данном образе нужно устанавливать, объяснять. Он представляет собой запрашиваемую актуальность из определенной области понятий и смыслов. Руководствуясь структурными связями, субъект-икона направляет свой опыт на устойчивость и безопасность системы, под которой он понимает становящееся единство себя и реальности. Здесь велика роль функциональных отношений, динамических связей, начальных условий, окружающей среды. Субъект, тем не менее, больше, чем система, он коммуницирующая единица, в которой важнейшая составляющая фиксируется как код. Код закрепляет правило для всех, «привычку», устанавливает конвенциональные, социальные нормы. Субъекты превращаются в знаки-функции, продуцирующие бесконечное количество миров, с собственными языками, кодами, шифрами и пр. Подлинным понятием является в данной системе понятие «событие», ибо оно фиксирует актуальность, тогда как

сама парадигмальность понимания и интерпретации субъекта лишь проект, интеллигибельное допущение.

Наконец, последняя знаковая инверсия субъекта — синтагматическая, устанавливающая не виртуальные, интеллигибельные, а актуальные связи с вблизи расположенными знаками. Формализация здесь достигает своего предела. Однако и в ней открываются новые стороны. Если субъект-объектные от-ношения получили свое «развитие» на протяжении всего XX в., то субъект-субъектные подпали под пристальное внимание совершенно недавно.

Синтагматические связи вписывают субъекта в «текст» культуры, причем, властно вовлекая и даже принуждая вступать в связи и отношения коммуникативного, системного, формального характера. В свою очередь человек освобождается от привязанности к символически-сакральной структуре и вовлекается в функциональные отношения. «Предмет-знак отныне и не даруется, и не обменивается — он присваивается, удерживается и обрабатывается индивидуальными субъектами в качестве знака, то есть в качестве кодированного различия» [9. С. 56]. В таких знаках, отмечает Ж. Бодрийяр, наблюдается «непрозрачность», в них действует тотальная логика обмена и невозможность разорвать систему кода. Сам субъект становится прежде всего инструментом данных связей и объектом манипуляций. Автономность и различие абсолютизируются, они предстают как движущие силы отношений, т.к. субъект проявляется только через соотношение в «другим» субъектом. Но различие нарастает и внутри самого субъекта. «Быть самим собой присутствующее может лишь тогда, когда от того, что им не является, отделяет интервал...» [3. С. 184].

Все прогрессирующая роль «обладания» в синтагматических отношениях не случайна. Укореняющаяся логика различий проявляется через все более узкие социальные роли, производственные функции, научные темы и пр. Вовлеченный в динамичную сеть различий субъект рискует встать на путь социальной «сингулярности». «Обладание» и есть та стратегия, которая требует от него вовлечения в актуальные связи все большего количества знаков. Однако, данное «об-

ладание» является эфемерным, мнимым. Связывая себя актуальным функциональным присутствием субъект имитирует проживание, смысл, ценность. Современное понятие «потребление», в конечном итоге, есть только внешняя сторона «обладания», за которым скрывается иллюзия «воли».

Однако субъект-субъектные отношения выходят не только на уровень функциональных, формальных отношений. Особое место в них занимает инверсия субъекта, выстраиваемая как «другой», где тип отношений становится диалектическим, диалоговым. «Но мыслю, согласно Декарту – значит сомневаюсь, рефлексирую и, в конечном счете, получаю доступ к самому себе посредством критического интеллектуального автодиалога. Но для меня этот тип автокоммуникации далеко не самый надежный и безупречный именно потому, что в его основе лежит скептицизм, сомнение... Более интересен и существенен диалоговый тип личности, открытой, креативной и ориентированной на доверие к другому, а тем самым предрасположенный к достижению устойчивого интерсубъективного согласия» [8].

Проблема «другого» в философской мысли не такая новая, была успешно реанимирована в философии XX в. Нарастающая логика различия, дробившая существо субъекта, все изощреннее представляла его природу. Удержать ее могло лишь слово, язык. «Посредством слова, — которое, собственно, уже и есть присутствие, созданное из отсутствия, отсутствие само, в тот начальный момент, постоянное воспроизведение которого различил в игре ребенка гений Фрейд, начинает именоваться» [10]. В актуальность вступила инверсия субъекта, полагаемая в отрицании, но через отрицание несшая в себе откровение о «Я». Трудно ответить на вопрос почему данный вид коммуникативной связи стал доминировать, почему сместились точки отсчета субъектной «зримости». Даже дискурс «молчания», вдруг, стал действительно вторгаться в реальность.

Субъект еще необходим культуре. Он несет с собой опыт выражения, «отсыла», но это не значит, что через символическое, парадигматическое и синтагматическое проявления выражает предельно проблему слова, человечности.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

«...Мы ответственны за мир. Мы — то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит — богохульствует он или молится» [7. С. 500]. Святоотеческая, а за ней и русская философия до сих пор видит в слове, языке онтологическое присутствие, в котором различимы и логос, и личность, и исти-на. На этом пути субъектность лишь одна ступень в движении к тайне человека. И какой бы она ни выглядела многогранной, сложной, всеобъемлющей, она не исчерпывает всего практического, социального, личностного претворения. «Посему слово, останавливая легкомыслие сердца и надмение помыслов и как бы некоторую уздою сдерживая непостоянство мысли, дает сию великую и мудрую заповедь, говоря: Внемли себе, не предполагай несуществующего, но располагай настоящим к пользе своей» [6. С.250]. Язык остается более чем структурным образованием, содержащим, конституирующим онтологическое и внутрочеловеческое движение смысла. Выражая генеалогию субъекта, он лишь приближается к тайне благого, полезного, необходимого для человека, до сих пор расположенного во внимании собственной сущности.

Список литературы

1. Барт Р. Нулевая степень письма. М.: Академический проект. 2008. 431 с.
2. Епископ Игнатий (Брянчанинов) Слово о человеке. Богословские труды. Сб. 29. М.: Издание Московской Патриархии. 1989.
3. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб, Алетейя. 1999. 208с.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М.: Искусство. 1980. 766 с.
5. Федоров Н. Ф. Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь. / Сочинения. М.: Раритет. 1994. 416 с.
6. Святитель Василий Великий Избранные творения. М.: Изд-во Сретенско-го монастыря. 2010. 816 с.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Издательство АСТ. 1991.759 с.
8. Аршинов В. И. Событие и смысл в синергетическом измерении. Электронный ресурс. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/Arshinov.htm>
9. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион-Русская книга. 2003. 272 с.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

10. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе // Электронный ресурс. URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/lakan-soder.htm>

LANGUAGE AS FIELD OF INVERSIONS

Dovgalenko N. V., Ph.D., associate professor, department of philosophy, Saratov State University named after Gagarin Y.A., Russia, Saratov, e-mail: dovgal30@rambler.ru

Abstract: In article the philosophical problem of the subject who is capable to fix, define himself through language is considered. As the culture sign the subject reveals in three of its expressions: symbolical, paradigmatic, syntagmatic. The symbolical opens an infinite choice of; the paradigmatic fixes the subject in borders of required sense; the syntagmatic directs to relevance, other signs of culture. These relations define the subject in the present.

Keywords: subject, language, symbolical relation, paradigmatic relation, syntagmatic relation.

**ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ МОДЕЛЕЙ И ТЕХНОЛОГИЙ
СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ
В ОНТОЛОГИЗАЦИИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА
И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ АКСИОЛОГИИ**

УДК 340.327

Зинченко Виктор Викторович

доктор философских наук, главный научный сотрудник
Институт высшего образования
Национальная академия педагогических наук Украины
Украина, г. Киев

Исследуется социально-философский аспект онтологизации антропологической аксиологии в философии образования и педагогике на примере controversialного анализа концепций «позитивного экзистенциализма» и «нового гуманизма».

Ключевые слова: «позитивный экзистенциализм», антропологический подход, «новый гуманизм», социальная философия образования, онтологизация, поведение человека, этика, рациональное обоснование, суждение личности, моральное сознание, ценности, справедливость, социальные институты.

Учитывая общественные, научно-интеллектуальные и образовательные изменения, происшедшие в мире в последние десятилетия, некоторые последователи экзистенциализма попытались реформировать его, связав его идейные установки с конкретно-научными и прикладными методиками (в первую очередь, в сфере педагогики и социальной философии образования/воспитания) с тем, чтобы найти более гибкие средства воздействия на личность, повышения ее общественной активности.

Так, в европейских странах и США возникли различные варианты «реформированного экзистенциализма», среди

которых значительное место занимает *«позитивный экзистенциализм»* немецкого философа О. Ф. Больнова. Ядром его педагогического учения служит концепция нравственно-го воспитания.

О. Ф. Больнов убежден в том, что только экзистенциализм дает человеку возможность осмыслить свое назначение в мире, прийти к подлинному бытию. Но при этом он считает необходимым существенно изменить его доктрину, пытаясь найти с помощью ее основополагающих принципов пути решения одной из самых важных задач, вставшей перед прогрессивными деятелями культуры послевоенной Германии (ФРГ), — денацификации сознания немецкого народа, воспитания таких идеалов, которые помогли бы утвердить доверие людей к новым формам жизни, пришедшим на смену фашизму [11. С. 30]. «Какой бы тяжелой и даже ужасной ни была новая действительность, но это была все же действительность; это все же вновь была истинная жизнь, победоносно пробивающая себе дорогу сквозь все утраты»[5. С. 5]. Стремясь установить подлинно человеческие отношения между людьми, воспитать новые идеалы, он имеет в виду укрепление сложившегося после второй мировой войны в ФРГ общественного порядка. Однако нельзя умалять значение самой идеи, отстаиваемой Больновом, о необходимости предотвратить распад нравственных устоев общества, о защите общечеловеческих ценностей.

В своих беседах с молодыми философами из Бохумского университета Больнов отметил, что с первых шагов его научной деятельности его больше всего интересовали проблемы истории педагогики и психологии, и тогда же он приступил к разработке философской педагогики. Он автор свыше 30 монографий, более 250 статей, значительная часть которых посвящена этим проблемам. Он известен за пределами ФРГ — во Франции, в Англии, США, Латинской Америке, Японии (где особенно много переведено его работ). Японский философ и педагог Т. Морита писал, что «благодаря связям с Больновом в Японии улучшилось понимание двух культур... в Японии имеется целый ряд его последователей»[14. С. 627]. Говоря о своей философской позиции,

VII научно-практическая конференция с международным участием

Больнов подчеркивает, что с самого начала его волновала проблема преодоления и развития экзистенциализма, вылившаяся в стремление найти новые условия, необходимые для разумной человеческой жизни и для воспитания новых добродетелей, меняющих отношение человека к миру.

Как и многие другие прогрессивные западногерманские деятели, Больнов ставил перед собой задачу с учетом условий послевоенного развития западноевропейских стран, прежде всего ФРГ, разработать способы утверждения у индивида новой ценностной ориентации в противовес недавнему его подавлению тоталитарным фашистским государством. Однако этот противовес Больнов ищет не в борьбе за достоинство человека и новые социальные условия, а в неких присущих ему свойствах природы, позволяющих «спрятаться» от бурь века. Не случайно, что саму проблему Больнов обозначил как поиски *«нового убежища»*. Правда, позже он признал этот термин неудачным, вызывавшим самые различные толкования.

Как и представители классического экзистенциализма, Больнов считает главным условием проявления подлинной сущности человека наличие ситуации выбора. Но в отличие от экзистенциалистов он не утверждает, что любой выбор есть высшая форма человеческой жизни и что характер выбора, его назначение проявляются только в кризисных ситуациях. С его точки зрения, это лишь момент существования личности, характеризующийся резким обострением всех факторов ее жизни, нарушением ее нормального течения. Поэтому человек в подобных условиях лишен возможности продумать характер своих поступков, он находится в состоянии крайнего напряжения, ощущения безнадежности своего бытия, требующих от него постоянной решимости, которая при отсутствии для этого реальных условий, как правило, вырождается «в ложную и роковую героизацию, как источник экзистенциального напряжения»[3. С. 48]. Такого рода героизация, считает Больнов, легко может стать слепым фанатизмом, в котором нуждается тоталитарное государство. Выбор человека, полагает он, должен быть «ясным», сознательным, с тем чтобы человек мог проявить свою активность

в конкретной ситуации, которую он способен изменить. Лишь в этом случае выбор становится высокой нравственной добродетелью, и его суть проявляется в стремлении человека выйти из кризисной ситуации окрепшим и включиться в нормально текущую жизнь. Только этим путем человек достигает новой ступени духовной зрелости.

Согласно Больнову, подлинный выбор осуществляется не в рамках кризисной ситуации, а в условиях повседневного бытия, для характеристики которого он вводит категорию *«положение» (Lage)*, которое в определенные моменты обостряется и ставит человека перед необходимостью выбора. Этот выбор, однако, не требует решительных действий, способных изменить положение человека в мире. Наоборот, отношение человека к повседневному бытию характеризуется доверием, что выражает и фундаментальное отношение его к миру. Следовательно, разумная человеческая жизнь требует не решимости, не героизма, а доверия. Больнов прав, возражая против тезиса экзистенциализма о том, что выбор человека не соотносится с реальными условиями. Однако мы видим, что он принципиально против той линии поведения, которая связана со стремлением человека изменить свое положение с помощью решительных действий. Такое поведение, по его мнению, нарушает *«бытие-в-спокойствии»*, которое он расценивает как «добродетель самого высокого порядка» [3. С. 50], ибо оно соответствует природе человека. Иначе говоря, преодоление отчуждения личности, ее тревоги, страха требует, согласно Больнову, воспитания спокойного доверия к миру, то есть доверия к условиям того общественного порядка, в котором она живет. Оказывается, не сам по себе мир, его социальная сущность важны для положения, мироощущения личности, а лишь ее позиция в мире. Этими утверждениями Больнов стремится преодолеть крайности экзистенциализма: с одной стороны, его критические, бунтарские мотивы, с другой — его пессимизм, положение о неустроенности, заброшенности и безысходности личности в мире.

Для воспитания нового мироощущения человека Больнов считает необходимым изменить этическую направлен-

ность экзистенциализма, содержание тех фундаментальных добродетелей, которыми он наделяет *экзистенцию* (*бытие человека*). Именно этика классического экзистенциализма, с его точки зрения, определила его неспособность реализовать задуманный им план формирования активной личности. Но это не значит, что Больнов вообще отмечает указанную этику, не признает важности целого ряда ее положений, отражавших конкретные условия определенной эпохи. Он высоко оценивает такие этические категории экзистенциализма, как выбор, решимость и включенность в действие, выражающие три различных аспекта его нравственной позиции.

Особое значение Больнов придает положению экзистенциалистов об абсолютном характере включенности человека в действие, о том, что его выбор является необусловленным и опирается лишь на собственные его силы, на стремление решительно отказаться от неподлинных условий существования. Конечно, в этом выражается моральность личности. Но вместе с тем, считает Больнов, этого недостаточно для понимания ее поведения, для воспитания ее активности. Внимание только к внутреннему миру личности чревато непониманием необходимых реальных условий ее действий. А это оборачивается авантюризмом, безответственностью и в конечном счете аморализмом. Поэтому тезис *классического экзистенциализма* об абсолютной необусловленности выбора не может быть положен в основу поведения человека, способного вывести его из состояния неподлинности.

Основу для нравственного, подлинно человеческого поведения он усматривает в простых нормах нравственности, которые остаются неизменными, как бы ни различались между собой этические системы. Именно возрождение простых норм нравственности способно, по его мнению, предотвратить угрозу распада нравственных устоев. «Одна из первых и необходимых задач, которую поставила перед нами современная ситуация, состоит в осознании простых добродетелей, которые во всех этических и политических системах составляют необходимое основание человеческой жизни»[2. С.9]. Это положение Больнова высоко ценится многими буржуазными философами и педагогами Запада. Немецкий фи-

лософ Э.Шютц подчеркивает важность для развития педагогики идеи Больнова о возможности воспитания добродетелей, способствующих развенчанию установки классического экзистенциализма (все еще разделяемой определенными теоретиками воспитания), что ядро личности (ее экзистенция) не поддается воспитанию.

Задачу воспитания экзистенции, считает Больнов, призвана решить философская, или антропологическая, педагогика, которая должна опираться не только на психологию, но на социологию и другие науки о человеке. И тем самым педагогика, пишет он, «станет всеохватывающей педагогической антропологией»[6. С. 176].

Антропология дает представление о человеке, определяющее те добродетели, которые должны быть у него сформированы. Однако этот тезис у Больнова претерпевает ряд изменений. Более того, он приходит к выводу, что *философская антропология* не в состоянии дать обобщенное понятие человека, и даже формулирует положение об изменчивости представлений о человеке в зависимости от эпохи. Но идея исторического подхода к анализу понятия личности не находит у него развернутого решения. К тому же он отрицает методологическое значение для теории воспитания самого философского понятия сущности человека. «Вопрос о сущности человека вообще мне кажется лишенным смысла»[7. С. 45].

Тем не менее *антропологический подход* к вопросам воспитания остается для Больнова определяющим. Он подчеркивает, что в педагогике важно использовать эмпирические данные, если она не хочет быть бесплодной. Но эти данные нуждаются в определенном способе рассмотрения, который дает антропология и феноменология. «Антропологический способ рассмотрения должен в педагогике начинаться заново каждый раз, когда получен новый результат эмпирических исследований и нужно ставить вопрос, какие последствия вытекают из этих данных для общего понимания человека, особенно для его воспитания. В свою очередь, данные эмпирических исследований носили бы некритический характер, если бы они не нуждались в основательном философско-феноменологическом разъяснении» [Там же. С. 83].

VIII научно-практическая конференция с международным участием

Наряду с этим Больнов полагает, что в своем учении о добродетелях педагогика должна исходить из герменевтики как единственного метода толкования тех данных, которые лежат в их основе, и определения смыслового значения воспитания. О.Ф.Больнов, как мы видим, ставит важную для любой эпохи задачу — формирование добродетелей, составляющих необходимый элемент моральной структуры личности.

Гуманизм как принцип систем образования и воспитания разделяется сторонниками различных педагогических и философских школ. Вот почему концепция образования и воспитания, именуемая в современной западной философии образованием *«новым гуманизмом»*, объединяет представителей философии, педагогики и этики, лингвистического анализа, психологов школы Ж. Пиаже и его современных последователей, ряд социологов и др. Главное внимание сторонники этой концепции в философии образования и воспитания уделяют обоснованию цели нравственного развития, его методов и средств. Причем, в отличие от концепции *прагматизма*, представители «нового гуманизма» (П. Хёрст, Дж. Вильсон, Р. Питерс, М. Уорнок, Л. Кольберг, А. Харрис и другие) связывают процесс качественного образования и воспитания с ценностной ориентацией людей. По их мнению, философия образования/воспитания должна четко очертить круг гуманистических социальных и моральных ценностей, назвать общественные институты, призванные формировать ориентацию на эти ценности, обосновать соотношение индивидуальных и социальных качеств личности, которые могли бы способствовать утверждению в обществе «духа демократии».

Но решение этих важных вопросов требует анализа морали — выявления ее природы, функций в познании мира, отличия от других форм его познания. Применяя к проблемам воспитания методологические установки философии лингвистического анализа, сторонники «нового гуманизма» нередко сочетают их с идеями Платона, Канта и других крупнейших мыслителей прошлых эпох. Это, прежде всего, обнаруживается в трактовке морали и ее языке, значения их

для процесса воспитания. Известно, что рассматриваемая с объективно-идеалистических позиций мораль предстает у Платона как одна из вечных идей или форм познания, существующих в сверхчувственном мире. Задача познания в сфере морали, по Платону, сводится к тому, чтобы для себя открыть идею добра. Постичь ее можно с помощью интуиции в момент, когда она отделена от объекта. А постигнув суть идеи добра, можно уже в процессе обучения найти обоснование нашим суждениям о добре. Поэтому, согласно Платону, в процессе обучения и воспитания как раз предстоит обосновать нашу потребность в знании идеи добра, красоты и т. д.

Значение идеи добра обнаруживается в логике нашего мышления, в нашем языке, который относится не только к миру вещей. Единственное условие, при котором язык имеет смысл, — это, по Платону, наличие сверхчувственного мира, описываемого с помощью языка, то есть мира чистых идей, включая и идею добра, представляющих собой аналог миру явлений. Иными словами, Платон считает, что процесс нравственного воспитания имеет в виду открытие моральных идей, выявление их содержания, выражаясь современным языком, через их лингвистическую функцию. В языке обнаруживается критерий правильности наших суждений. Эти положения Платона широко используются современными философами, когда они формулируют цель, формы и методы нравственного воспитания.

Наиболее явно, пожалуй, влияние платонизма сказывается в системе обучения и воспитания, разработанной П.Хёрстом. Подобно Платону, Хёрст признает наличие идей, или форм познания, на которых основано наше стремление к знанию и соответственно должен строиться учебный процесс. Вместе с тем он отвергает тезис Платона, что эти идеи, или формы познания, существуют в сверхчувственном мире, в силу чего их нельзя ни доказать, ни описать. Согласно Хёрсту, эти идеи скорее существуют в нашем языке: они лингвистически могут быть описаны с помощью понятий, суждений, логической грамматики теми, кто общается к ним, использует их. Хёрст насчитывает семь форм познания: эмпирическую, математическую, философскую, моральную, эсте-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

тическую и историко-социологическую. Каждая из них уникальна: имеет свою систему понятий, которая логически не связана с системой понятий другой формы познания; имеет свой критерий истинности, с помощью которого проверяются ее понятия; обладает специфическим способом доказательства истины, включающим как умение, так и знание. Поэтому каждая форма познания должна изучаться теми, кто практически занимается данными вопросами.

В сформулированных Хёрстом тезисах не проясняется, однако, что же выступает основой предлагаемого им деления идей, или форм познания. Почему, например, выпадают из его классификации такие отрасли знаний, как медицина, география и т.п.? Хёрст, правда, утверждает, что все остальные отрасли знаний сводимы к семи перечисленным формам. Например, в эмпирическую форму включается область медицины, охватывающая анатомию, физиологию и другие функции человеческого организма, в математическую — вопросы, связанные с кровяным давлением и биохимическими реакциями, а мораль включает суждения, относящиеся к медицинской этике. Что же касается перечисленных семи основных форм познания, то в силу их уникальности ни одна из них не может быть сведена к другим формам. Хёрст стремится преодолеть путаницу, допускаемую Платоном в связи с делением им знания на ознакомительное, или информативное, и предполагаемое, которая, как считает Хёрст, открывает путь интуитивизму. По его же мнению, любая форма знания в состоянии обобщить бесчисленное множество доказуемых предположений, и тем самым процесс познания является бесконечным.

Иное решение, чем Платон, предлагает Хёрст относительно вопроса об объективном характере идей, или форм познания, об основах их объективности. С одной стороны, Хёрст отрицает платоновское понимание объективности форм познания как существующих в сверхчувственном мире и связанных с его объективным порядком. С другой стороны, он не приемлет и вульгарно-натуралистического подхода к трактовке познания, согласно которому формы познания непосредственно определяются организацией клеток нашего

мозга. Объективность познания Хёрст видит в том, что благодаря лингвистической форме выражения знания они становятся понятны не только одному человеку, но и другим людям. В работе «Познание и учебный план» он пишет: «Люди могут осуществлять все формы личного опыта, которые познаваемы ими, понятны лишь им и в этом смысле субъективны» [9. С. 40]. Но когда люди, признав некоторые формы опыта, описывают их, придав им соответствующее символическое или особенно лингвистическое выражение, эти формы опыта приобретают характер объективных, доступных общему пониманию, рассмотрению» и развитию. «Знания, выраженные с помощью лингвистической формы, становятся объективными, ибо эта форма придает понятиям общезначимость. В результате люди оказываются способными понимать не только состояние своих мыслей, но и мысли других, разделяя ту же концептуальную схему, обучаясь использовать символы так же, как их используют другие» [Там же. С. 39].

Субъективно-идеалистическое понимание источника знаний проявляется у Хёрста в том, что познание и связанный с ним опыт получают свое значение благодаря человеческой способности видеть, чувствовать ту нелингвистическую форму реальности, которую они отражают. По мнению Хёрста, если не только один человек, но и другие одинаково понимают символы явлений, тогда значение этих символов становится объективным. Иначе говоря, слова, символы создают объективную сущность вещей.

Свою точку зрения Хёрст разъясняет ссылками на ряд примеров. Два человека могут находиться между собой в определенных (скажем, родственных) отношениях, не имея представления о характере тех уз, которые их связывают. Но достаточно использовать применительно к ним слово «кузены», как характер этих отношений становится понятным и объективным не только для этих двух людей, но и для всех остальных. Важно, замечает Хёрст, согласие людей в определенном использовании тех или иных понятий, чтобы придать им объективный характер. Эту мысль Хёрст иллюстрирует также примером цветоощущения. Понятия зеленого, красно-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

го и других цветов становятся объективными, если люди согласились объективизировать с помощью языка свой опыт, свои восприятия этих цветов. Следовательно, основой любых классификаций явлений служит внутренняя лингвистическая связь между людьми, их согласие, но не реальность, имеющая место вне языка.

Английский философ А.Брент также считает, что некоторые «фундаментальные понятия, процедуры, классификации и дифференциации определяются согласием людей, выраженным с помощью языка. Это согласие дает основу нашим рассуждениям»[4. С. 12]. Объективность, таким образом, возникает в опыте человека, когда люди «согласны» описать, выразить свой субъективный опыт в понятиях, доступных другим. Здесь позиция Хёрста и Брента сближается с позицией Дж.Дьюи. Поскольку, по Хёрсту, предполагаемое значение и объективность концептуально связаны (суждения могут быть или истинными, или ложными, но они не могут одновременно быть и теми и другими), вполне понятна потребность людей не только в выражении мнений, убеждений, но и в организации тех знаний, которые носят общий характер. На такую организацию знания и претендуют описанные Хёрстом семь форм познания.

Итак, в основе классификации форм познания, по Хёрсту, лежит согласие людей, возникающее в процессе непосредственного их общения на той стадии развития человечества, когда еще не было лингвистической и символической форм выражения языка. Позднее в результате бесед, диалогов ученых, моралистов, теологов сложились различные формы познания. Таким образом, познание сводится к выбору языка, к «языковой игре».

Суждения, к которым Хёрст сводит знание, могут быть проверены, если язык, в котором они выражены, понят. Тем самым язык, его структура, его понятийный состав становятся критерием того, что может быть познано, что может быть носителем знания, а что — фантазией. Короче, язык предстает как источник знаний. В свою очередь язык может быть понят, если он в доступной форме символизирует понятия, которые являются общими для людей. Поэтому знание вна-

чале определяется в понятии значения, а лишь затем в понятии истины. Следовательно, оно лишено объективного источника. Отсюда и основной задачей процесса познания оказывается изучение языка, а не объективного мира, существующего до мышления.

Мы уже отмечали, что различие между формами познания Хёрст видит в системе понятий, свойственной каждой из этих форм. Понятия бывают двух видов: общие категории, определяющие характер критерия истинности суждений данной формы познания, и субстанциальные понятия, описывающие конкретные явления. В морали общими категориями являются «добро», «правильное», «должное», а к субстанциальным понятиям относятся «воровство», «гордость», «унижение» и другие моральные понятия, с помощью которых выводится понятие моральной обязанности. Без этого последнего обобщающего понятия нельзя определить конкретные обязанности человека. Но каков характер моральных понятий?

Исходя из лингвистической философии и этики, создатели философской концепции воспитания, опирающейся на принцип «нового гуманизма», сводят мораль главным образом к суждениям, к определенной форме их выражения. «Термин «мораль», — пишет Л. Кольберг, — относится к моральным суждениям или решениям, которые основаны на суждениях, а не к поведению, его следствию или эффекту. Мораль — это не правила поведения. Главное, что придает правилу моральный характер, — это расположение индивида к нему» [13. С. 53]. В морали, считает он, важнее всего форма; мораль — это «языковая игра», в которой мы используем понятия «правильное», «добро», «долг», «справедливость», чтобы предписывать людям определенное поведение. Значит, не сами моральные принципы регулируют поведение людей в силу того, что они обладают объективным содержанием, а избранные нами произвольно лишь под влиянием наших чувств, расположения понятия.

Попытка связать мораль с поведением наблюдается у А.Харриса, который считает, что мораль — это область суждений о том, что должен делать человек, о добре и зле, о дол-

ге, об обязанностях. Но при этом он соглашается с Р. Хеаром, что, поскольку моральные суждения носят предписывающий характер, линия поведения личностью не выбирается сознательно, то есть свободно [8. С. 23].

Сведение морали к рациональным суждениям, наличие которых гарантируется интеллектуальным развитием личности, определяет, согласно сторонникам принципа «нового гуманизма», главную задачу нравственного воспитания — формирование интеллектуально развитой автономной личности. «Максимальное развитие рациональной автономной личности, понимание ею того, что разумно в определенных условиях, — вот наша главная задача» [10. С. 59], — пишет тот же Хёрст, выражая цель нравственного воспитания в крайне абстрактной форме. Более четко ее формулирует Л.Коллберг — глава *когнитивного (познавательного) направления* в психологии. «Фундаментальная цель воспитания состоит в развитии личности с определенной структурой познания и мотивации, то есть личности, которая способна служить утверждению более справедливого общества» [12. С.464].

Разумеется, и эмоции личности, и ее суждения в определенной мере позволяют судить о ее моральности, представить себе ее поведение. Но наиболее важным, можно сказать, определяющим фактором, раскрывающим суть поведения личности, являются ее конкретные *поступки*. Тем более сомнительно, что рациональность суждений и эмоций свободного человека автоматически определяет правильность его действий. Вот почему некоторые зарубежные авторы вносят поправки в общий ход рассуждений сторонников данной концепции. Так, Р. Питерс пишет: «Воспитание и образование имеют в виду не только дать знания, но и изменять, регулировать позиции, эмоции, желания, поступки людей» [15. С.469]. Он приходит к выводу, что «воспитание учит человека, как жить». Конечно, моральное развитие личности предполагает определенный уровень знаний, понимание сути событий. Но нельзя ставить знак равенства между знаниями и нравственностью. Еще Гегель говорил, что просвещение «делает человека умнее, но не делает его лучше» [1. С. 58]. Мож-

но обладать высоким уровнем знаний и оставаться равнодушным к судьбам людей, народов. Знания должны органически сочетаться с добрыми чувствами, эмоциями, с бескорыстным отношением к людям, причем не только к ближним, но и дальним. Тогда они будут способствовать формированию общественного поведения, в котором проявляется понимание интересов других людей.

Рационализм и интеллектуализм сторонников «нового гуманизма», по существу, снимают вопрос об объективной причине безнравственных поступков, относя их за счет недостаточного уровня знаний людей, их необразованности. На деле моральное поведение немислимо без сочетания знаний, культуры человека с нравственными мотивами его деятельности.

Принимая во внимание возможный диалог с представителями зарубежной мысли по вопросам образования, воспитания, менеджмента обучения, а также влияние на сознание масс тех или иных их направлений, при анализе, классификации последних нам кажется важным учитывать и следующий момент: исходят ли сторонники данного направления из позиций гражданского общества, гуманизма, отстаивания прав и достоинства личности, согласования интересов индивида, группы, социума, государства. Или, наоборот, поддерживают и обосновывают своеволие индивидуалистического эгоизма или тоталитарного унификационизма, идеологического конформизма, которые маскируют не формальное своеобразное толкование личности, а в реальности — деструктивные или репрессивные интерпретации социального развития, воспитания и образования, свободы и справедливости.

Существующие отличия тех или иных концепций и школ в сфере образования и воспитания зависят во многом от общей философской позиции ее представителей, а также от того, какую группу интеллигенции они представляют, с интересами каких общественных слоев связаны. При том, что в конечном счете существующие на Западе философские, социально-психологические концепции педагогики нацелены на формирование и воспитание человека, лояльного к суще-

VII научно-практическая конференция с международным участием

ствующему строю, между ними есть, однако, отличия как в понимании тех моральных качеств личности и характера ценностной ориентации, которые необходимо у нее сформировать, так и в методах достижения основной цели воспитания и образования.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. М.:Мысль, 1970, т. 1. 668 с.
2. Bollnow O. F. Einfache Sittlichkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947. 211 s.
3. Bollnow O. F. Neue Gebornheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. Stuttgart, Koln: Kohlhammer, 1979. 247 s.
4. Brent A. Philosophical Foundations for the Curriculum. London;Boston: Allen & Unwin,1998. 233 p.
5. Bollnow O. F. Französischer Existenzialismus. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965. 212 s.
6. Bollnow O.F. Studien zur Hermeneutik (Zwei Bände). Band 1: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. München , 1982. 344 s.
7. Gobler H P., Lessing H. U. (Hrsg.). Otto Friedrich Bollnow im Gespräch. Mit einem Vorwort von Frithjof Rodi. Freiburg /München, 1983, S. 91-132.
8. Harris A. Teaching Morality and Religion. London:Allen and Unwin,2006. 127 p.
9. Hirst P. Knowledge and the Curriculum. Knowledge and the Curriculum: A Collection of Philosophical Papers (International Library of Philosophy of Education). London:Routledge & Kegan Paul Books, 2005. 207 p.
10. Hirst P. Moral Education in a Secular Society. London: University of London Press, 2004. 123 p.
11. Kneller I, Existentialism and Education. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons Incp., 1964. 170 p.
12. Kohlberg L. Education for a just society. (Moral Development, Moral Education. Ethics and Educational Policy). Birmingham: Munsey, 2000. 496 p.
13. Kohlberg L. Stages of moral development as a basis for moral education. Bangor: University Press, 1992. 238 p.
14. Morita T. Zur Bollnow – Reception in Japan. In: Padagogische Rundschau. 1983, 37, N. 6, S.623-627.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

15. Peters R.S. Democratic Values and Educational Aims//Democratic Values; Educational Philosophy; Philosophy; Values Teachers College Record, v.80, n.3. Feb, 1979. P. 463-482.

INTERNATIONALIZATION MODELS AND TECHNOLOGIES OF SOCIAL PHILOSOPHY OF EDUCATION IN AN ESTABLISHMENT LIKE THE INSTITUTE OF PEDAGOGICAL HUMANISM AND ANTHROPOLOGICAL AXIOLOGY

Zinchenko V. V., doctor of philosophical sciences, principal research scientist, Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, Kiev.

Abstract: We study the social and philosophical aspect ontologization anthropological axiology in educational philosophy and pedagogy of the example Controversy analysis of the concept of «positive existentialism» and «new humanism».

Keywords: «positive existentialism», anthropological approach, «new humanism», the social philosophy of education, ontologization, human behavior, ethics, rationale, judgment of individual moral conscience, values, justice, social institutions.

**ЦЕННОСТНЫЕ И РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ
ОЦЕНКИ СОЦИАЛЬНОГО РИСКА:
ФИЛОСОФСКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

УДК 316.473

Иванов Андрей Валерьевич

кандидат философских наук

доцент кафедры теоретической и социальной философии

ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет

имени Н.Г. Чернышевского»,

Россия, г Саратов

e-mail: ivanowaw@gmail.com

Статья посвящена рассмотрению концептуальных оснований современной теории риска с акцентом на философские аспекты этой проблемы. Риск как ключевое понятие в сфере технических наук, медицины, экономики становится также объектом изучения социально-гуманитарного знания. Все это ставит перед учеными еще более фундаментальный вопрос о сущности риска, о критериях принятия рациональных решений, о моральных критериях приемлемости риска. Отмечается, что, несмотря на ограниченное влияние философии на развитие рискологии, имеется ряд проблем в сфере анализа и управления рисками, в решении которых философы могут сыграть достаточно важную роль. К их числу относится само понятие риска, смысл которого нуждается в терминологическом уточнении вместе с другими понятиями. К тому же многие из содержательных рассуждений ученых о рисках не всегда отличаются строгостью и ясностью и по этой причине нуждаются в концептуальном анализе. Дается обзор некоторых философских теорий, необходимых для использования методов логического анализа в философии риска, приводятся поясняющие примеры.

Ключевые слова: теория риска, вероятность, теория принятия решений, эпистемология, этика, восприятие риска, коммуникация риска.

На первый взгляд, философия имеет лишь косвенное отношение к анализу и управлению социальными рисками. Однако стоит признать, что за длительную историю своего существования философией был накоплен огромный опыт осмысления самого широкого спектра мировоззренческих и методологических вопросов, который, к сожалению, оказывается не в полной мере востребован современной прикладной наукой. Философия как наука уникальна в том, что она обладает потенциальным выходом на практически любой уровень познания действительности. Вклад философии в развитие других отраслей знания, а также ее существенная роль в развитии междисциплинарной кооперации может проявляться в самых различных видах, но, как показывает опыт, существуют такие проблемные области философской рискологии, где она обладает бесспорными преимуществами перед дисциплинарными направлениями.

Главным образом это касается некоторых аспектов теории риска, где философский подход оказывается наиболее востребованным и перспективным.

Рассмотрим данные проблемы более подробно.

Концептуальный анализ и прояснение понятийно-терминологического аппарата. Философия обладает богатой традицией конструирования логически точных дефиниций и опытом создания теоретической классификаций феноменов действительности, часто лежащих за пределами того, что может быть выражено с помощью стандартных средств обычного языка. Начиная с Аристотеля, исследование логических ошибок и софизмов в процессе аргументации являлись важнейшим объектом философских исследований. Используя богатый эпистемологический арсенал приемов и методов логического анализа, исследователи получают в свое распоряжение разнообразные инструменты, с помощью которых можно осуществить элиминацию ошибок, заблуждений и произвести уточнение основных терминов научных теорий.

Анализ аргументации. Аргументы, используемые в практике научных и социально-политических дискуссий, нередко имеют характер необоснованных предположений. В этом случае логический и концептуальный анализ предостав-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

ляют возможность рационализировать многие смутные и непроясненные установки, влияющие на ход аргументационного процесса, позволяют достичь четкости и обоснованности получаемого выводного знания.

Итак, касаясь проблемы анализа риска в современной науке, можно констатировать, что в рискологии, как и к во многих других науках использование некоторых важнейших терминов не всегда является строгим и последовательным, а содержание самих понятий подчас наполняется противоречивым содержанием. Данная ситуация в полной мере относится и к понятию риска, с помощью которого выражается сомнение или определенная степень неуверенности относительно наступления нежелательного события. Подводя предварительные итоги развития рискологического знания, можно выделить две наиболее известные попытки теоретической концептуализации риска. Первая попытка связана с пониманием риска как вероятности наступления нежелательного события. Подобная версия имеет свои аналоги в повседневном языке. Например, мы можем утверждать, что риск или шанс реализации какого-то нежелательного события равен 1 из 20. Широко известно и другое определение риска как математического ожидания случайного события. В этом отношении с математической точки зрения риск является величиной, характеризующей произведение вероятности наступления события, и величины, характеризующей степень потенциального ущерба [1. С. 85-86]. Например, если в течение какого-то периода времени от воздействия определенных факторов погибает три человека из ста, то риск смерти каждого человека равен 0,03, то есть в среднем на каждого живого человека приходится 0,03 умерших. Эта количественная оценка позволяет приблизительно оценить количество последующих несчастных случаев при том условии, что факторы, сделавшие возможным реализацию этих последствий, останутся неизменными и в будущем.

Но так ли уж бесспорно это определение? Как полагает шведский философ Свен Ове Ханссон, с эпистемологической точки зрения подобная терминология проблематична, по меньшей мере, по двум причинам [2. Р.30].

Во-первых, в данных определениях риск определяется через степень риска, то есть с позиции формальной логики такое определение является некорректным. Будет ли правильным утверждать, что если вероятность смерти одного человека на американских горках составляет 1 из 1 000 и она количественно равна вероятности гибели 1 000 человек из 1 000 000 людей во время аварии на ядерном реакторе, которая и в первом и во втором случае равна 0,001 или 0,1%, то из этого не следует, что в приведенных примерах мы имеем дело с одним и тем же риском? Очевидно, речь о совершенно различных ситуациях. Иначе говоря, спорным представляется утверждение и о том, что события с одинаковой вероятностью обладают одинаковой степенью риска. Следовательно, для достижения ясности в определении риска необходимо проводить различия между риском и степенью риска, а также следует избегать использования терминологических дефиниций, влекущих появление противоречивых точек зрения. Поэтому использование термина «ожидаемая опасность», на наш взгляд, является более предпочтительным, чем определение риска как количественного показателя вероятности реализации события.

С другой стороны, кроме этого в концептуальном прояснении также нуждаются и другие термины, которые используются в рискологических исследованиях, например, «безопасность» и «принцип предосторожности».

Безопасность нередко определяется как ситуация, характеризующаяся отсутствием несчастных случаев и происшествий [10], в другом случае, как приемлемой степенью вероятности наступления аварий [5]. Нетрудно заметить, что использование терминов «безопасность» и «безопасный» варьируется от требований полного отсутствия опасностей и угроз до констатации лишь относительной степени безопасности, достижимой в данных условиях. Поскольку невозможно элиминировать ни одно из данных определений, то единственно разумный шаг состоит в том, чтобы корректно использовать эти термины в процессе научных рассуждений и не путать их друг с другом.

«Принцип предосторожности» — это важнейшей методологический принцип принятия решений в условиях неопределенности и риска, зафиксированный в ряде важнейших международных конвенций в сфере экологической политики. Главный смысл этого императива заключается в том, что решения, связанные с отказом от некоторых новых технологий, могут быть продиктованы и обоснованы, исходя из априорной уверенности в их опасности, даже если отсутствуют достоверные научные основания доказательства существования угроз от использования этих технологий. Нетрудно заметить, что с позиций логики сама формулировка этого принципа содержит в себе внутреннее противоречие. Ряд исследователей продемонстрировали, что в наиболее распространенных трактовках принципа наибольшей предосторожности содержится четыре основных элемента: 1) угроза окружающей среде или человеческому здоровью; 2) степень неопределенности, достаточная для принятия решения («установлено до всякого научного доказательства»); 3) действие, которые следуют за этим («запретить»); 4) характер предписания («обязательно») [8. Р. 900]. Первые два элемента можно рассматривать в качестве основных условий, необходимых для запуска эмоциональной реакции, в то время как два последних характеризуют саму превентивную реакцию. Хотя приведенный анализ и не устраняет полностью противоречий в трактовке этого принципа, но способствует осознанию их источника.

Если обратиться к анализу различных суждений и высказываний о рисках, то оказывается и здесь можно найти богатый материал для выявления различных заблуждений. Обращаясь к рассуждениям о рисках современных авторов, нетрудно определить некоторые из хорошо известных классических софизмов и примеров неверной логической аргументации, например, *ad hominem*. Рассмотрим некоторые примеры подобных ошибочных суждений [3. Р. 353-360]:

(1) Риск X является приемлемым.

Риск Y меньше, чем риск X.

Следовательно, риск Y является приемлемым.

(2) Риск X является распространенным.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

Следовательно, риск X должен быть приемлемым.

(3) X не приводит к появлению каких-либо рисков, которые можно обнаружить.

Следовательно, X не может привести к появлению неприемлемых рисков.

(4) Эксперты и неэксперты в области риска имеют разное мнение о риске X .

Следовательно, мнение неэкспертов о риске X является неверным.

(5) Отношение к риску X является эмоциональным.

Следовательно, отношение к риску является иррациональным.

Проблема дифференциации ценностных и фактических суждений играет в данный момент значительную роль в научных исследованиях. Несмотря на то, что исследователи стремятся сформулировать свои предположения в ценностно нейтральной форме, претендуя на максимальную степень объективности и отсутствие какой-либо ангажированности, тем не менее, им не всегда удается в полной мере достичь идеала ценностной нейтральности. Философский анализ научного познания помогает идентифицировать подобные ценностные установки, содействуя тем более реалистичной оценке разнообразных рисков.

Тщательное исследование содержания процедуры технической оценки риска необходимо для определения тех факторов, которые воздействуют на получаемые научные результаты. Эта та область, в которой кооперация между философией и другими дисциплинами может быть плодотворной. С позиции философии особенно важными представляются две проблемы.

Первая, с первого взгляда, тривиальная проблема, различия между ценностно нейтральными суждениями и суждениями, освобожденными от ценностных противоречий. Существует множество самых разных ценностей, которые разделяются практически всеми субъектами, принимающими в обсуждении того или иного риска. Медицина служит для этого хорошим примером. Если речь идет о приеме болеутоляющего средства для уменьшения страданий пациента, мы,

безусловно, уверены в том, что для него меньшая боль всегда будет представлять большее благо, чем более сильные физические страдания. При этом не обязательно быть специалистом в области медицины, для того, чтобы сделать вывод о том, что утверждение об эффективности того или препаратов основано на предположении об их ценности для здоровья. Так же и в экономике мы обычно без доказательств принимаем утверждение, что быть богатым гораздо лучше. Однако при этом экономисты, возводя это суждение в ранг факта, не учитывают, что это суждение в своей основе является ценностным. Понятно, что ценности относительны и обладает реляционным (относительным) содержанием. В одном контексте эта ценность может обладать неоспоримым приоритетом, в другом же случае она может и не считаться таковой. Это является одной из причин, почему ценности, которые полагаются в качестве абсолютных и неоспоримых, должны быть эксплицированы в процессе философского анализа. В качестве примеров приведем несколько случаев обусловленности суждений о рисках ценностными установками.

Другая проблема возникает в связи с обусловленностью суждений исследователей о рисках ценностными установками. Необходимо различать научные (эпистемические) и вне-научные (неэпистемические) ценности.

Большинство ценностей, связанных с анализом и управлением риском, носят характер неэпистемических ценностей. К числу эпистемических относятся, прежде всего, такие ценности, которые играют руководящую роль в научной деятельности, к числу которых можно отнести достижение истины, стремление избежать ошибочных выводов, простота, эвристический характер получаемого знания. Карл Гемпель был первым исследователем, который указал, что выводы науки тесно связаны с ценностными идеалами научного знания, но при этом ценности науки существенно отличаются как от моральных, так и эстетических ценностей [4. P.439]. Характерно, что опора на эпистемические ценности не обязательно освобождает исследователя от совершения логических ошибок и заблуждений. По мнению Ханссона, в процессе рассуждения о рисках можно две разновидности

ошибок [2. Р. 40]. Первый тип ошибок заключается в том, что делается вывод о бытии некоторых явлений, действий или процессов, которых в действительности не существует (или ошибка ложного утверждения). В случае совершения ошибок второго рода, наоборот, игнорируются факты, которые в действительности существуют, в результате чего возникает ошибка ложного отрицания. В практике научных исследований совершение ошибок первого рода чревато более серьезными последствиями, поскольку они связаны с формулировкой неоправданных заключений, в то время как ошибки второго рода побуждают ученых оставлять вопрос открытым, не формулируя при этом окончательной истинной гипотезы. До тех пор, пока исследователь находится в области чистой науки, эти эпистемические ценности будут выполнять регулятивную роль в рассуждениях, при этом апелляция к неэпистемическим ценностям в данном случае необязательна. Напротив, если научная информация переносится в контекст социальной оценки риска, ценностные принципы научного поиска вступают во взаимодействие моральными социальными контекстами, приводя к различным противоречивым оценкам и суждениям.

Зададимся вопросом: «Опасны ли электромагнитные волны для здоровья человека?» В научном контексте степень достоверности, необходимая для утвердительного ответа на этот вопрос, обеспечивается с помощью опытов и суждений, ориентированных на достижение эпистемических ценностей («С какой степенью достоверности мы можем судить о том, что какое-то событие является фактом?») Но если речь идет о рассуждениях, основанных на обыденном восприятии, то релевантными будут уже другие вопросы («С какой степенью уверенности мы должны действовать, если эти волны вредны?»). Если подводить итог, то становится понятным, что если суждения о рисках ориентированы на достижение эпистемических ценностей, то в этом случае удастся избежать значительную часть заблуждений первого рода, при этом не исключая вероятность совершения ошибок другого плана, наоборот, если оценка риска происходит на основе неэписте-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

мических ценностей, может возникнуть противоположная ситуация.

Различие между объективными суждениями науки и субъективной оценкой фактов действительности, о которых должна существовать достоверная научная информация, хотя и является общеизвестным положением философии науки, но нередко этой проблеме уделяется недостаточное внимание. Очень часто можно встретить примеры таких исследований, в которых нестрого выдерживаются стандарты научной доказательности в контексте оценки риска. В защиту этих авторов можно сказать лишь то, что избежать этих заблуждений гораздо труднее, чем может показаться. Специфика научной деятельности определяется тем, что она направлена на устранение эпистемических ошибок первого рода, в то время как стандартные методы науки часто плохо подходят для устранения ошибок ложного отрицания. В качестве примера можно привести распространенные статистические методы исследования эмпирических данных, которые необходимо адаптировать и скорректировать с учетом имеющихся эпистемических проблем таким образом, чтобы обеспечить устранение ошибок второго рода, которые имеют наибольшее распространение в научном анализе риска.

Благодаря своему акценту на методологических предположениях и допущениях, философский анализ создает условия для решения эпистемологических проблем рискологии в рамках философии науки. Некоторые из этих вопросов находятся в центре традиционных дебатов по проблеме соотношения реализма и антиреализма в науке [9]. Основная дискуссия в направлена, по сути, на то, до какой степени обе оценки риска — общая и частная — являются реалистическими. Натуралисты и сторонники нормативной эпистемологии склоняются к первой точке зрения. В самом деле, широко распространено мнение, что, хотя оценки, как бы они ни стремились к объективности, не могут быть свободны от оказывающих на них влияние исходных допущений. Однако натуралисты считают, что оценки всего риска все же основаны на фактических характеристиках явлений, которые могут, в принципе, быть проанализированы математиками и учены-

ми. Эти эксперты также защищают свои требования, утверждая, что получение новых фактических данных о риске вынуждает аналитиков к изменению своих оценок и ведет к росту достоверности и объективности их суждений. Социологи, а также представители антропологических направлений придерживаются в большей степени конвенционалистской ориентации. Утверждая, что все оценки риска социально обусловлены, и что ни одна из них не является беспристрастной, они считают, что научные интерпретации риска должны оцениваться на основе социальных, культурных и методологических ценностей. По факту большая часть философских размышлений, посвященных этой теме, являлись лишь внешней критикой научных исследований риска. То есть по большей своей части философы были настроены весьма скептически по отношению к проблеме исследования рисков, а некоторые из них, ориентировались в основном на критику конвенционализма в рискологии и делали акцент на ценностной и идеологической ангажированности экспертных суждений о риске, подчеркивали произвольность и оценочный характер научных процедур оценки риска, претендовавших на объективность и универсальную значимость. Сегодня же допущение о наличии скрытых ценностных установок в суждениях ученых и экспертов о рисках до сих пор разделяется большинством философов, но одновременно значительно возросло осознание этой проблемы среди представителей научного сообщества, которые предприняли ряд серьезных шагов для устранения произвольности экспертных оценок. Философы, принимавшие участие в этой дискуссии, безусловно, способствовали осознанию необходимости отделения фактических суждений от ценностных установок в процессе анализа риска, что, в частности, нашло свое выражение в разделении процесса принятия решение на стадии установления фактов и фазу управления рисками на основе оценки стоимости [6].

Таким образом, любые эпистемологические дискуссии по проблеме социальной оценки риска продолжают метанучные споры о природе рациональности и надежности индуктивных выводов. Действительно ли байесовская рациональность гарантирует успешную оценку риска? Действи-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

тельно ли имеющихся данных достаточно для адекватной оценки конкретного риска? Немало разногласий доставляет, естественно, эмпирический индетерминизм, служащий причиной многих метанаучных и философских споров о применимости риска. Один из них, например, связан с теорией принятия решений. Какая из известных стратегий принятия решения является самой оптимальной с точки зрения приемлемости риска: основанная ли на ожидании средней полезности, на максимине, минимаксе или на некотором другом виде правил принятия решений? [7. S. 93-103] Сторонники ожидаемой полезности максимизировали бы среднее благосостояние, принимая связанные с риском решения, потому что любая другая процедура придает слишком много веса вероятностям небольшого риска. Сторонники максимина считают, что во всех случаях вероятностной неопределенности и потенциальных рисков более рационально стремиться избежать худших возможных результатов. Защищая правила максимина, они утверждают, что рациональные люди не приняли бы потенциально катастрофические последствия, даже если их вероятность была бы низка, и не стали бы рисковать с неопределенными вероятностями. Другие дебаты касаются того, нужно ли в ситуации неопределенности допускать «равную вероятность», т.е. допускать, что все неизвестные вероятности одинаковы. Что, по сути, является научным поведением в ситуации неопределенности и где ученый берет на себя риск? Философские дебаты по субъективным вероятностям и роли экспертных заключений являются самым важным для анализа риска, потому что противоречия по поводу риска типично возникают как следствие новых технологий и действий.

Список литературы

1. Диев В. С. Риск и неопределенность в философии, науке, управлении // Вестник Томского государственного университета. 2011. №4. С. 79-89
2. Handbook of risk theory. Epistemology, decision theory, ethics, and social implications of risk, edited by S. Roeser, R. Hillerbrand, P. Sandin and M. Peterson. Springer-Verlag 2012, 1187 pp.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

3. Hansson S. Fallacies of risk. // Journal of Risk Research. 2004. № 7. PP. 353–360.
4. Hempel C.G. Inductive inconsistencies // Synthese . 1960. №12. PP. 439–469
5. Miller C.O. System safety. In: Wiener EL, Nagel DC (eds) Human factors in aviation. San Diego, 1988. PP. 53–80.
6. National Research Council Risk assessment in the federal government: managing the process. National Academy Press, Washington, DC, 1983. 192 p.
7. Nida-Rümelin J., Schulenburg J., Rath B. Risikoethik. 2012.: de Gruyter, Berlin Boston. 286 s.
8. Sandin P. Dimensions of the Precautionary Principle // Human and Ecological Risk Assessment. 1999. – 5(5). PP. 889–907.
9. Shrader-Frechette K. S. Risk and Rationality: Philosophical Foundations for Populist Reforms. Berkeley: University of California Press, 1991. 312 p.
10. Tench W. Safety is no accident. Collins, London, 1985. 186 p.

VALUES AND RATIONAL FOUNDATIONS OF SOCIAL RISK ASSESSMENT: PHILOSOPHICAL AND EPISTEMOLOGICAL ASPECTS

Ivanov A.V., candidate of philosophical sciences, department of philosophy, chair of theoretical and social philosophy, Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky, Russia, Saratov, e-mail: ivanovaw@info.sgu.ru

Abstract: This paper presents a conceptual framework to understand of key topics in the modern theory of risk, some philosophical perspectives being outlined. Risk has become one of the main topics in fields as diverse as engineering, medicine, and economics, and it is also studied by social scientists. But the issue of risk also leads to more fundamental questions such as: What is risk? What can decision theory contribute to the analysis of risk? How should we judge whether a risk is morally acceptable or not? In spite of having been limited the role of philosophy in the development of the modern risk theory actually increased. There are many problems in the analysis and management of risk that philosophers can contribute to solving. Several of the central terms, includ-

VII научно-практическая конференция с международным участием

ing“risk”itself, are still in need of terminological clarification. Much of the argumentation in risk theory is unclear and need of conceptual analysis. A brief overview is given in this paper of some philosophical approaches required for applying analytical methods in the risk philosophy, with examples to show how they may be used.

Keywords: risk theory, probability, decision theory, epistemology, ethics, values, risk perception, risk communication.

СОДЕРЖАНИЕ КОНЦЕПТА «ВОСПИТАНИЕ»: ОТ ПЛЮРАЛИЗМА ДО ПАТРИОТИЗМА

УДК 37.013.46

Караваяева Ирина Александровна

кандидат педагогических наук,
заведующий подготовительным отделением
ФГБОУ ВПО «Ижевский государственный технический университет»
имени М.Т. Калашникова
Россия, г. Ижевск
E-mail: karavaeva-ira@yandex.ru

В статье представлен вариант наполнения содержания концепта «Воспитание» на основе конструктивно-герменевтического подхода, в границах которого содержание концепта разворачивается от «нулевой» структуры в «точке» плюрализма до целого в «точке» патриотизма, или профессионализма.

Ключевые слова: содержание концепта «Воспитание», научная школа, индоктринация, плюрализм, патриотизм, нарратив, субъект.

Актуальной на сегодняшний день проблемой остается проблема наполнения концепта «Воспитание» педагогическим содержанием, не сводящимся к формированию психологических характеристик учащихся и освоению ими определенных типов поведения. Отметим, что для деятельностного подхода характерно «обнуление» содержания концепта «Воспитание» и сведение его к вырожденному содержанию, то есть к чистой структуре. Поскольку воспитательная работа, или воспитание, структурируется *планом* воспитательной работы, или *планом мероприятий*, постольку результатом воспитания оказывается *отчет* о проведенных воспитательных мероприятиях. Эти две структуры — план и отчет — описывают концепт «Воспитание» на «входе» и «выходе». В рамках деятельностной методологии содержание концепта

сводится к структуре и «обнуляется». Проблема определения содержания воспитания в деятельностном подходе по сей день не решена [2]. Возникает вопрос о том, каким оказывается содержание концепта «Воспитание» в конструктивно-герменевтическом подходе, каковы его границы и каким образом соотносятся содержание концептов «Обучение» и «Воспитание».

Учитель является исходной точкой, «началом» концепта «Обучение», он вносит в него предметное содержание, сконструированное им на основе метода той научной школы, к которой он сам себя относит. Иначе говоря, Школа предъявляет себя в процессе обучения в интерпретации учителем предметного содержания. Границы содержания обучения, стиль, и способы аргументации также определяются Школой. То есть, субъективность учителя, объективированная в интерпретации предметного содержания, есть точка «входа» в концепт «Обучение», и одновременно — «место» встречи с учеником, находящимся по другую сторону понимания предметного содержания. Таким «местом» встречи учителя и ученика оказывается содержание урока, предъявляемое учителем как текст [1]. При этом ученик, встречаясь с вариантом предметного содержания, предъявленного учителем, либо воспринимает аргументацию учителя, либо — нет.

Учитель учит, то есть объясняет, аргументирует, убеждает ученика в своей правоте. При этом происходит так называемая «вербовка» ученика под предложенную интерпретацию. Поскольку другой аргументации для ученика не существует, постольку обучение как процесс есть *индоктринация*. Под индоктринацией можно понимать введение внутрь некоторой теории, учения, доктрины; насильственное навязывание целей и ценностей; а также некритичное принятие личностью чужих идей. Знание, полученное в результате такого обучения, оказывается в большей степени догматичным. В дальнейшем при контроле результатов обучения происходит корректировка учителем знаний ученика, с той целью, чтобы его аргументация не выходила за пределы научной школы учителя, поскольку иначе ответы теряют логич-

ность, а значит и истинность в границах научной школы учителя.

Следует иметь ввиду, что разные Школы могут решать одни и те же или смежные задачи различными способами, а следовательно, получать различные результаты. Если учитель достигает своей цели, и аргументация ученика становится устойчивой в границах школы, то он может показать ученику и другой подход, иной способ рассуждения. Иначе говоря, учитель выводит ученика на предел собственного подхода, чтобы проиллюстрировать ему другие способы объяснения, или другие Школы, к которым учитель себя не относит. Но в этой точке границы ученик может, во-первых, увидеть существование другого смысла предметного содержания, и во-вторых, сделать выбор: либо остаться в границах Школы его учителя, либо получает возможность перейти в другую школу вслед за новым способом рассуждения. Следовательно, у учащегося возникает возможность *выбора* Школы, хотя пока по достаточно внешним, «поверхностным» данным и скорее впечатлениям. Возможность такого выбор предстает как *плюрализм*. Ученик сравнивает открывшиеся перед ним возможности, предоставляемые различными Школами. Поскольку он находится на границе концепта «Обучение», постольку в своем багаже знаний он уже имеет содержание обучения, выстроенное в подходе учителя, и именно поэтому выбор становится возможным: остаться или уйти. Однако в самой точке выбора воспитания еще нет, так как субъектом ученик становится лишь в момент выбора, не раньше. Следовательно, плюрализм есть, с одной стороны, возможность, а с другой, - необходимость выбора.

Сделав выбор, ученик имеет возможность аргументировать в границах той научной школы, к которой он себя отнес, выстраивать собственную интерпретацию предметного содержания. Иной способ рассуждений становится для него недостаточным, недоказательным, неистинным. Возникает возможность настаивания на своей логике изложения материала, своей аргументации. Такое настаивание на собственной аргументации, на рефлексивно выбранном подходе, можно назвать *патриотизмом*. Патриотизм выступает в ка-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

честве основы отстаивания идеи. В «точке» патриотизма ученик предстает в качестве субъекта собственного знания, предъявляя авторскую интерпретацию предметного содержания и становясь субъектом собственного знания. Наличие субъекта интерпретации указывает на концепт «Воспитания», который приобретает собственное содержание — содержание воспитания перестает быть структурой, структурой мероприятий, и становится субъективным конструктом предметного содержания. Следовательно, с одной стороны, с процессуальной точки зрения воспитание как процесс является частью концепта «Обучение»; с другой стороны, процесс обучения конечен, и обучать на уровне ретрансляции можно всем предметам, а воспитывать лишь одним на уровне интерпретации.

Таким образом, на пределе, когда освоенным становится поле предметного содержания в теоретическом подходе, выбранном учеником, он перестает быть учеником и воспитанником и сам становится профессионалом, в том числе и учителем, поскольку он может конструировать содержание научной школы в собственной интерпретации. Концепт «Воспитание» предстает как нарративный конструкт предметного содержания, заключенный в границах научной школы. Нарратив разворачивается в границах школы на предметном содержании и носит субъективный характер [3]. Концепт «Воспитание» приобретает свое содержание, разворачиваясь в границах от нулевого содержания в точке плюрализма до актуальной интерпретации содержания в точке патриотизма, или профессионализма.

Итак, можно сделать следующие выводы: во-первых, патриот формируется только в процессе обучения; во-вторых, результатом обучения становится профессионал, имеющий собственную профессиональную позицию; в-третьих, воспитание патриота возможно при обучении не только гуманитарным дисциплинам, но и любой области знания; в-четвертых, воспитание начинается с такой ступени обучения, когда заканчивается догматизм и возможным становится переход к субъективным позициям, или авторским интерпретациям; в-пятых, воспитание начинается с освоен-

Социальная онтология в структурах теоретического знания

ности предметного языка, когда возможной становится аргументация как таковая, то есть разворачивание предметного дискурса, освоения категориального аппарата дисциплины, а не ретрансляция.

Список литературы

1. Бушмакина О. Н. Принцип презумпции смысла в интерпретации текста // Вестник Тверского государственного университета. 2007. N 29 (Филология). С. 39-42.
2. Караваева И. А. Деконструкция педагогического дискурса деятельностного подхода: монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. 162 с.
3. Караваева И. А. Концепт «Воспитание» как нарратив // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы IV Международной научно-практической конференции 25–26 мая 2012 года / Под общ. ред. О. Н. Бушмакиной, Н. Б. Поляковой, А.А. Шадрина. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. С. 279-283.

THE CONCEPT OF CONTENTS “EDUCATION”: FROM PLURALISM TO PATRIOTISM

Karavaeva I.A., PhD in Education, Kalashnikov Izhevsk State Technical University

Abstract: The version of providing the content of the "Education" concept on the basis of constructive-hermeneutical approach, within which the content of the concept evolves from “zero” structure at the “point” of pluralism to the integer at the “point” of patriotism, or professionalism, is presented in the article.

Keywords: the content of the concept of "education", scientific School, indoctrination, pluralism, patriotism, narrative, subject.

**ОРГАНИЗАЦИЯ «СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ»:
ДИСКУССИИ В РОССИЙСКИХ СМИ
И ДИСКУРСИОННЫЕ ПРАКТИКИ ВЕРУЮЩИХ**

УДК 316.3 (045)

Кардинская Светлана Владленовна

доктор философских наук,
профессор кафедры рекламы
ФГБОУ ВПО «Санкт–Петербургский университет
технологии и дизайна»
Россия, г. Санкт–Петербург
E-mail: kard16@mail.ru

В 2012–2013 гг. в рамках проекта «Современные профессиональные сообщества Удмуртии: варианты новой религиозной идентичности», финансируемого РГНФ, было проведено исследование организации «Свидетели Иеговы» г. Ижевска. Основным методом исследования являлось биографическое интервью. При подготовке материалов интервьюирования к публикации в начале 2015 г., для прояснения специфики социальных дискуссий по поводу организации, был дополнительно проведен контент-анализ ряда российских СМИ.

Деятельность представителей организации «Свидетели Иеговы» соответствуют характеристике современного религиозного дискурса как орнаментального, эстетизирующего современность и придающего ей видимость фундаментальности и традиционности. Однако множество судебных разбирательств, связанных с организацией, а также негативные публикации СМИ подчеркивают необходимость подробного анализа дискурсивных практик данной организации и выявления основных направлений социальных дискуссий вокруг «Свидетелей Иеговы».

В процессе проведенного в декабре 2014 – марте 2015 гг. контент-анализа публикаций газет «Российская газета», «Известия», а также новостного интернет-издания «Lenta.ru», были проанализированы 103 публикации «Российской газеты» и 71 публикация «Известий», охватывающие период с 2004 по 2015 гг. Сообщения новостного издания «Lenta.ru» о «Свидетелях Иеговы» представлены 16 новостными текстами за 2007-2015 гг. За единицу анализа была взята статья в периодическом издании.

По данным контент-анализа, основная масса статей содержит негативную оценку деятельности организации «Свидетели Иеговы». Организация характеризуется в качестве «секты», или даже «тоталитарной секты». Тематика публикаций изменяется в течение десяти лет. Так, в 2004-2005 гг. «Свидетели Иеговы» упоминаются в СМИ в связи с альтернативной гражданской службой, характер статей носит нейтральный или позитивный характер. Авторы публикаций уважительно высказываются об отстаивании призывниками своего права на службу, не связанную с войной и оружием.

Закрепление законодательства об альтернативной службе и распространение правовых знаний в данной области приводят к потере интереса СМИ к этой теме, они начинают осуждать «Свидетелей Иеговы» за отказ от переливания крови, недопустимого с позиции организации. Отношение СМИ к религиозному запрету переливания крови безоговорочно негативное, не предполагающее каких-либо дискуссий. За религиозедческой интерпретацией авторы публикаций, как правило, обращаются к профессору Свято-Тихоновского университета А.Л. Дворкину – известному своими «антисектантскими» взглядами. Автор религиозедческих трудов об организации «Свидетели Иеговы» С.И. Иваненко упоминается в «Российской газете» лишь один раз, и ни разу не упоминается имя профессора религиозедения РПГУ им. Герцена Н.С. Гордиенко, написавшего исследовательскую работу «Российские «Свидетели Иеговы»: история и современность» и участвовавшего в качестве эксперта-религиоведа в судебном слушании Головинского районного суда Северного АО г. Москвы по делу организации «Свидетели Иеговы» [3].

VII научно-практическая конференция с международным участием

Таким образом, публикации популярных российских СМИ представляют информацию об организации «Свидетели Иеговы» лишь с одной стороны, не раскрывая сложности религиозной темы в России, и не показывая различных (научных, социальных, политических) дискуссий, связанных с ней.

Публикации последних трех лет посвящены, в основном, сообщениям о признании каких-либо книг и брошюр, а также организаций в ряде городов России «экстремистскими», Под «экстремизмом» в исследованных источниках печати понимается «разжигание религиозной розни», однако, ни в одной из статей не поясняется, как именно «Свидетели Иеговы» это делают. Приводятся лишь ссылки на фамилии экспертов-религиоведов, проводящих анализ текстов книг и брошюр организации, в связи с судебными делами. Выводы экспертов зависят, в частности, от научной позиции, которую они занимают по поводу интерпретации библейского текста иеговистами [5]. Так, по мнению религиоведа, «ряд высказываний демонстрирует негативное отношение Свидетелей Иеговы к разным элементам традиционного христианства» (с. 12 экспертизы). По мнению психолога, «традиционное христианство рассматривается как лжерелигия (с. 81, 82 экспертизы) [5].

Иная точка зрения по поводу религиозных взглядов «Свидетелей Иеговы» представлена религиоведом Н.С. Гордиенко. В одном из экспертных заключений, он пишет, что «притязание на монопольное владение вероисповедной истиной, сопровождаемое объявлением других вероучений «неистинными», «ложными», или даже «фальшивыми» (как бы ко всему этому не относиться) свойственно не только Свидетелям Иеговы. Такова позиция всех без исключения религий, в том числе и традиционных для России» [6]. В подтверждение своих слов Н.С. Гордиенко приводит высказывания православного митрополита и католического епископа [6].

Показанная здесь полемика, на наш взгляд, уместна на религиоведческих конференциях и в рамках теологических дискуссий, однако, она переносится в залы судебных заседаний и служит основанием для признания литературы «Свидетелей Иеговы» и самой организации экстремистскими. Судь-

бы верующих ставятся в зависимость от научной позиции того или иного эксперта, которая может быть оспорена другим экспертом. Эта достаточно абсурдная ситуация не учитывается в публикациях СМИ, преследующих свои собственные интересы, обозначенные в теоретической литературе в качестве «формата» [1. С. 62-63]. Т. ван Дейк обращает внимание на то, что «предвзятость в подаче новостей может быть выражена даже синтаксической структурой предложений, например, с помощью активных или пассивных конструкций, которые позволяют журналистам помещать или не помещать действующих лиц в позицию субъекта» [4.С. 224]. Соответственно, обнаруживаются языковые способы выражения, соотносящиеся с идеологическими установками газет и отдельных журналистов [4. С. 235].

В ситуации, когда СМИ не заинтересованы в представлении социальных проблем в их сложности и неоднозначности, перед исследователями религиозных сообществ раскрывается необходимость восполнения нехватки знания смыслов, придаваемых верующими своей деятельности. Этой целью руководствовалась наша исследовательская группа при интервьюировании представителей организации «Свидетели Иеговы» в г. Ижевске.

В процессе исследования было проведено 57 биографических интервью с людьми различного возраста от 21 до 62 лет. 40% опрошенных составляли мужчины и 60% - женщины, что отражает реальное представительство мужчин и женщин в ижевской организации. По словам информантов, примерная численность организации города – около 700 человек, однако, регулярно посещают собрания примерно 300 чел.

Все информанты высказывались о том, что вступление в организацию во многом было определено влиянием проповедей «Свидетелей Иеговы», а также чтением религиозной литературы, в частности, брошюр, распространяемых этой организацией. Пятая часть призналась, что интересовалась религиозными темами давно, однако, верующей не была. Другим проповеди «Свидетелей» казались неинтересными и только жизненные обстоятельства заставили их обратиться к

VII научно-практическая конференция с международным участием

этой организации, например, болезнь близких: *«Я была изначально неверующим человеком, ни в какую церковь я не ходила. Но у меня муж стал инвалидом. Его сбила машина, и парализовало правую сторону тела. Я находилась в отчаянии. Плакала очень много. Шли годы, а слезы не уменьшались. Я тогда подумала, может быть надо к Богу обратиться?»* (жен. 36 лет).

Как правило, у информантов интерес к «Свидетелям Иеговы» возникает в результате чтения литературы, удовлетворяющей стремление к «духовным вопросам», к «вопросам смысла жизни». Так, многие вступили в организацию в 1990-х гг., узнав о ее существовании из средств массовой информации (радиостанция «Голос Надежды», религиозные журналы), заинтересовались «изучением Библии» по методам «Свидетелей Иеговы» еще в 17-18-летнем возрасте. Их привлекало самостоятельное изучение священных текстов, поиск «научных фактов», подтверждающих их «достоверность».

Вопросы духовности, смысла, а также жизненные обстоятельства побуждают людей задумываться об «онтологической безопасности» [2. С. 136], т. е. собственной вписанности в мир. Привычное место в социальной действительности для многих проблематично и даже неприемлемо, требует переосмысления и изменения.

В такой ситуации индивиды часто избирают религиозные практики. Однако для большинства наших информантов традиционное для России православие оказалось недостаточным для удовлетворения их духовных запросов. Это обусловлено как спецификой мировоззрения населения постсоветской России, так современными процессами, характерными для европейского христианства. Так, 61% представителей организации - люди, детство которых прошло в советском обществе. Они не получили религиозного воспитания и считали себя атеистами до вступления в организацию. Четвертая часть в трудный период своей жизни пыталась найти помощь в православной церкви, но оказалась разочарована:

«Я хотела найти помощь, хотела поговорить со священником. Во-первых, я долго его не могла найти. Когда, наконец, нашла, он разговаривать со мной не захотел. Я

разочаровалась, хотя я никогда, собственно, не была очарована религией, я была атеисткой, считала, что бога нет» (жен., 28 л.).

Еще одну группу информантов (13%) составляют молодые люди – 17-23 гг. Представители этой категории «Свидетелей Иеговы» в детстве посещали православную церковь с родителями, или с бабушками, но это не привело к пробуждению у них религиозных чувств. Неудачный опыт, связанный с православной церковью, побудил информантов искать иные пути достижения «онтологической безопасности» и способы встраивания в мир на других основаниях. Иной вариант религиозности, по их мнению, предлагают «Свидетели Иеговы», которые по контрасту с «православными» характеризуются как «внимательные к проблемам каждого обращающегося к ним человека», «знающие люди». В высказываниях многих информантов звучала мысль о том, что Свидетели владеют неким особым методом, позволяющим прояснить библейские истины. Эти истины открыты всем, но неподготовленные не замечают их. Смыслом своей религиозной жизни все информанты считают проповеди среди населения, которые они называют «изучением Библии». Убеждение в необходимости такой деятельности заключается в идее «спасения»:

«Наступит Армагеддон – это божья война. Бог пока еще ждет – кто еще присоединится к Свидетелям. Он хочет, чтобы люди спаслись, а не погибли, но люди этого не понимают. Вот мы и ходим и объясняем...» (жен., 62 г.).

Спасти могут лишь «знающие», усвоившие истины, проповедуемые «Свидетелями Иеговы»: *«Нужно, чтобы вера была крепкая, нужно верить, что Бог есть. И веру делами надо показывать. В Библии говорится, что вера без дел мертва. Те, кто становятся Свидетелями, начинают проповедовать. И еще меняются сами и знания получают» (жен., 56 л.).*

Каким же образом меняются люди, вступившие в организацию? Информанты отмечают, что они, находясь в организации, проявляют большую терпимость, человечность, доброту и избавляются от вредных привычек. Приводятся

VIII научно-практическая конференция с международным участием

примеры того, как вера способствовала отказу людей от алкоголизма и наркомании. Упоминаются также случаи, когда бывшие уголовники примыкали к «Свидетелям Иеговы» и, состоя в организации, обзаводились семьями, детьми, становились законопослушными, добропорядочными гражданами.

В соответствии с новым статусом «верующего человека» и «свидетеля Иеговы» у представителя организации изменяется отношение к собственной жизни, он переосмысливает как прошлое, так и будущее, осуществляя «рефлексивный мониторинг» [2.С. 107]. Как правило, информанты считают, что в их душах утвердилась гармония, а организация – это пространство, в котором создается атмосфера радости и взаимопонимания.

У верующих изменяются также представления о социальной актуализации, о профессиональной деятельности и карьерном росте. Так, 28% работающих информантов среднего и молодого возраста, легко сменили профессиональный статус, перейдя с работы, требующей занятости полный рабочий день, на менее престижную работу со свободным графиком. Некоторые из «Свидетелей» с высшим и средним специальным образованием работают дворниками, уборщицами, занимаются другим неквалифицированным трудом. Они объясняют это необходимостью проповедей, участия в собраниях и посвящения своей жизни организации. В связи с этим интересны следующие высказывания: *«Я работала журналистом, но сейчас ушла, потому что невозможно совмещать журналистику, которая требует полной самоотдачи и служение Иегове, которое тоже требует полной самоотдачи. Я писала на правовые темы и поняла, что все равно не будет никогда порядка в мире, пока у власти будет стоять человек. Только власть Бога сможет навести в стране порядок. И только тогда могут соблюдаться права человека. Писать на эту тему можно, конечно, очень интересно, но это всё бесполезно и бессмысленно. Все равно это людям не поможет»* (жен., 32 г).

«Я работаю дворником в больнице. А по специальности я - учитель труда и черчения. Меня интересует, конечно, какое место в обществе я занимаю. Часто люди по одежке

встречают. Это тоже имеет значение для меня, хотя не будем забывать о духовных потребностях. Вера в Бога, я считаю, для человека тоже важна. Нужно уравновешенно относиться к работе и к духовным потребностям» (муж., 35 л).

Сопоставляя прошлое и настоящее, информанты делают вывод о том, что после вступления на путь веры и приобретения знаний, их жизнь изменилась в лучшую сторону. Некоторые из них (15%) встретили в организации свое личное счастье, обзавелись семьями. У многих улучшились отношения с детьми, появились успехи на работе. Все информанты считают свою жизненную ситуацию благоприятной и связывают это с успешным изучением Библии и участием в жизни организации.

Информанты считают себя верующими людьми, понимая под «верой» «знание Библии». Такое знание приобретается в процессе изучения, происходящего в соответствии со специфическими программами Всемирной организации «Свидетели Иеговы». Статус верующего определяется членством в организации и деятельности согласно ее предписаниям. Таким образом, организация оказывается механизмом «рутинизации» повседневной жизни верующего по правилам, обусловленным принципами ее функционирования.

Вопросы веры для представителей «Свидетелей Иеговы» являются определяющими. Информанты отмечают, что члены организации основываются на опыте первых христиан, знания о которых, по их мнению, можно почерпнуть из Библии. Именно первые христиане представляются носителями христианского духа, переданного Христом своим ученикам, воспринявшим истину его учения без искажений. Последующая же деятельность церкви исказила суть учения, вызвав множество ошибочных суждений. Поэтому необходимо возвращение к «древней истине» и переосмысление Библии. Соответственно, «Свидетели Иеговы» не приемлют никаких церковных обрядов, стремясь опираться лишь на текст Библии.

Информанты проводят аналогию между «первыми христианами» и «Свидетелями Иеговы», утверждая, что именно

VII научно-практическая конференция с международным участием

эта организация воссоздает первоначальные принципы христианства. Соответственно, необходимо следовать путем первых христиан и изучать Библию.

Принципы организации, с позиции информантов, являются утверждением правил первых христиан. «Свидетели Иеговы» отрицают необходимость священников, а руководят организацией «старейшины», выполняющие различные функции. Избираемые общиной для организационной работы старейшины, по мнению информантов, могут быть только мужчинами, потому что «так написано в Библии». Процедура избрания старейшин происходит в соответствии с так называемым «теократическим порядком». В организации не предусмотрены какие-то выборы, старейшины не назначаются никем, потому что нет никакой иерархии.

«Теократический порядок отличается от светского. Руководящий совет принимает решение – достоин человек стать старейшиной, или нет. Если выборы проходят, то это демократия. А у нас в организации – теократия. Назначаются теократическим путем. Но нельзя сказать, что общество старейшин принимает это решение. Как в первом веке происходило – были «старейшины, надзиратели» – так и у нас» (муж., 44 г.).

Руководство старейшин заключается в «организационном руководстве». Они решают, где должно проходить собрание, конгресс и т. д. Женщина не может быть старейшиной, потому что «в Библии говорится, что женщине не позволительно учить собрание, обучать. Женщина не может стоять за кафедрой и выступать там. Учить, речи произносить. Или назидать как-то. Тем более, что в Библии сказано, что первым Бог создал Адама. А Еву он создал в качестве помощницы... Это не дискриминация, а порядок. Порядок, который в Библии записан. Принцип главенства, что мужчине глава – Христос, а каждой женщине глава – мужчина. Если мужчина будет с любовью руководить женщиной, то это будет идеальная ситуация. Женщина не должна руководить мужчиной – это противоестественно» (жен., 36 л.).

Придя в организацию, человек должен много учиться, участвовать в собраниях. Поскольку вера формируется в процессе приобретения знаний, изучение Библии самостоятельно оказывается недостаточным. Собрания у «Свидетелей Иеговы» проходят, по словам самих верующих, «как в школе»: брат, ведущий собрание поизносит речь, наставляет, затем зачитываются фрагменты из брошюр, приводятся примеры из священных текстов. В брошюрах к текстам прилагаются вопросы, на которые собравшиеся отвечают вслух, происходит обсуждение прочитанного, задаются домашние задания. Представитель организации, усвоивший знания в достаточной степени, может пройти процедуру «крещения».

Основной целью «Свидетелей Иеговы» является миссионерская или проповедническая деятельность. Эта цель определяется мировоззренческими установками верующих – учением о спасении в результате знания и распространения знаний. Для осуществления проповедей происходит обучение adeptов. Вот как они сами понимают смысл своей деятельности:

«Кому-то кажется, что «Свидетели Иеговы» назойливы, пристающие, поэтому жалуются. Но мы разговариваем с людьми, делаем это регулярно. Это одна из наших отличительных черт. Если они проявляют интерес, понятно, стараемся продолжить разговор. А если человек не хочет, то мы его насильно не заставим, не приведем его на собрание. Это методы других личностей» (муж., 46 л.).

«...Я удовлетворение получаю от проповедей. У меня поднимается настроение, улучшается самочувствие и физическое и душевное. Я большую радость получаю» (жен., 32 г.).

Дискурс «Свидетелей Иеговы» оказывается практикой формирования специфической зоны социального пространства (сообщества), в которой соединяются многие культурные элементы. Так, в проповедях и религиозной литературе этой организации часто используются научные данные о человеке и животном мире, чтобы показать уникальность человеческого организма, предьявить человека как совершенное

творение. При этом остро ставится вопрос о его предназначении как такого существа.

Подобные вопросы позволяют обозначить пространство для конструирования мифологии, подобной религиозным мифологиям, однако, обнаруживающей специфическое место организации «Свидетели Иеговы». Исследование дискурсивных практик организации позволяет выявить следующую логику разворачивания мифологического дискурса. В отличие от многих религиозных организаций, «Свидетели Иеговы» не прибегают к критике современного мира, отмечая лишь усиление его «бездуховности», товарного фетишизма и т. д., которые присутствует, например, в православном и ориенталистском дискурсах. «Свидетели Иеговы» обращают внимание на то, что современная цивилизация демонстрирует все признаки своего «конца». Ссылаясь на священные тексты, публикации организации обозначают следующие признаки «конца мира»: мировые войны, сильные землетрясения, эпидемии и голод, нравственная и духовная деградация общества.

Почему, по мнению «Свидетелей Иеговы», наступает «конец света»? Потому что человечество отстранилось от библейских истин, от образа жизни, завещанного Христом, от принципов первых христиан. Чтобы спастись, к этому нужно вернуться, однако, сделать это трудно, поскольку люди уже не владеют истинными знаниями, не знают, как жить. И лишь «Свидетели Иеговы» владеют этими истинами и готовы поделиться ими со всеми. От человечества требуется только прислушаться и освоить учение.

Таким образом, происходит выявление пространства для деятельности организации, создание «зоны» религиозной практики. Проповеди «Свидетелей» не содержат ничего нового и заключаются в высказывании прописных истин, убеждающих в необходимости просветительской деятельности, а именно чтении и обсуждении переводных брошюр «Свидетелей», интерпретации Библии в соответствии с представленной в специальной литературе технологией. В результате такого просвещения, люди «целыми семьями избавляются от плохих привычек и живут мирно в соответствии с праведны-

ми нормами Бога» [Сторожевая башня С. 8]. Ведение нравственной жизни, по мнению «Свидетелей Иеговы» дает людям уверенность в спасении, когда Царство Бога вмешивается в дела человечества. Поскольку многим людям необходима уверенность в завтрашнем дне, у них есть только один выход – распространять мировоззрение организации.

Дискурс организации, утверждая себя в качестве религиозной истины, позволяет переосмыслить как прошлое, так и будущее в соответствии с определенной мировоззренческой позицией. Так, прошлое (общины первых христиан) рассматривается в качестве образца праведной жизни и социального устройства, который был «забыт» людьми. В результате такого «забывания» мир подошел к катастрофе, люди сами уже не в состоянии выстраивать свою жизнь на правильных основаниях и вот-вот в нее вмешается «Царство Божие». По аналогии с потопом времен Ноя, мир будет уничтожен и спасутся лишь праведники. В соответствии с логикой «Свидетелей Иеговы», такими являются «знающие», т.е. они сами.

Создание мифологического пространства позволяет обозначить деятельность организации как единственно «осмысленную» в существующей социальной действительности. Автоматически, каждый индивид, имеющий отношение к «Свидетелям Иеговы», получает право на спасение и жизнь, наполненную проповедями и изучением Библии.

Таким образом, смысл организации заключается в продолжении дискурса, закрепляющего ее актуальность. Непрерывно повторяющееся говорение о спасении в процессе получения библейских знаний дает возможность организации постоянно очерчивать пространство своего существования.

Список литературы

1. Бурдые П. О телевидении и журналистике. М.: «Прагматика культуры» 2002.
2. Гидденс Э. Устроение общества. М.: «Академический проект», 2003.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

3. Гордиенко Н.С. Российские Свидетели Иеговы: история и современность. СПб: Лимбус Пресс, 2000. С. 48.
4. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. Б.: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.
5. Судите сами... За что эти из Электронный ресурс. URL: дания были признаны экстремистскими?» URL: <http://www.jw-russia.org/legal/taganroga/publicationsbanned.htm> (дата обращения 4.08.2015).
6. «Экспертное заключение по религиозной организации «Свидетели Иеговы. Санкт-Петербург, 6.04.1998» Электронный ресурс. URL: <http://jhwww.narod.ru/Expertiza2.htm>(дата обращения 26.08.2015)

THE ORGANIZATION "JEHOVAH'S WITNESSES" IN RUSSIA: DISCUSSIONS IN RUSSIAN MEDIA AND DISCURSIVE PRACTICES OF INDIVIDUALS

Kardinskaya S.V., Phd, Professor, Department of advertising, St. Petersburg State University of Technology and Design, St. Petersburg, Russia, e-mail: kard16@mail.ru

Abstract: The study aims to identify the specifics of contemporary religiosity on the example of the organization "Jehovah's Witnesses " in Izhevsk . 57 were conducted biographical interviews with representatives of the organization. The theoretical basis for the construction of a research model served the concept of Giddens. The study was identified specific discursive practices of the Russian " Jehovah's Witnesses ". They are aimed at creating a special " zone" of actualization of the religious organization . There have also been shown ways of " routinization " of religious practices in everyday life and mechanisms of "ontological security" in the implementation of the religious discourse of " Jehovah's Witnesses " .

Keywords: sociology of religion, "Jehovah's Witnesses", discourse, discursive practices, Giddens, routinization, the ontological security

**ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ОСНОВА
ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ
В РАЗМЫШЛЕНИЯХ АЛЬФРЕДА ШЮЦА**

УДК 141.32:316.277

Кравченко Екатерина Юрьевна

Студентка 4 курса, НИИ истории и философии, кафедра философии
Черкасский национальный университет им. Богдана Хмельницкого
Украина, г. Черкассы
E-mail: katerina_kravchenko_95@mail.ru

Научный руководитель

Братко К. В.

кандидат философских наук
доцент кафедры философии
НИИ истории и философии
Черкасский национальный университет
им. Богдана Хмельницкого
Украина, г. Черкассы

Статья посвящена рассмотрению понятия повседневного мира в социологических исследованиях Альфреда Шюца. Анализируется сфера опыта, который изначально воспринимается индивидом как существующий объективно и как общий для него и других мир. Предпринимается попытка выделить из структуры жизненного мира основу для онтологической реальности. В мире, представленном во множестве реальностей, — науки, религии, снов, искусства и т.д. — в качестве основной выделяется повседневная жизнь, требующая от человека внимания к себе, мобилизации сознания (познания, памяти, воли).

Ключевые слова: повседневность, феноменология, трудящееся «Я», реальность, рутинная деятельность, рутинное знание.

Повседневный мир — это мир, в котором мы живем каждый день и каждый час. В нем мы рождаемся и в нем

умираем. Именно здесь мы радуемся и плачем, ссоримся и миримся, любим и ненавидим, оттого повседневность как бы и вовсе не замечается людьми, словно воздух, которым дышишь.

Обыденная действительность сплошь соткана из значений, которые мы придаем вещам и отношениям, более того, социальные «предметы» и их границы находятся в прямой зависимости от того, как они понимаются обществом в целом, а также отдельными его группами и индивидами. Однако обыденность не есть клубок спутанных ниток, скорее, это единый функционирующий организм.

Повседневность — это сфера опыта, который индивид разделяет с другими людьми. Иными словами повседневность — интересубъективный жизненный мир, который изначально воспринимается индивидом как существующий объективно и как общий для него и других.

Однако в рамках феноменологии правомерным считается вопрос о том, почему мы воспринимаем мир как единый и объективно существующий. Ведь каждому очевидно лишь то, что он живет в том мире, который непосредственно наблюдает. Каждый человек живет в своем собственном социальном мире, потому что придает собственные значения окружающим вещам, людям и их действиям. Мы замечаем, выбираем из потока чувственных ощущений лишь то, что для нас значимо, чего в нас не хватает.

Альфред Шюц полагал, что мир состоит из множества реальностей — реальностей науки, религии, снов, искусства и т.д. Но главной реальностью является наша повседневная жизнь. В работах Шютца речь идет об изучении обыденного, повседневного знания, исследовании того, как эти знания социально распределяются в конкретных группах людей в особой исторической и культурной обстановке и, конечно, то как полагаясь на эти знания, люди конструируют социальную реальность. «Под термином «социальная реальность», — пишет Шютц, — я понимаю всю совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными

отношениями интеракции. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в которых все мы родились, внутри которого мы должны найти себе точку опоры и с которым мы должны наладить взаимоотношения» [1. С. 485].

Социолог признает, что каждый индивид по-своему интерпретирует мир, воспринимая его несколько своеобразным образом, но запас знания здравого смысла позволяет понимать, по крайней мере, частично действия других.

Задача феноменологической социологии в представлении Шютца — получить упорядоченное, научное знание о совокупности объектов и событий внутри intersubjectively мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью и связанных друг с другом интеракциями.

В концепции феноменологической социологии Альфред Шюц утверждает существование многообразия миров человеческого опыта — миры сновидений, игр и фантазий, научных теорий, веры, политики, искусства. Он называет их конечными областями значений. Конечны эти области в том смысле, что между ними нет прямого перехода, прямой коммуникации, переход из одной в другую предполагает скачок, перерыв постепенности и своеобразное шоковое переживание.

Возьмем повседневность как особую сферу реальности. Для нее характерно:

а) бодрствующее напряженное внимание к жизни как форма активности сознания;

б) в качестве преобладающей формы деятельности — выдвижение проектов и их реализация, вносящая изменения в окружающий мир, Шюц квалифицирует ее как трудовую деятельность и говорит, что она играет важнейшую роль в конституировании повседневности;

в) трудящееся Я выступает как целостная, нефрагментированная личность в единстве всех ее способностей;

г) как особенная форма социальности выступает типизированный мир социального действия и взаимодействия;

д) как своеобразная временная перспектива — социального организованное и объективированное стандартное время, или трудовое время, или время трудовых ритмов.

Шюц дает следующее определение: «Под повседневным жизненным миром следует понимать ту область реальности, которую бодрствующий, нормальный взрослый индивид в установке здравого смысла обнаруживает как просто данную. «Просто данное» обозначает все, что мы переживаем как не подлежащее сомнению, любое положение дел, которое до поры до времени предстает как непроблематичное» [2. С. 29].

Для Шюца повседневный жизненный мир представлял собой верховную реальность: мир повседневности — родовое пространство всех возможных областей смысла. Повседневный мир — мир рутинной деятельности, или мир работы. Однако, замечает Шюц, «рутина — это такая категория, которую можно обнаружить на любом уровне деятельности, а не только в мире работы, хотя решающую роль она играет в верховной реальности — по меньшей мере потому, что мир работы является локусом всех возможных социальных взаимоотношений, а акты работы выступают предпосылками всех типов коммуникаций» [2. С. 349].

В каком смысле рутинные действия обнаружимы в любой деятельности? Не следует ли из этого, что любая деятельность принципиально повседневна? Мы задаем себе эти вопросы не однократно. Хотя рутинные действия суть повседневных действия, однако повседневная реальность и рутина отнюдь не тождественные понятия. Более того, ни одна из альтернативных областей смысла не совместима со значением повседневной жизни: действия (теоретизирования) ученого и действия непосредственного участника обыденных ситуаций взаимодействия (или действия ученого как непосредственного участника этих ситуаций) взаимно исключают друг друга. Шюц виртуозно пытается обойти кроющуюся в высказанном тезисе двусмысленность, во-первых, особым образом концептуализируя само «действие», во-вторых, посредством скрупулезной проработки одного из ключевых в его теории понятий — понятия «релевантность».

Рутинное знание — это своего рода «знание-в-руках» [5. С. 352]. Повседневность — продукт взаимодействия человека с объективным природным миром. На этой объективной основе возникает и формируется в сознании и деятельности членов общества интересно-объективно категоризируемая объективность социальных процессов и явлений. Являясь одной из сфер реальности, одной из «конечных областей значений», она первична по отношению к другим сферам. А.Шюц говорит о повседневной жизни как о верховной реальности, по сравнению с которой, другие сферы представлены как квази-реальности.

Шюц строго разграничивает понятия «поведение», «действие», «работа», «исполнение» и просто «мышление». В частности, «поведение, которое замышляется заблаговременно и базируется на заранее составленном проекте... будет называться действием (action), независимо от того, является ли оно внешним или скрытым» [3. С. 405].

Целенаправленное действие, характеризующееся намерением реализовать проект, является исполнением, которое также может быть либо внешним, либо скрытым; примером последнего является попытка мысленно решить научную проблему. Наконец, под работой следует понимать внешние исполнения (в отличие от (скрытых) исполнений просто мышления), требующие телесных движений. Таким образом, одно дело — размышлять, другое дело — работать физически [4. С. 46].

Рутинная деятельность — это «множество работ, привычно выполняемых почти автоматически в соответствии с предписаниями, которые были выучены и успешно практиковались до сих пор» [5. С. 347]. Шюц указывает, что «рутинная деятельность на каждом уровне характеризуется особой трансформацией структур релевантностей» [Там же. С.350]. Конститутивные для реальности мира повседневной жизни рутинные действия работы — такие действия во внешнем мире, которые основываются на проекте и характеризуются намерением осуществить спроектированное положение дел с помощью телесных движений — входят в любую деятельность, будь то деятельность ученого, совершающего

VIII научно-практическая конференция с международным участием

свои научные изыскания, композитора, сочиняющего очередную сонату или, само собой разумеется, пассажира метро. «Все эти деятельности, выполняемые в мире работы и принадлежащие к нему, представляют собой либо условия, либо следствия теоретизирования, но не принадлежат к теоретической установке как таковой, от которой они легко отделимы» [3. С. 440].

Таким образом, рутинная деятельность образует фон для других деятельностей, она сущностно маргинальна. Рутинные действия производятся всегда «во имя» других действий, служат для выполнения деятельности, задаваемой, в терминах Шюца, системой релевантностей более высокого порядка. В этом смысле они более чем непроблематичны: не проблематизируясь не только в отношении целей (мотивационная релевантность) и средств (интерпретативная релевантность), но и как таковые, тематически.

Можно подвести итог, дав общее определение повседневности, как она понимается Шюцем. Повседневность — это сфера человеческого опыта, характеризующаяся особой формой восприятия и переживания мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Для нее характерно напряженно-бодрствующее состояние сознания, целостность личностного участия в мире, представляющим собой совокупность не вызывающих сомнения в объективности своего существования форм объектов, явлений, личностей и социальных взаимодействий.

Описательное определение повседневности: это — сфера человеческого опыта, которая характеризуется особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Для нее характерно напряженно-бодрствующее состояние сознания, целостность личностного участия в мире, представляющем собой совокупность самоочевидных, не вызывающих сомнения, в объективности своего существования форм пространства, времени и социальных взаимодействий.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

Список литературы

1. Григорьев Л. Г. Социология повседневности Альфреда Шюца // Социологические исследования. 1987. №1. С.325–485.
2. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках. В кн. : Американская социологическая мысль. М. : МГУ, 1994. 485 с.
3. Шюц А. О множественных реальностях / Пер. с англ. В. Г. Николаева // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 401–455.
4. Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия / Пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004. С. 7–50.
5. Шюц А. Размышления о проблеме релевантности / Пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 235–398.

DAILY LIFE AS THE BASIS OF ONTOLOGICAL REALITY IN THE THINKING OF ALFRED SCHUTZ

Kravchenko K. Y., student 4 – B course of philosophy

Abstract: In this article, the special place given to reflection on the everyday world in sociological studies of Alfred Schutz. In other words, we are talking about the field of experience, which was originally perceived by the individual as there is an objective and common to both him and the other world. We are talking about trying to identify the structure of the life-world basis for ontological reality. Thus the world is composed of many realities – realities of science, religion, dreams, art, etc. But the main reality is our daily life. Daily life requires human attention, mobilization of consciousness (cognition, memory and will).

Keywords: Daily life, phenomenology, I toiling, reality, routine activities, routine knowledge.

САМОУБИЙСТВО КАК МЕХАНИЗМ УДАЛЕНИЯ ИЗ СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОГО ПРОСТРАНСТВА ЛИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ СТОИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МИРА)

УДК 111.1:179.7:14

Лященко Максим Николаевич

кандидат философских наук, доцент

доцент кафедры философии науки и социологии

ФГБОУ ВПО «Оренбургский государственный университет»

Россия, г. Оренбург

E-mail: Megamax82@rambler.ru

Статья посвящена анализу метафизических оснований суицида в социально-правовом пространстве в стоической картине мира. Обращаясь к философской сущности стоицизма, автор приходит к мысли, что названная сущность является «оборотной стороной» естественного «закона жизни». Человек представлялся в стоицизме как часть «Целого», которая в любой момент может быть элиминирована из социально-правового пространства на основании принципа целостности.

Ключевые слова: самоубийство, стоицизм, Целое, космос, микро-программы.

В социально-правовом пространстве современного глобализирующего общества проблема самоубийства приобретает двойственный, амбивалентный характер. С одной стороны, в социально-правовом пространстве жизнь каждого человека возводится в ранг высшей ценности, с другой же — само глобализирующее общество представляет сложную систему внутренних противоречий, которые становятся эмпирическими причинами вынуждающими человека прибегать к самоубийству. Стоическая концепция, в которой мир представлялся единой целостной системой, схожа в ценностно-мировоззренческих основаниях с парадигмальными установ-

ками глобализирующего общества. Поэтому не лишено оснований рассмотрение проблемы самоубийства стоической концепции мира.

В отличие от установки просвещенного деизма Эпикура, представлявшей природу как вечно изменяющийся и случайно организуемый распорядок в порядке, в котором человек является природным существом, пантеизм же Древней Стои, напротив, фундирует закономерность и разумность космического порядка, в котором пребывает человек. Пантеизм, концептуализированный стоиками, строится на основе диалектического единства «Целого» и части, базирующееся на положении о том, что все существующее представляет собой универсальное единое тождество или, другими словами, всеобщую тождественность всего в одном и одного во всем.

Социально-правовое пространство мыслилось стоиками как нечто единое и целостное, т.е. как «Целое», включающее в себя различные части («тела»), имеющее «начала» и «основы». «Мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее всего для движения» [1. С. 311]. Это «Целое» по своему определению имеет законченный и замкнутый вид, так как вне его существовать ничего не может; все, что имеет бытие, имеет бытие только в нем.

«Целое», раскрывается в двух взаимодополняющих и взаимосвязанных аспектах. В первом аспекте, страдательным началом предстает тело (человек), которое деятельным началом оформляется [Там же. С. 309]. Деятельным же началом признается «разум, в ней содержащийся, то есть бог. Он вечен, и он — творец всего, что в ней имеется» [Там же]. Иными словами, «Целое», состоящее из тел и логоса (суперпрограммы своего развития, наполняющая вещи смыслами и устанавливающая конкретную программу их поведения и деятельности) формирует и организует само себя, без вмешательства из-вне, превращая имеющееся вещество в оформленные тела. «Телом, — как свидетельствует Диоген Лаэртский, — они (стоики) называют сущность, имеющую границы» [Там же. С. 314]. Другими словами, всем «телам» ставится предел их бытия. «Целое», таким образом, само подчиняясь заложенной в себе программе становится, оформля-

ется и функционирует. Это позволяет ему организовывать, координировать и направлять «жизнь» и деятельность частей внутри себя. С онтологической позиции, «Целое» является одновременно и всеобщим первоначалом, и универсальным первопринципом, откуда проистекают все остальные силы, действующие в мире и объединяющие все согласующие части в единый мир, оно ограничивает себя («ставит себе предел») и намечает границы любому в себе становящему «телу». «Ведь природа Целого есть природа сущего, сущее же находится в тесной связи с тем, что существует в данный момент» [2. С. 153]. Этот предел как закон для вещи, который она не в силах переступить.

Отсюда вытекает и второй аспект — взаимодействие «Целого» и внутри его частей выстраивается на основе отношений деятельного и страдательного [1. С. 309], т.е. части подчиняются «Целому» как деятельному началу, которыми «Целое», вследствие того, что они являются ее эманациями, ими распоряжается и управляет. Части своим происхождением могут быть обязаны только тому, что совершеннее и лучше их — «Целого». Природа «Целого» эманурует из себя бытие частей. «Природой они называют иногда то, чем держится мир, иногда то, чем порождается все земное. Природа есть самодвижущееся самообладание, изводящее и поддерживающее свои порождения в назначенный сроки по сеятельному разуму, и от чего что взято, так то и творится» [Там же. С. 313]. «Природа» является интегративным и базовым понятием в философской системе стоицизма. Под «природой», можно понимать: или «природу» как «Целое», включающее все существующее, в данном случае и пустоту; или «природу» как «природу Целого». Второй вариант наводит на отождествления природы «Целого» с «Логосом», т.е. и первое и второе являются разными обозначениями одного — суперпрограммы «Целого». Это объясняется тем, что природа «в их представлениях есть искуснический огонь, движущийся по пути к порождению, то есть дыхание, огневидное и искусническое...» [Там же. С. 316]. Больше того, здесь природа априорно отождествляется с Богом или Судьбой.

Для стоиков «Бог, ум, судьба и Зевс — одно и то же, и у него есть много имен» [1.С.310]. Бог — «творец целокупности, и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, которая пронизывает все; и по многим своим силам он носит многие имена. Он зовется Дием, потому что через него совершается все; и Зевсом, поскольку он — причина жизни и пронизывает всю жизнь; он зовется Афиной, поскольку ведущая часть его души простирается по эфиру; Герой, поскольку по воздуху; Гефестом, поскольку по искусническому огню; Посидоном, поскольку по воде; Деметрой, поскольку по земле; и другие имена, даваемые ему людьми, точно так же обозначают какие-либо свойства» [Там же. С. 313]. Таким образом, под разными именами богов и разными своими проявлениями скрывается «природа», т.е. «Целое». В пантеизме, «Целое» само воспринимается как бог, оно и есть бог, вследствие того, что оно эманурует и охватывает все свои части, одновременно являясь ими же, и предстает как нечто конечное, законченное, совершенное, самодостаточное, закрытое и целостное. В какой-то мере Плотин в своем произведении «Эннеады» правильно показал пантеистические основания бога в стоицизме: «.. бог у них введен приличия ради, имея свое бытие от материи» [3. С. 63].

«Бог» является первосущностью, которая существует до «вещей» в свернутом виде, содержа внутри себя как «суперпрограмма» мир в миниатюрном виде, которому только стоит «развернуться» — увеличиться и расшириться до размеров, предусмотренных программой «Целого», т.е. стать подлинным «Целым»; реализовать собственную «эйдетическую природу» (программу). Космос — это развернутое состояние суперпрограммы «Целого», которая реализовалась в особое построение, «включающее небо и землю с их естествами, ... т.е. богов, людей и все возникшее для них» [1.С.310]. «Целое» детерминирует не только все извне, но изнутри, тем самым подчиняя все своей суперпрограмме. «Целое» замыкает все на себе и в себе.

Внутренняя детерминация частей «Целым» отчетливо выявляется в понятии «пневма» — это состояние пребывания «Бога» в мире. Стоики ее уподобляют мировой душе Платона

или «живому» дыханию Огня. «Пневма», имеет с одной стороны физические образы (эфир, небо, солнце), а с другой — теологическую категоризацию («Бог», «Логос»). «Бог» не трансцендентен миру, он имманентен ему. Именно это понятие и ее свойства передают внутреннюю связь между «вещами» внутри «Целого». «Пневма» пронизывает все вещи, соединяя их в одно «Целое», образуя сплошное и монолитное тело, исключаящее пустоту.

Если «природа» («Целое») в качестве «пневмы» («Бога», «Логоса», «Огня») пронизывает все как «огневидное и искусническое дыхание», тем самым проявляясь через «свои» тела-эманации, то идея тождества микрокосма и макрокосма предстает в диалектическом единстве, у стоиков, т.е. имманентен космосу, он в «Целом», так и космос имманентен человеку, «целое» как программа-закон, находится внутри каждой своей эманации, и даже человек не является исключением. У Диогена Лаэртского имеется следующий пояснительный отрывок, в котором душа уподобляется «дыханию», которое врожденно [изначально заложена] в нас как частица «души целого» [1. С. 316] или его «осколки» [Там же. С. 312]. Другими словами, «Целое» («природа») закладывает в каждую вещь определенную микропрограмму, которая согласуется с его суперпрограммой (главной программой). «Вот почему Зенон заявил в трактате «О человеческой природе», что конечная цель — это жить согласно природе...» [Там же. С. 295]. Через эти микропрограммы, которые входят в состав «суперпрограммы», «Целое» подчиняет и управляет всем, что находится в ней.

Что касается «программирования» человека, то «Целое» пытается ему «навязать» правила игры как всего лишь части и не более того. «Программирование» происходит путем получения правильных знаний (рациональный интеллектуализм). Это точка зрения идет еще от Сократа и проходит красной нитью через всю античную эпоху. Так ее выразил Марк Аврелий: «Если чужд миру тот, кто не знает сущего в нем, то не менее чужд и не знающий происходящего» [2. С.29]. Человек, осознает себя микрочастицей («незначительной частью огромного целого»), то есть отождествляет себя с

частями «Целого» и, в конечном счете, с самим «Целым», «растворяясь» в нем. Самоудаленность или самоизолированность частей, или человека, не возможны, в силу пантеистического сознания, все служит всеобщей и необходимой целесообразности.

С помощью этих микропрограмм, «Целое», как единственное активное начало внутри себя («пневма»), синхронизирует свой ритм с ритмами частей, чтобы они предстали в виде «живого», целесообразно выстроенного и гармонизировано функционирующего «организма». Для этого, Посидонием целеноправлено было выработано понятие, характеризующее такое состояние частей между собой и, одновременно, между частями и «Целым» — как «симпатия». «Симпатия» — это внутренне целесообразный и объективно детерминированный порядок (соотношение частей), в виде которого представлено «Целое». «Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному. Ибо все объединено общим порядком и служит к украшению одного и того же мира» [2. С. 123]. «Целое», по сути дела, и есть гармония. «Ведь единая гармония проникает все. И подобно тому, как из всех тел слагается мир — совершенное тело, так и из всех тел слагается судьба — совершенная причина» [Там же. С. 93]. Именно «бог» («пневма»), пронизывающая все «Целое», которое его структурирует и упорядочивает, и одновременно, помогает саморегулироваться «Целому», определяется еще, как и «Судьба». «Судьба есть причинная цепь всего сущего или же разум, по которому движется мир» [1. С. 313-314]. Таким образом, все тела связаны между собой «Целым» в единую структуру. «Целое» — это связующая основа всех своих тел-эманаций. Оно связывает их генетически, пространственно-темпорально, структурно-организационно и функционально. «Ведь природа Целого есть природа сущего» [2. С. 153]. Другими словами, «Целое» является всеобщей (внешней и внутренней) каузальной связью всех вещей.

Все, происходящее внутри «Целого» закономерно, и структурные изменения и перестановки, и смена жизненных циклов и гибель частей, так как «Целое» есть «бог, ... [кото-

рый] все совокупно содержит в себе и все охватывает и проникает» [5. С. 73]. Именно, исходя из своей суперпрограммы, «Целое» само себя перестраивает, а не с учетом своих частей. Любая часть должна определяться с учетом целого и не иначе. Именно целое связует части, без целого как связующего основания части не могут существовать, тем более, вне «Целого». «Целое», во взглядах стоиков, выглядит как самопрограммирующийся и самодетерминирующийся организм. Таким образом, детерминизм «стоиков (все имеет свою причину из прошлого) и их телеологизм (все имеет свою причину из будущего, и в этом есть некий план, провиденциализм), доходящий до частного и конкретного, парализует человека, превращает его в пассивное орудие судьбы [«Целого» — М.Н. Лященко], хотя как будто бы и разумной [6. С. 134-135]. Мое «Я» дано как пассивное тело, как возможность проявления закономерностей наличного бытия. Тело и дух одно, т.е. встроены в бытийно-активное социально-правовое поле «Целого», чтобы не дать духу трансцендировать и не стать инобытийным компонентом.

Главным принципом «Целого» является самосохранение, т.е. устойчивый, отлаженный и проверенный механизм своего развития и функционирования. «Первым побуждением живого существа, говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе» [1. С. 294]. Для сохранения «Целого» необходимы гармонично выстроенный порядок его частей и целесообразность их функционирования. Как только начинает одна из частей нарушать стройность и целесообразность порядка, «Целое» начинает от них (частей) избавляться. Все полезно, если это полезно и необходимо Целому; самосохранение «Целого» — главная и первостепенная задача, все остальные задачи уже зависят нее. Сенека заверяет Луцилия: «Что бы с тобой не случилось, не выходи из себя; знай, что все, направленное, на первый взгляд, к твоему ущербу, служит сохранению вселенной, что в нем-то как раз и осуществляется положенный миру кругооборот» [4. С. 170]. «Целое» представлено в законченном виде (совершенно, гармонично, справедливо), поэтому оно нуждается в сохранении своей законченности, совершенно-

сти и совершенства. Естественно, что «живому существу близко его состояние, и поэтому оно противится всему, что вредно, и идет навстречу всему, что близко ему». Но не всегда человек осознает и понимает, что его состояние есть на самом деле квазисостояние, только кажущееся ему. На самом деле, это состояние зависит полностью от «Целого» и им же создается. Только «Целое» обладает истинным бытием и способностью создавать определенные реальности в себе. Все остальные тела-эманации представляют собой мнимое бытие. В данной логике рассуждения только самосущее («Целое») имеет ценность и аксеологическую значимость.

Все части внутри «Целого» имеют равный онтологический статус. «Кто желает следовать природе в единомыслии с ней, тот должен относиться одинаково к тому, к чему одинаково относиться общая природа (а она не создавала бы и того и другого, если бы не относилась одинаково к тому и другому» [2. С. 154]. По этой причине космополитизм стоиков расширяет полисное сознание до пределов всего мира, не ограничивая его какой-либо конкретной культурой или политической системой. Ведь в «Целом» пропадает смысл внутреннего разграничения, имеют только значение внешние границы, те, что делают его целостным и единым. Какая разница, если «Целое» — это и есть сам мир. Этим объясняется и настойчивая рекомендация стоиков о снисходительном отношении к рабам, являющимся по сути такими же проявлениями «Целого». И только по причине не равномерного эманирования «Целого» рабы занимают низшее место в социальной структуре общества. А так, как все люди из одного первоначала, которое же и, одновременно, является для них же концом, каким, как раз и выступает «Целое», то все они уравниваются в своих онтологических позициях по отношению к «Целому». Поэтому стоицизм пропагандирует не столько любовь к ближнему как в христианстве, сколько справедливое и ценностно равное отношения друг другу.

Осознания себя незначительной частью в этой всекосмической целостности подводило человека под автоматически жертвенность собой ради «Целого», и это считалось разумным шагом, так как «Целое» значительнее, совершеннее и

значимее, и потерять часть ради сохранения «Целого» разумно, а вот если бытие «Целого» будет разрушено, то и части автоматически перестают существовать. Без «Целого» и нет частей. Бытие «Целого» — это бытие частей. В пантеизме подчеркивается зависимость частей от «Целого», а не наоборот. Поэтому и страх перед реальностью у стоиков отсутствует. Они же представляли человека инертной, несовершенной и незначительной частью «Целого».

Мировоззренческая установка на то, что «Целое» все, а часть ничего, приводила к пониманию человеком своей аксиологической «ничтожности». Вполне закономерно, что смерть, или в контексте данной проблемы, казнь человека остаться «незамеченным» для «Целого» и ни какой не иметь значимости для «Целого». И это будет касаться, казни или умерщвления сотен или тысяч людей, и даже гибели родных и близких человеку людей. «Потому-то мы должны спокойно сносить гибель городов» [4. С. 251] и целых народов. Смерть части остается незамеченным и незначительным фактом в существовании, развитии и функционировании «Целого». Какой смысл говорить о смерти человека, если даже его бытие как бытие не имеет ценности в «Целом»? Если бытие человека — «ничто»? Это констатирует сам Марк Аврелий: «все человеческое есть дым, ничто» [2. С. 178]. В конечном итоге и Сенека склоняется к идентичному взгляду на положение человека в мире: «Представь себе безграничность глубин времени и охвати мыслью весь мир, потом сравни с этой безмерностью то, что именуется человеческим веком, — и ты увидишь, как ничтожен отрезок, которого мы желаем, который стремимся продлить» [4. С. 265]. Проблема «конечности», интересует стоиков, исключительно, с позиций «Целого», но не как с точки зрения личного бытия. Это проблема «Целого», а не его частей. Это объясняется спецификой пантеизма, заключающейся в «смешении» «Целого» и его частей до абсолютного и полного тождества. Часть не обладает какой-либо уникальностью и теряет свою значимость вне рамок «Целого». Да, и жизнь, как и смерть человека, включены в вечный круговорот бывания «Целого».

В стоицизме, смерть не была личной драмой и не воспринималась как индивидуальный акт: человек был солидарен с «Целым», ощущал свою судьбу как судьбу «Целого». «Целое» и человек являлись одним. Хотя конечность, ограниченность человека лишает его бытие самодостаточности и возможности быть самим собой. Его «Я» ищет чего-то «Другого», на которое можно опереться. Этим «Другим» и выступает «Целое». Человека отторгают от собственного бытия, «желая» чтобы он не смог отличить себя от вещей. Он должен быть одним с предметной областью. Мерилом для него является «Целое». Поэтому смерть человека не есть зло. Поэтому стоицизм требует от человека правильного суждения и соответствующей реакции (отношения), основанной на безразличии и бесстрастии, так как нет для стоика все естественно и предусмотрено в «Целом». И если весь мир погибнет, то стоический мудрец примет это с полным равнодушием и спокойствием. Вообще трудно поколебать и удивить стоического мудреца.

Таким образом, в стоической концепции мира, самоубийство является автоматически необходимым средством устранения «Целым» своих частей и предусматривается суперпрограммой самого «Целого». Удаляются все те части, которые противоречат сохранению, гармонии и совершенствованию «Целого». В силу своего диалектического устройства, «Целое» само программирует свои части быть угрозой для самой себя, для того чтобы их в последствии уничтожить. Для «Целого» устранение конкретного личного бытия является незаметным и незначительным фактом в его «истории». Поэтому приходится признать устойчивый характер самоубийства в целях сохранения и совершенствования любого «Целого». Самоубийство — это один из открытых инструментов саморегуляции и самосохранения социально-правового пространства целостного бытия.

Список литературы

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: «Мысль», 1979. 620 с.

VII научно-практическая конференция с международным участием

2. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления / Пер. с греч. С. Роговина. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 224 с.
3. Плотин Шестая эннеада. Трактаты I-М. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. 480 с.
4. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат., вступит. ст., коммент. С. Ошерова. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2013. 324 с.
5. Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М.: «Наука», 1985. С. 62-190.
6. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / М.: Высш. шк., 1991 512 с.

SUICIDE AS A MECHANISM FOR THE REMOVAL OF SOCIAL AND LEGAL ENVIRONMENT OF THE PERSON (FOR EXAMPLE, THE STOIC CONCEPTION OF THE WORLD)

Lyaschenko M. N., associate professor of philosophy of pscience and sociology, faculty of humanities and social sciences, Orenburgs university, Ph.D, Russia, Orenburg, e-mail: megamax82@rambler.ru

Abstract: This article analyzes the metaphysical grounds of suicide in social and legal environment in the Stoic worldview. Turning to the philosophical essence of stoicism, the author comes to the conclusion that it is a natural law as life, so to speak its downside. Man is in Stoicism as part of the "Whole", which at any moment can be eliminated from the social and legal space on the basis of the principle of integrity.

Keywords: suicide, Stoicism, the whole cosmos, the firmware.

ЦЕННОСТЬ СТЫДА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

УДК 130.2

Мелкая Марина Витольдовна

аспирант кафедры философии

Русская христианская гуманитарная академия

Россия, г. Санкт-Петербург

E-mail: marinamelkaya@gmail.com

Предметом исследования является тематизация стыда в трудах Платона. Предпринимается попытка концептуализации стыда в контексте зла и блага, добродетели и порока, разума и аффекта. Особое внимание уделяется исследованию степени влияния стыда на мысли и поступки человека.

Ключевые слова: стыд, позор, страх, гнев, добродетель, бесстыдство.

Интерес к аффекту (эмоции? состоянию? свойству?) стыда обусловлен неясностью его смысла и контекстуальной изменчивостью значений. «Концепт стыда до сих пор находится в процессе конструирования и, фактически, по-разному конструируется в различных дискурсах и культурах. Многообразие использования слова «стыд», часто сопровождаемое нехваткой контекстуальной ясности и определенности, создает помехи для его концептуализации» [1. С.150-155]. С уверенностью можно допустить одно: не имея единого управляющего значения, стыд во всех случаях, так или иначе, связан с чувством отращения к самому себе. Стыдящийся испытывает отращение такой интенсивности, что символически лишается жизни, «сгорая со стыда», «проваливаясь сквозь землю», «теряя дар речи». «Людской стыд — смех, а свой стыд — смерть», — гласит поговорка. Является ли стыд злом или благом? Добродетелью или пороком? Откуда у него такая власть над человеком? В чем причина невозможности его концептуализации? В поисках ответов на эти вопросы представляется важным обратиться к истории понятия стыд в западной философии, которая начинается с Платона.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

Платон относит стыд к аффектам, определяя аффект как «неразумное движение души, все равно к злу или к благу. Движение называется неразумным, потому что аффекты не суть ни суждения, ни мнения, но движения неразумных частей души: оно возникает в чувствующей части души и есть наша произвольная деятельность» [4.С.1472]. Классифицируя аффекты на «дикие» и «кроткие», Платон поясняет, что «...кроткие необходимы человеку и естественны для него, пока остаются умеренными, так как при неумеренности ведут к извращению. Таковы удовольствие, страдание, пыл, жалость, стыд /*aischune*/» [4. С. 1472].

Итак, стыд понимается как «кроткий аффект», ценность которого определяется количественно (умеренно – хорошо, неумеренно — плохо), что имплицитно предполагает способность разума управлять интенсивностью аффекта. Такой управляемый кроткий стыд необходим человеку, дабы «уклоняться от позорного» [Там же. С. 1472].

В «Определениях» Платон считает кротость «усмирением гневных порывов» и «симметрией частей души» [3. С. 1494], а стыд — «страхом перед ожидаемым бесчестьем» [Там же. С. 1500], называя страх как таковой — «душевым потрясением, вызванным ожиданием беды» [Там же. С. 1499]. Вызывают вопросы явные противоречия в определении понятия: возможно ли стыду быть одновременно кротким аффектом и страхом? Как могут быть совмещены в стыде (и могут ли?) страх и кротость, если кротость подразумевает симметрию (гармонию) и смирение (усмирение), а страх как потрясение подразумевает распад симметрии, порядка и, возможно, некое действие по предотвращению ожидаемой беды, то есть состояние, противоположное смирению? Страх кажется более близким гневу, чем стыду, так как гнев у Платона связан с возмущением порядка неразумной души, то есть является аффективным потрясением, «резкой вспышкой без рассуждений» [Там же]. Однако то, что, на первый взгляд, кажется противоречием, возможно, не является таковым. Если страх понимать как боязливость и робость, то он не противоречит кротости. Кроткий человек, вероятно, робок и боязлив по отношению к тому, что может разрушить его внутреннюю симметрию. Таковую опасность представляет всякий неумеренный аффект, потрясающий душу. Боязливость становится как бы стражем кротости, указывая, чего следует бояться, чтобы удерживать части души в равновесии. Гнев особенно опасен для утраты равновесия, согласно платоновскому определению. И если кротость усмиряет гнев и одновременно является условием уклонения от

позорного (поступка? положения?), то можно предположить, что последствия гнева как аффективной вспышки, в которой нет места разуму, могут навлечь позор на человека и заставить его стыдиться. Но если в гневе разума нет, означает ли это, что в стыде он есть? По Платону, всякий аффект неразумен, так как возникает непроизвольно, хотя его интенсивность может контролироваться разумом (умеренность — неумеренность). Каким же образом это происходит, если природа аффекта вне разумна? Итак, мы можем обозначить как проблему следующие связи: стыда и страха, стыда и кротости, стыда и гнева, стыда и разума.

В приведенных определениях стыд не является тяжелым, болезненным переживанием позора, сопровождающимся отращением к себе. Скорее, он представлен как состояние равновесия, позволяющее человеку удерживать себя от переживания стыда. Стыд дан как своего рода сигнальная система, указывающая человеку на возможное бесчестье, вселяющая в него страх перед ним и побуждающая к неким действиям или, напротив, бездействию, с целью сохранить имеющееся равновесие.

В диалоге «Евтифрон» Сократ так рассуждает о связи страха и стыда: «Мне не кажется, что «там, где страх, там и стыд». Многие, думается мне, страшатся болезней, бедности и всего другого в таком же роде, страшатся, однако не стыдятся ни одной из пугающих их вещей. Но зато там, где стыд, там и страх. Разве возможно, чтобы совестящиеся и стыдящиеся чего-либо люди не страшились и не избегали бы при этом дурной молвы? ... Ибо страх встречается чаще, чем стыд. Стыд ведь есть как бы часть страха...» [2.С. 187]. Итак, Сократ выводит страх как общее, а стыд как частный случай страха, при этом говорит удивительную парадоксальную вещь о том, что стыд первичен по отношению к страху: можно бояться бесчестья, но не стыдиться его. Однако стыдящийся всегда одновременно и боится. Другими словами: того, что бояться, не всегда стыдятся, а вот того, что стыдятся, всегда бояться. Но что означает бояться бесчестья, и не стыдиться его, если стыд определен именно как страх бесчестья? Из слов Сократа можно заключить, что те, кто только бояться, бояться не дурной молвы, а самого события и его последствий: голода и трудностей — как последствий бедности; беспомощности и смерти — как последствий болезни. То есть они сосредоточены на том, что с ними будет, а не на том, что о них скажут. Те же, кто боится дурной молвы, сосредоточены более на последнем, чем на первом. Бесчестье для них страшнее физических страданий. Возникает ряд вопросов: являются ли те, кто не

VIII научно-практическая конференция с международным участием

боится дурной молвы, бесстыдными? Или они более разумны, чем подверженные стыду, и не нуждаются в дополнительном аффективном регуляторе поведения? Отчего они не боятся чужого мнения: от уверенности в своей добродетельности или от презрения к другим? Возможно ли, для человека, быть выше стыда? Добродетельно ли стыдиться? Разумно ли стыдиться?

В «Хармиде» Сократ ищет связь между рассудительностью, стыдливостью и благом, выясняя, не есть ли они одно и то же. Приводя в пример слова Гомера: «Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым», он заключает, что «...стыдливость — это благо и одновременно не благо», а значит, «рассудительность — это не стыдливость, коль скоро она — благо, стыдливость же оказывается не более благом, чем злом» [5. С. 219]. Платон не дает отдельного определения стыдливости, но можно предположить, что это — склонность стыдиться как устойчивая черта характера. Хороша она или дурна? Зависит от обстоятельств. Рассудительность как проявление разума хороша всегда, так как разум — абсолютное благо, а стыдливость как проявление стыда может быть и дурна, то есть благо ее относительно. Всего дурного человеку подобает стыдиться, но как стыдиться самой стыдливости? В выражении «не подобает быть стыдливым» синонимом к глаголу «подобает» можно поставить глагол «приличествует», то есть одобряется обществом. То, что неприлично, то постыдно. Итак, быть стыдливым в нужде неприлично, или, другими словами, стыдиться стыдно. Здесь, в словах Гомера, сказанных Платоном устами Сократа, обнаруживается едва заметная, но чрезвычайно важная для понимания стыда ловушка: как только его хотят проконтролировать, — например, уменьшить, или совсем отказаться — он «дурачит» человека, становясь причиной его желания контроля. Объект и интенсивность стыда (чего следует стыдиться и как сильно) контролируются разумом, но стыд как таковой удерживает доминирующую позицию, являясь для разума побудительным мотивом действий.

В «Определениях» Платон также упоминает альтернативное понятие стыда, а именно *aidos*, переведенное на русский язык как совесть: «*Aidos* — есть добровольный отказ от дерзости, явно справедливый и направленный к наилучшему; добровольное восприятие наилучшего; стремление избежать справедливого порицания» [3. С. 1494]. Дерзость (*hybris*), в свою очередь, определяется как несправедливость, ведущая к бесчестию [Там же. С. 1500]. В данном определении стыда страх отсутствует, аффективная составляющая опущена, акцент сделан на конкретном действии по

предотвращению (избеганию) ситуации стыжения. Подчеркивается связь стыда с добродетелью: *aidos* направлен к благу, причем добровольно, а значит, разумно.

Еще одно понятие в «Определениях» оказывается тесно связанным со стыдом — понятие *sophrosyne*, переведенное на русский язык как хладнокровие, есть «...логическая упорядоченность души в отношении к прекрасному и постыдному» [3. С. 1494], где постыдное синонимично безобразному и противопоставлено прекрасному, а разум играет роль посредника и судьи между данными противоположностями, определяя, что есть что. Логическая упорядоченность предполагает, что разум отличает прекрасное от постыдного, но тот факт, что человеку, все же, приходится стыдиться, указывает на то, что разумное начало не всегда преобладает в душе человека. Если душе не хватает *sophrosyne*, то ей не хватает разума, и возникновение стыда можно предположительно определить как результат этой нехватки, как наказание за нерациональный выбор, как если бы место, не занятое разумом, заполнялось стыдом, и стыд становился аффективной меткой неразумия.

Концепт стыда не находится в фокусе платоновской мысли: он, скорее, упоминается, чем подробно анализируется. Но даже краткие определения позволяют утверждать, что исследуемый концепт обнаруживает предельную амбивалентность:

- Стыд одновременно является и угрозой, и условием положительной репутации человека (*aischune*).
- Стыд одновременно является и «сигнальной системой», помогающей человеку определить и предотвратить опасность позора (*aischune*), и конкретным добровольным действием по его предотвращению (*aidos*). Прямое указание на стыд как на тягостный, болезненный аффект переживания позора, у Платона отсутствует.
- Этическая ценность стыда зависит от контекста переживания: в различных ситуациях он может быть злом или благом.
- Стыд как кроткий аффект, являясь неразумным аффектом, одновременно выполняет функцию помощника разума в достижении добродетели, тогда как можно предположить, что стыд как тягостный аффект переживания позора является наказанием за неразумие.
- Стыд является страхом бесчестья, однако бояться бесчестья можно, и не стыдясь.
- Стыд и удерживает от гнева, и, предположительно, является его возможным последствием.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

Платон никак не концептуализирует эти противоречия. Место стыда терется между ними. Стыд неуловим: он везде и нигде. Однако важным открытием представляется существование ситуаций, когда стыдиться стыдно. Предположительно, именно в них стыд раскрывает свою парадоксальную позицию: неявно мотивировать отказ стыдиться с помощью стыда же. Эта позиция позволяет отвести стыду роль регулятора добродетельного поведения не менее могущественного, чем разум. Не может ли стыд быть мета-добродетелью? Неразумно быть стыдливым в нужде, — казалось бы, явная апелляция производится к разуму, а не к аффекту. Но если человек, к которому обращены эти слова, не прислушается к ним, то не будет ли ему стыдно за свой неразумный выбор перед другими, что делает глагол «не подобает» более сильным по воздействию на аудиторию? В таком случае, не является ли стыд скрытым мотивом для разума? Что из них первично? Можно ли быть добродетельным, не стыдясь? Во всех определениях стыда (*aischune*, *aidos*, *sophrosyne*) присутствуют реальные или воображаемые другие люди (дурная молва). Именно их присутствие понуждает человека заботиться о своей репутации: кто я, какой я, каким меня видят глаза других, видят ли они меня. Возникает вопрос: «Возможно ли, чтобы существовали люди, которым это безразлично?» Ответ на него позволил бы понять, возможна ли человеческая жизнь вне стыда.

Список литературы

1. Мелкая М. В. Академическая и эмпирическая нехватка познания стыда. // Межрегиональная научная конференция с международным участием «Культура, религия и образование: традиционные ценности и стратегии интеллектуального и духовного развития» (21–22 ноября 2014 г.). Сб. науч. ст. СПб: Ноко, 2014. С.150 – 155
2. Платон. Евтифрон // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986
3. Платон. Определения // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986
4. Платон. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986
5. Платон. Хармид // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986

VALUE OF SHAME IN PLATO'S PHILOSOPHY

Melkaia M.V., postgraduate on the philosophy department in Russian Christian Humanitarian Academy, St.Petersburg. Psychologist, psychoanalyst. Assistant professor in East-European Institute of Psychoanalysis, St.Petersburg, e-mail: marinamelkaya@gmail.com

Abstract: The subject of the article is shame in Plato's works. The author makes an attempt to conceptualize phenomenon of shame in the context of evil and good, vice and virtue, reason and affections. She focuses her attention on degree of influence on human thoughts and actions.

Key words: shame, disgrace, fear, anger, virtue, impudence.

Роль МОЛОДЕЖНЫХ ЛИДЕРОВ В СОДЕЙСТВИИ МИРУ И РАЗВИТИЮ

УДК 101.1:316

Мирзахмедов Хуршид Абдирашидович

соискатель, старший преподаватель
кафедры национальной идеи, основ духовности и права
Наманганский государственный университет
Узбекистан, г. Наманган
E-mail:devdas@mail.ru

Сегодня мир живет в среде, полной напряженности, насилия и несправедливости. Культ насилия уже преобладает в большинстве развивающихся стран, угрожает будущему молодежи, которая заслуживает мира и лучшего качества жизни. Существует большая потребность в создании культуры молодежного лидерства в современном обществе. Парламентарии и политики, государство на национальном и международном уровнях должны согласиться с тем, что несут ответственность за обеспечение того, чтобы 21 век стал характеризоваться как век молодежного лидерства.

Ключевые слова: молодежь, государства, лидеры, общества, культура, толерантности, права, глобализация, качества, проблема, средства.

Глобализация открывает широкие возможности, но в настоящее время ее преимущества распределяются весьма неравномерно ее издержки несет все. Он подчеркивает, шесть общие ценности, которые представляют особый интерес для нового века: Свободы, равенства и солидарности, терпимости, толерантность, ненасилия, уважение к природе и общая ответственность. Современный мир становится все меньше, с высокой степенью интеграции и технологически более продвинутым. Кроме того, становится сильно фрагментирован, менее мирным и небезопасным как для нынешнего

и будущих поколений. Эффектные достижения в области науки и техники за последние пять десятилетий революцию на весь мир. Инвестиции в исследования и разработки привели к инноваций и изобретений в обоих продуктов и рынков факторов производства. Преимущества этих достижений однако, еще не достигли бедную жизнь во многих странах по всему миру [1. С. 127].

Бедность находится на подъеме, и мы сидим на миллионы человеческих мин. Сегодня мир переживает среде, полной напряженности, насилия, снижения значений, несправедливости, снижение толерантности и уважения прав человека. Пистолет культура уже принял доминирующее положение в большинстве развивающихся стран, угрожает будущему молодежи, которая заслуживает мирного и лучшего качества жизни. Существует большая потребность в создании культуры молодежного лидерства в обществе посредством активного участия молодежи в общественной деятельности. Лидеры взрослых, парламентарии и политики на сообщества, муниципалитета, государства, национальном и международном уровнях должны согласиться, что они несут ответственность за обеспечение того, чтобы 21-го века характеризуется как век молодежного лидерства.

Мир сегодня действительно находится в поисках новой культуры и общей системы ценностей и новых моделей поведения для отдельных лиц, групп и наций, потому что без них, основные проблемы международной и внутреннего мира не может быть решена. Замена существующего культуры насилия на культуру мира может быть достигнуто только в более долгосрочной перспективе. В переходный период и ускоренного изменения отмечены выражения нетерпимости, проявления расовой и этнической ненависти, насилия по отношению к тем, рассматривается как "других" и о различиях между богатыми и бедными. Стратегии действий должны быть направлены на обеспечение основных свобод, мира, прав человека и демократии и на содействие устойчивому и справедливому экономическому и социальному развитию, все из которых имеют существенную роль в формировании культуры мира.

Чего мы ожидаем от молодежи с созданием культуры мира? Молодежь со своими новыми идеями, новой энергии и нейтральном фоне, может способствовать развитию мирного. Они готовы участвовать в общественной работе. Молодежь следует рассматривать как партнеров – партнерства молодежью во всех общественных мероприятиях, управления, общественной деятельности – должно начаться в активной манере с вступлением ребенка в золотую фазу возрасте от 15 до 25 лет. Молодежь должна понимать, что они не должны ждать наследства мира; они должны понимать, что они уже унаследовали мир при вводе в золотой век. Развитие молодежи как производительных граждан и мирных работников может стать отправной точкой для развития культуры мира.

В современном мире, каждый пятый является в возрасте от 15 до 25 , что является принятое определение ООН от возраста, который определяет молодежь. Есть в общей сложности более одного миллиарда молодежь, составляя грозную силу. Около 85 процентов проживают в развивающихся странах с 60 процентов в Азии, или около 800 миллионов молодежи в азиатском регионе. Кроме того, две трети этих молодежи растут в странах, которые имеют крайне низкий доход на душу населения, ниже 700 долларов в год. Потребности и устремления молодых людей по-прежнему в основном неудовлетворенными.

Проблема занятости молодежи и средств к существованию является особенно острой и растет в развивающихся странах в то время как основная часть корпоративных ресурсов контролируются развитыми странами. Кроме того, меры в области занятости молодежи и средств к существованию остаются плохо определены. Бедность порождает среду, которая поощряет социальные отклонения, как наркомания, чрезмерное курение, алкоголизм и тенденций к самоубийству. Большинство проблем среди молодежи в развивающихся странах, обогащается благодаря их восприятию неопределенный и нестабильной будущем. Тем не менее, ясно одно среди всей молодежи: что они хотят сделать что-то из них, и для поддержания ценность семейной солидарности. Сегодняшняя молодежь зачастую скептически относятся взрос-

лых лидеров, и они могут выразить желание участвовать в жизни общества через волонтерскую работу, но не в политике. Отчужденная молодежь, особенно, когда они составляют большую часть населения, получит их энергию наркотиков, преступности и насилия. Незанятым молодежь составляет впустую экономический ресурс [2. С. 64].

Молодежь сегодня находится в поисках своей идентичности. Они менее склонны к конфликтам и войнам, если внешние силы не заставят их сделать это. Международные исследования ясно показывают, что сегодняшняя молодежь обеспокоены вопросам, касающимся семьи, образования и занятости. Молодежь выразить свою потребность в смысле независимости, компетентности и участия в главных направлениях общества. Они должны восприниматься как главных проводников социальных изменений, в том числе развития мира, экономического развития и технологических инноваций. Парадокс в том, что даже если они представляют наибольшую надежду общества по, они представляют собой группу, кто рискует неопределенное и нестабильное будущее. Как привлечь этих молодых мужчин и женщин в строительстве и проектировании свое будущее, и будущее грядущих поколений, является ключевым вопросом, стоящим перед прогресс нашего общества. Сегодня мир стоит на перепутье. Однако путь мира впереди остается ясным для всего мира, если мы преследуем три цели: во-первых, общее видение нашего будущего общества на якорь на мир; во-вторых, в основе общих ценностей, которые оживляют наши желания и предпочтения, основания для мира, который является приемлемым для всех религий, народов, наций, семей и общин, и в-третьих, власть для объединенной предприятие, которое объединяет людей – уполномоченные действия для достижения мир видения на основе ценностей, которыми мы дорожим. Коэффициент мир должен быть использован для разрешения простых вопросов, таких как:

- хронической бедности людей, особенно в сельских районах,
- социальной несправедливости, которая продолжает превалировать в наших обществах, а затем часто разногласия

VIII научно-практическая конференция с международным участием

и контр – продуктивных способов управления. Индекс развития, таким образом, должны быть человеком в размерности, содержания и образа жизни, построенной на базе мира. В случае национальной политики мира для развития в интересах молодежи, мы должны отойти от традиции и выработке политики при активном участии молодежи. В этом случае определение и политической стратегии должны применяться гибко, вовлекая и активизации молодежи с самого начала. Это не должно начинаться со старейшинами и руководителей высшего звена и руководителей, но взять на низовом уровне провести с молодежью с первого дня. Молодежь должна иметь возможность найти свою собственную нишу и роли в совокупности национального развития, и быть основной силой для развития мирного. Все шаги в осуществлении должны быть приняты в консультации с различными уровнями участия молодежи от национального до государственной, районных, городских и сельском уровнях [3. С. 44].

Молодежь составляет богатейший богатство страны. Они развивают качества личную неприкосновенность, личную дисциплину и открытый взглядов. Он обогащен еще больше, когда они развиваются открытую позицию и всеобщего мировоззрения. Как молодежь период страсти, эмоций, активности и бодрости, они должны быть обучены сочетать энтузиазм, с терпением. Молодежь должна разработать открытую позицию и всеобщего мировоззрения. Это реальная расширение прав и возможностей молодежи. Расширение прав и возможностей или об активации, как процесс, аналогичный тому преподавания и рыбалки. Для сохранения мира, молодежь должна играть решающую роль. Молодежь должна подвергаться воздействию заслуг толерантности и ненасилия. Молодежь должна осознать важность совместной жизни и должны нести ответственность, чтобы защитить границы мира и ненасилия.

Это гарантирует продвижение новой культуры и таким образом другой менталитет. Таким образом, комплексная переосмысление требуется во всех сферах жизни с общей приверженности вопросам развития молодежи. Образовательные опыт должны предоставляться молодежи с целью

повышения их уровня толерантности и помочь им понять достоинства терпимости и уважения «инаковости». "Уважая других» идет гораздо дальше, чем толерантности. Образование должно содействовать способности свободного исследования, откровенный и энергичного обсуждения и желание работать в команде. Образование должно учить молодежь не только терпеть различия, но и уважать различия. В духовном развитии, молодежь может сформировать новую фалангу мирных миссионеров накапливались волонтеров и сетей НПО на низовом уровне, концентрируясь на усвоение общечеловеческих ценностей и духовного обновления среди детей, женщин и молодежи обратить вспять процесс семейных ценностей, в которой традиционно, это является старейшины, которые навязывают на молодежь; на этот раз это будут молодые семейные ценности форма помогает с помощью специальных молодежных мирных миссионеров. В области этнического развития, молодежь разных этнических групп может укрепить связи между культурным меньшинствам и популяризации общих ценностей, общих религиозных ценностей и общие культур и традиций передавались из поколения в поколение. В политическом развитии, молодежь может обучаться, чтобы сформировать кадровый состав молодежных аниматоров выставить сельской бедноты к демократическим процессам и институтам, чтобы консенсуса и механики голосования, чтобы партия и правительство платформы.

В социально-экономического развития, молодежь может присоединиться к программам стажировки-обучения с сельского хозяйства, производства и сферы услуг, совершенствовать свои навыки, чтобы стать перспективной рабочей силы необходимо их странами, чтобы помочь их экономике конкурировать благоприятно против международной конкуренции. В политической — развития государственного, молодежь может участвовать в стажировках в парламентских учреждений, участвовать в политической повышения информированности, реформировать политические партии и снять уродство партийной политики, и в то же время реформ вооруженных сил в бюрократии, чтобы обеспечить надлежащее управление, подотчетность, прозрачность и участие гражд-

VII научно-практическая конференция с международным участием

дане. Электронное правительство стратегия может эффективно поддерживать такие программы. В военном деле, молодежь может стать элитные охранники страны, посвященные патриотизма, защиты детей, женщин, угнетенных и бедных, и на основе коллективных бдительности и близости с народом, предоставить моральную коллегу злоупотреблений амбициозных генералов и военных демагогов. Наконец, в регионального и международного развития, молодежь может стать мирные послы своих стран, содействие реализации программ обмена в сфере образования, культуры, науки и техники, спорта и игр, а также в туристических акциях, чтобы связать всю молодежь региона и мир в погоне и поддержания мира и демократии.

Деятельность молодежного лидерства не может быть ограничен в школы. Они должны подвергаться реальной социально-политической среде. Это не хватает сегодня. В дополнение к разработке мирного, эти молодежные форумы должны, время от времени, включают в себя планирование и реализацию экологических программ, планирование семьи, информационные технологии, здравоохранение и санитария, и т.д. Участники форума должны сосредоточиться на преимуществах мира, ненасилия в укрепление толерантности через участие в общественных делах, юбилеев, в котором все могут участвовать, таким образом, укрепления культуры мира и толерантности через систему общественного образования в целях содействия уважению и взаимопониманию [4.P.751].

Новое тысячелетие предлагает народов мира уникальную возможность поразмышлять о своей общей судьбы, в тот момент, когда они оказываются взаимосвязаны, как никогда раньше. В этом новом мире, групп и отдельных лиц взаимодействовать непосредственно через границы чаще, без участия государства. Это также имеет свои опасности с точки зрения преступности, наркотиков, терроризма, оружия, беженцев и мигрантов; все двигаться вперед и назад быстрее и в большем количестве, чем в прошлом. Но новые технологии также создают возможности для взаимопонимания и совместных действий. Если мы хотим получить лучшее из гло-

Социальная онтология в структурах теоретического знания

бализации и современных технологий, а также избежать худшего, мы должны научиться управлять лучше с акцентом на надлежащего управления и укрепления гражданского общества, и как управлять лучше сообща. Люди ищут в своих лидеров, чтобы определить и действовать на предстоящих задач.

Современные электронные средства массовой информации играют важную роль в подготовке молодежи в духе мира, справедливости, свободы, взаимного уважения и понимания, в целях поощрения прав человека, равноправие между всеми людьми и всеми народами и экономической и социальной прогресс. Равным образом, они играют важную роль в принятии известно взгляды и устремления молодежи с особым акцентом на благого управления, транспарентности, толерантности и демократии.

Список литературы

1. Каримов И. А. Юксак маънавият – энгилмас куч. Тошкент: Маънавият, 2008. 127 с.
2. Каримов И.А. Ўзбекистон: миллий истиқлол, иқтисод, сиёсат, мафкура. 1-жилд. «Ўзбекистон», Т.: 1996. б.64.
3. Рожков М.И. Воспитание толерантности у школьников: учебно-методическое пособие. Ярославль.: 2003. С.44.
4. Carson D.A. The Intolerance of Tolerance//The Journal of Politics. 1977. Vol. 59. № 3. P. 751.

THE ROLE OF YOUTH LEADERS IN PROMOTE PEACE AND DEVELOPMENT

Mirzahmedov K. A., job seeker, senior teacher of chair, "National idea, the basis of spirituality and law", Namangan State University, Uzbekistan, Namangan city, e-mail: devdas@mail.ru

Abstract: the world faces an environment full of tension, violence, decrease values, injustice, decrease of tolerance and respect for human rights. Gun culture has already taken a dominant position in most developing countries, is threatening the future of young people who deserve a peaceful and better quality of life. There is a great need for creating a

VII научно-практическая конференция с международным участием

culture of youth leadership in the community through the active participation of young people in social activities. Adult leaders, parliamentarians and politicians in the community, municipality, state, national and international level have to agree that they are responsible for ensuring that the 21st century is characterized as the century of youth leadership.

Keywords: youth, state leaders, society, culture, tolerance, rights, globalization, the quality, the problem means.

К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

УДК 1:30

Мясоутов Олег Валерьевич

старший преподаватель кафедры политологии и права
ФГБОУ ВПО «Красноярский государственный
педагогический университет им. В.П. Астафьева»
Россия, г. Красноярск
E-mail: polius@mail.ru

К сфере социального бытия относятся все проявления жизни общества: материальной, физической, производственной, духовной и т.д. Общество есть материально-идеальная реальность. Совокупность обобщенных представлений, идей, концепций, чувств, то есть всего того, что составляет содержание общественного сознания и образует духовную реальность, выступает как составная часть социального бытия. Подчеркивая единство социального бытия и общественного сознания, нельзя не учитывать их различия и специфику. Данная статья посвящена исследованию динамики политического сознания в современном обществе.

Ключевые слова: политическое сознание, социальное бытие, общественное сознание, общество, социальная динамика.

К сфере социального бытия относятся все проявления жизни общества: материальной, физической, производственной, духовной и т.д. Общество есть материально-идеальная реальность. Совокупность обобщенных представлений, идей, концепций, чувств, то есть всего того, что составляет содержание общественного сознания и образует духовную реальность, выступает как составная часть социального бытия. Подчеркивая единство социального бытия и общественного сознания, нельзя не учитывать их различия и специфику. Данная статья посвящена исследованию динамики политического сознания в современном обществе.

Если определить общество, как совокупность всех входящих в него индивидов, находящихся во всеобъемлющей системе социальных отношений, то следует согласиться с тем, что социальное бытие — это философская абстракция. Оно может существовать и реализовываться в сотнях миллионов проявлений индивидуального бытия индивидов, проявляя существенное многообразие в пределах противоположностей по каждому из элементов бытия и социальных отношений. Следовательно, и общественное сознание тоже являет собой философскую абстракцию, которая проявляется в господствующих мыслях и идеях. Но при этом оно не сводится только к ним. Общественное сознание есть отражение многовариантного социального бытия [1. С. 34].

Разделяя мнение о том, что каждая сфера общественной деятельности человека предполагает властно-управленческие отношения, так как взаимосвязанные действия составляют социальную организацию с неизбежной социальной иерархией, то следует признать «универсальность» политического сознания. Своеобразная универсальность политического сознания, как отражения социального бытия и как активно-творческой деятельности, выражена в единстве этих двух нераздельных сторон одного и того же процесса. В силу того, что само политическое сознание выступает в качестве неотъемлемого компонента этого бытия, нельзя преобразовывать бытие, не затрагивая в то же время сознание, не мобилизуя мотивационную сферу каждого человека. Политическое сознание отмечено критичностью подхода к действительности. Оно представляет собой «ценностное отношение к социальной действительности, которое является выражением активности общественного сознания и составляет основу практического действия» [3. С. 136] в политической сфере. Такая критичность общества свидетельствует о его духовной зрелости и свободе, которые необходимы для преобразований. Любые реформы, не подкрепляемые общественным осознанием их смысла и необходимости, не могут привести к ожидаемым результатам.

Существует определенное соотношение между индивидуальным и обобщенным политическим сознанием. Несомненно,

мненно, что обобщенное политическое сознание — это атрибут общества, это «высшая когнитивная способность, имеющая информационную природу» [7. С. 25]. Как особый вид реальности, оно сопоставимо с социальным бытием и находится с ним в одном и том же пространстве. Обобщенное политическое сознание — это всеобщее духовное достояние, зафиксированное в языке и других формах культуры. Не каждое индивидуальное сознание в своей объективированной форме входит в общий массив общественного сознания. Степень участия зависит от глубины и социальной значимости духовной деятельности данной личности [4. С. 15].

Общество дифференцировано не только в силу того, что оно объединяет и суммирует индивидов, но в силу иерархичности отношений индивидов и общностей. Следовательно, выделив индивидуальное и обобщенное, следует выделить элитарное и массовое политическое сознание. Элитарное политическое сознание, носителем которого выступает политическая элита, находит выражение в форме идеологии, науки, пропаганды и агитации. Оно стремится объяснить причинно-следственные связи между различными социальными и политическими явлениями, а также политическую действительность и дает ориентиры в политической жизни.

Посредством таких институтов, как традиция, воспитание, образование, средства массовой информации, политическая элита проецирует на население соответствующие установки. На основе элитарного формируется массовое политическое сознание, которое во многом является проекцией элитарного и формируется под влиянием той или иной политической идеологии. Массовое сознание предстает в виде некой суммы индивидуальных ценностей и установок. Четкой дефиниции массового сознания не существует. Например, Б. А. Грушин определяет этот феномен как совокупность «самых разнообразных по их гносеологической и социальной природе духовных образований, не ограниченных лишь формами психики, а относящихся к «разделам», сферам, уровням... психологии и идеологии, эмоций и логики, образов и реакций, обыденного и теоретического сознания,

VIII научно-практическая конференция с международным участием

рациональных и иррациональных (в том числе фантастических) представлений и т.д.» [5. С. 49-50].

Любые изменения сферы социального бытия отражаются на массовом политическом сознании. Институциональные основы прежде действовавших идеологических ориентиров и мировоззренческих ценностей трансформируются, а то и просто исчезают. Прежняя идеология, даже имевшая статус государственной, перестает определять приоритеты в массовом сознании. Но сформировавшуюся как ментальную конструкцию традиционность сложно искоренить, ее груз слишком значителен. Так, постсоветский человек сохраняет исторически сложившийся антисобственнический, антирыночный менталитет, его социально-иждивенческая, уравнительная психология рассматривает бедность как добродетель, а эгалитаризм как ключевое звено в построении справедливого общества [6. С. 21].

Изучение массового политического сознания в России свидетельствует о том, что в нем есть ряд идей, которые принимаются большинством населения. Это идеи самооценности человеческой жизни, личного достоинства, свободы, равенства всех граждан перед законом. Но в то же время не все россияне изменили отношение к государству, многие не могут избавиться от стереотипа государственной опеки и патронажа, в первую очередь в социально-экономической сфере. В российском массовом политическом сознании такие ценности, как коллективизм, справедливость, духовность воспринимаются в качестве основных проявлений духовной самобытности России, как ее главное достояние. В них видится преимущество России перед другими странами, прежде всего западными. Сочетание в массовом политическом сознании противоречивых ценностей порождает представление о том, что именно государство может быть в России главным двигателем перемен.

Политическое сознание нельзя сводить к научно-теоретическому знанию. Оно включает еще и представления, возникшие в ходе осознания повседневной жизни, которые в комплексе являют собой политический менталитет, связанный с опытом, повседневной жизнью. Политический мента-

литет включает в себя комплекс представлений, установок и ориентаций. Обязательной составляющей политического менталитета являются представления о политической реальности. Ценностные политические ориентации менталитета носят как осознанный, так и неосознанный характер. В политических установках менталитета заключаются способы реагирования на политическую ситуацию.

Различные социальные общности обладают собственным политическим менталитетом. Но существуют и некоторые базовые представления, ценности и установки, присущие на уровне повседневности значительной части всего общества. Для политического менталитета характерно доминирование определенного образа государственной власти. Базовые метафоры власти весьма разнообразны («договор», «семья»), они формируются в течение длительного времени и утвердились в качестве ценностей и базовых установок [1. С. 47]. Сформированный образ власти, с одной стороны, соответствует национальному образу мышления, а с другой — влияет на его дальнейшую трансформацию или же способствует консервации тех или иных черт.

Динамика социального бытия выражается и в том, что представители одной и той же страты могут принадлежать одновременно к различным социокультурным общностям. Следствием этого оказывается серьезное влияние на уровень политического сознания, а это в свою очередь, предопределяет характер, формы и результаты процесса политизации общества.

Различные слои внутри одной и той же страты могут занимать различные политические позиции, ориентироваться на разные политические режимы, обладать разным потенциалом политической активности. Они соперничают, преследуя разные цели, так как разнятся их политические интересы или же инертны, так как разочарованы в результатах преобразований. Вариативность характеристик общностей различных типов усиливается за счет разнообразия ценностных ориентаций и инерции традиций. Если соперничество, как проявление активности, может иметь позитивные последствия, то

VIII научно-практическая конференция с международным участием

инертность становится условием деформации новых политических идей и институтов.

Усиление неустойчивости политических отношений и повышение конфликтности, как вариантов проявления динамики социального бытия, бывает следствием совмещения социокультурных проблем с классовыми политическими интересами. Такое сочетание придает политическому действию особенную напряженность. Есть основание говорить о политической сверхдетерминированности различных неполитических общественных явлений.

Такая политическая сверхдетерминированность есть фактор деформации политического сознания. Ситуация «сверхдетерминации», фокусируя в себе различные возможности развития и связанную с ними неопределенность ролей социальных субъектов, представляет своеобразную точку бифуркации процесса политизации. Ее можно представить как избыточную политизацию.

Эта ситуация избыточной политизации может быть вызвана искусственно, спровоцирована действием или бездействием, а может возникнуть, когда сами классы пытаются придать макросоциальный, государственный характер решению частных экономических, культурных, мировоззренческих проблем, затрагивающих классовые интересы. К этому могут побуждать как неэкономические корпоративные цели, так и объективная логика экономической эволюции. Феномен сверхполитизации возникает и в случае, когда общность втягивается в политику вопреки своим действительным интересам, то есть когда имеет место так называемая принудительная интеграция в политику.

Дефицит политического сознания может быть следствием не только избыточной политизации, но и ситуации недостаточной политизации. С одинаковой вероятностью ее могут спровоцировать незавершенность процесса становления общности или начавшийся процесс ее деградации и разложения. Эти процессы сопровождается неизбежное состояние маргинальности. Аполитичность маргинализованных слоев объяснима отсутствием устойчивости интересов и разрушением прежних ценностных идеалов. Хотя вполне возможны

периоды всеобщей политизации, когда политика вдруг осознается как «полезная деталь стиля жизни», так и не став органической потребностью.

Искусственно поддерживаемый аполитизм слоев, частных к острым социально-экономическим противоречиям, может быть жизненно необходим властвующей элите. Для нее это один из способов достижения тактических целей. Предельная сложность особенностей природы и проявления причинно-функциональных связей в эти периоды лишь постепенно может проясняться действующим в них политическим субъектам. Но, как демонстрирует исторический опыт, в случаях дефицита политизации жизни общностей неизбежно ослабление легальных, официально признанных властью и культурой способов выражения собственных целей и интересов. И тогда имеет место мобилизация иных, формально периферийных, латентных каналов социального самовыражения.

Сценариев такого «самовыражения» может быть несколько. В соответствии с одним из них, аполитичная масса может обратить свою энергию к более прагматичной экономической деятельности, другой сценарий предполагает уход в «микрокосм» частной жизни. Каждый из перечисленных вариантов сценария предполагает поведение масс, не нарушающее политической стабильности. Но незначительные даже на первый взгляд изменения условий, могут изменить это поведение и масса может, спустя некоторое время, активизироваться в политически экстремистских формах.

В условиях как избыточной, так и недостаточной политизации неизбежно происходит смена социальных ролей членов общностей. Это связано с тем, что политический результат разрешения комплекса противоречий, как правило, не совпадает с ожиданиями и знаменует собой начало нового этапа процесса развития. Может оказаться так, что даже при наличии теоретически смоделированного спектра предположительных сценариев социально-политического развития, ни один из них не состоится. Так было в истории таких стран, как Россия, Германия, США и др. Например, политическая «сверхдетерминированность» февраля — октября 1917 года и

августа — декабря 1991 года в России стала «точкой бифуркации», обозначив начало исторических периодов, потребовавших принципиальной корректировки первоначально избранных стратегий. Комплекс противоречий конца 20-х — начала 30-х годов XX века в Германии, Франции и США породил абсолютно отличные сценарии их социально-политического развития, о которых даже не предполагали в докризисную эпоху [2. С. 79].

В условиях динамики социального бытия неизбежна сегментация массового политического сознания, усиление контрастности каждого сегмента политического сознания, так как в изменяющемся бытии происходят заметные структурные изменения социальной сферы, а также изменения в структуре ценностных ориентаций, в том числе и падение доверия к демократическим ценностям и нормам. Особенно это вероятно в условиях, когда они еще не заняли прочные и доминирующие позиции. Результатом может быть перелом в общественном сознании в сторону усиления негативных отношений к процессу и результатам реформы и неуклонное падение доверия к существующей власти.

Одним из последствий такого развития ситуации может быть рост авторитарных ценностей и установок. В этом случае в структуре ценностных ориентаций общества возрастает доля ценностей авторитарного типа. Растет число сторонников режима «жесткой руки», хотя часто под режимом «жесткой руки» подразумевается не авторитарный режим в общепринятом смысле, а авторитарное регулирование экономики и защита личности от произвола и беззакония при сохранении политических свобод. Такое предпочтение является опасным симптомом, за которым может последовать реальная поддержка политического движения или политической партии, непосредственно ориентированных на установление такого рода режима.

Помимо авторитарного сегмента в массовом политическом сознании может образоваться достаточно представительный либеральный сегмент. В теории либерализма аксиомой считается, что частная собственность является основанием либеральных ценностей (свободы, достоинства человека),

гражданского общества и правового государственного устройства. Либерально-демократическая культура немыслима без экономической свободы, поскольку без последней не может быть свободы личной и свободы политической.

Присутствие консервативного сегмента в политическом сознании особенно эпохи преобразований, делающих социальное бытие особенно динамичным, неизбежно. В таких условиях нестабильности всегда есть слои, выступающие за сохранение морально-правовых отношений, воплощенных в нации, религии, браке, семье, собственности. Для консерваторов жизненно важными ценностями могут являться равенство, справедливость. Каждое общество формирует своеобразие консервативного сегмента политического сознания, что обусловлено особенностями его предыдущего развития. Говоря об особенностях российского консерватизма, следует отметить, что прошлая советская действительность формировала в большом количестве «экстерналистов», убежденных в том, что их положение зависит не от собственных усилий, а от поддержки со стороны общества, государства. У них преобразования российской действительности вызвали чувства крушения, прежде всего крушения их безопасности. Реакцией на это стала повышенная агрессивность и раздражительность. Круг людей, убежденных, что их положение зависит от их личных усилий, был и остается весьма ограниченным [2. С. 81].

Политическое сознание имеет отличную от динамики социального бытия логику развития. Это проявляется в универсальности политического сознания как отражения социального бытия и как активно-творческой деятельности.

Список литературы

1. Арефьева Г. С. Общество как объект социально-философского анализа. М., 2005.
2. Арутюнян Л. Н. Политическая культура: процессы формирования и изменения (о некоторых гипотетических основаниях одной теоретической модели) / Образы власти в политической культуре России / Под ред. Е.Б. Шестоपाल. М.: МОНФ, 2000.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

3. Белинова О. А. Сущность права: социально-философский подход // Вестник КГПУ, 2014. №2. С. 134-137.
4. Гаджиев К. и др. Политическая культура и политическое сознание. Политическая культура, теория и национальные модели / Отв. ред. К. С. Гаджиев. М.: Интерпракс, 2004.
5. Грушин Б. А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М., 1987.
6. Денисов И. Политическое сознание современного российского общества. М., 2004.
7. Машевский Б. М. Перспективы когнитивно-синергетической методологии в постнеклассической парадигме // Вестник КГПУ, 2014. №3. С. 24-27.
8. Рамишвили В. М. Дилемма политического сознания / Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции. Выпуск 3 / Под ред. В. В. Парцвания. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005.

TO THE QUESTION OF POLITICAL CONSCIOUSNESS IN THE CONTEXT OF DYNAMICS OF SOCIAL LIFE

Myasoutov O.V., senior lecturer of the Department of political science and law of the, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafiev, Russia, Krasnoyarsk, e-mail: polius@mail.ru

Abstract: All manifestations of life of society belong to the sphere of social life: material, physical, production, spiritual, etc. Society is material and ideal reality. Set of general concepts, ideas, concepts, feelings, that is all that makes the content of public consciousness and forms spiritual reality, acts as a component of social life. Emphasizing unity of social life and public consciousness, it is necessary to consider their distinctions and specifics. This article is devoted to research of dynamics of political consciousness in modern society.

Keywords: Political consciousness, social life, public consciousness, society, social dynamics.

РОЛЬ МЕТАФОРЫ В ОПРЕДЕЛЕНИИ «МЕДИА»-СТРУКТУР ПОЛЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

УДК 101.1

Обухов Константин Николаевич

старший преподаватель кафедры социологии

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: fagotfrosch@gmail.com

Рассматривается значение понятия «метафоры» в процессах идентификации социальной реальности. Показывается тесная взаимосвязь современных представлений о «медиа»-философии и структурной лингвистики при анализе базовых принципов существования социального. Выделяется проблема «переходного» существования в социальной реальности, как проблема «темпоральности» или принципиальной «подвижности». Обозначается роль исследований способов «метафоризации» в изучении структур «переходности» или «медиации».

Ключевые слова: метафора, медиа, медиа-философия, переходность, приставка, перформативность, субъективность.

Попытки удержание смыслов в процессе идентификации пространства социального приводит к концентрации внимания исследователей на медиальных (и переходных) основаниях процессов коммуникации. Обращение к «медиа» находит свое место в пространстве философии в виде формулирования необходимости «медиа-философии» (В. В. Савчук [2]; Л. Визинг [7]). При этом определение границ медиа-философии связано с самыми различными предметными областями: от технической стороны коммуникации (что сводит «медиа-философию» к «медиатории» или «добавочной» теории коммуникации, устраняя тем самым рефлексивность и мыслительный процесс; К. Кртилова [3]) до способов анализа

(социального) бытия как такового (что позволяет сконцентрировать внимание на способах мышления о чем-либо или социальном; К. Рёттгерс [6]). Обращаясь к анализу понятия «медиа» в границах философии немецкий философ Д. Мерш указывает на то, что «медиации отводится универсальный статус, а при этом ее собственное место отсутствует. <...> Поэтому мы можем говорить о медиа лишь косвенно» [5]. Вслед за Д. Мершем К. Кртилова констатирует, что «медиа» остается достаточно расплывчатым понятием, которое связано с отсылкой к целому ряду метафор и концептов выходящих далеко за пределы философии. Вне зависимости от позиции исследователей на предмет медиа-философии, констатируется тесная связь «медиа» и языка.

Д. Мерш, базирясь на представлениях К. Толена, пытается определить границы «медиа-философии» и самого понятия «медиа», предъявляемого в различных его формах. При этом задается изначальная языковая природа любых «медиа» и определяется тесная связь «медиа-философии» с «философией языка», что в определенной степени позволяет отстраниться от сугубо технического понимания медиа и обратиться к их связи с мышлением: «Структура взаимозаменяемости, присущая языку, – это нетехническая недостижимая предпосылка технических медиа» [5]. Позиция К. Толена обусловлена «промежуточным» пониманием медиального, проистекающим из различения языка как определенного набора правил и определенной практики употребления (которые будут ассоциированы с пространственными/топологическими конфигурациями медиа/языка и его движением или временным аспектом существования). Обращаясь к понятию «метафора» («meta-pherein»/«пере-нос»/«пере-вод») автор пытается понять, каким образом в движении или потоке языка существуют смыслы, и как они «медиально» предъявляются. Одновременно с этим он указывает на автономность языка и языковой деятельности как таковой, т.к. язык может одновременно выступать в качестве производящего и производимого. Для установления способов сохранения и преобразования значений в языке Д. Мерш предлагает обратиться к анализу употребления предлогов и приставок.

С точки зрения автора для анализа языка первостепенную роль играют приставки и предлоги, которые устанавливают топологию и задают направления движения/говорения/потоки речи, при этом являются нормативными структурами, которые обеспечивают системы перехода и связывания. «Предлоги сообщают нам об отношениях; они приводят задействованные в игре существительные в топологическое отношение друг к другу. В этом смысле теорию предлогов можно сформулировать как общую топологию отношений: между, после, над, под, через и т.д. обозначают пространственный или временной порядок. Если задаться вопросом о виде этого порядка, мы перейдем в область относительной модальности, которую можно связать с универсальной теорией медиального» [10]. Схожую стратегию для анализа социального использует российский философ Лехциев В.Л., в своей работе «Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности» [4] он обращается к анализу приставки «пере», для улавливания смыслов различных социальных практик. Д. Мерш в свою очередь с целью обнаружения способов движения смыслов концентрирует свое внимание на противопоставление двух структур, которые относятся к разным языкам, но тесно связаны между собой и метафоризацией: «meta-(pherein)» (гр.: после/следующий/за/через/между-приносить) и «per-» (лат.: посредством/через).

В греческом варианте приставки («meta-») мы сталкиваемся с «перескоком», «прохождением», которое всегда обнаруживается в качестве «уже свершившегося», и не подлежит непосредственному анализу: «Однако неясным останется, откуда совершается прыжок или передача, поскольку за ними не может быть новой передачи. Таким образом, очевидно, что мы имеем дело с метафоризацией, которая уже «пере-прыгнула» возможность прыжка» [5]. Латинский вариант («per-») по мнению Д. Мерша отсылает к фиксируемости осуществления перехода через что-то, когда можно говорить «о практиках превращения чего-то во что-то посредством чего-то еще». При этом «per» (и гр. вариант этой приставки «Dia» (др.-греч. διά «через, сквозь, между, среди, вдоль»))

сохраняет отсылку к некому объекту, который и позволяет выявить переход: «Оказывается, что роль эвристически перечисленных приставок и предлогов для медиального действительно значительна: так *per-sono* указывает на медиальность маски, которая, то закрывая, то открывая, заставляет лицо говорить звуками — «через» (*per*) плюс «звук» (*sono*), в то время как *per-spectiva* дословно означает «взгляд сквозь/через» и этот взгляд мало зависит от прозрачности среды, в этом «через/сквозь» скорее опознается та математическая структура, которую предлагает вид. Речь идет о применении математической традиции, которая задает нашему зрению определенные направление и угол и «через» это конструирует видимость. То же касается и *dialogoi* Платона, «пере-говорить» (*dialogizomai*), когда обсуждение происходит посредством *logos* и мысль или убеждение просматривается на просвет истины. *Dialegeren* означает — толкование текста или выражения «посредством» определенного вида чтения. И хотя уже в этих формах заложены противоречия, они преодолеваются не путем перепрыгивания, а «пере-рабатываются» с помощью *poiesis*» [5]. Подобная интерпретация латинского варианта «пере-хождения» смыслов дает возможность Д. Мэршу говорить о промежуточных способах существования медиа, в первую очередь как конкретных практик по производству «метафорических объектов», возникающих на пересечении различных вариантов деятельности, отсылающих к «*poiesis*» или определенным вариантам продуктивности (прежде всего в искусстве).

Таким образом, суть обращения к структурирующим принципам языка, находящим свое объективное воплощение в существовании предлогов и приставок, связано с попыткой установления способов движения смыслов (появления/сохранения смыслов) между основными языковыми элементами и формами «медиации». Если для К. Толена основной языковой формой, связанной с порождением смысла и мышления, является метафора («*meta-pherein*»), то Д. Мэрш отходит от сугубо лингвистического прочтения «метафоры», концентрируя свое внимание на различных вариантах ее производства или формализации в конкретных практи-

ках/действиях. При этом осуществляется фактический перенос лингвистической структуры метафоры на различные варианты деятельности или предъявления *poiesis*'а. С этой точки зрения, наиболее значимыми становятся области пресечения различных вариантов дискурсивных практик, которые способствуют производству «новых метафор» и пересмотру или переопределению смысла «старых», тем самым и происходит обнаружение различных вариантов «медиализации», а «медиа» предъявляется (актуализируются) перформативно в определенном контексте.

Если обратиться к вариантам анализа «метафоры» в лингвистике и семиотике, то можно обнаружить определенный диапазон значений самого термина, который тесно связан с представленными Д. Мершем вариантами «переходов». Так американский философ и филолог Филипп Уилрайт выделяет несколько вариантов употребления метафоры: эпифора (перенесение; — имя объекта переносится на другой объект структурно схожий) и диа-фора (движение через — простое соположение, комбинирование). При этом констатируется, что наиболее продуктивным для порождения новых смыслов является определенное сочетание этих типов метафоры, характерное для поэзии. Ф. Уилрайт концентрирует свое внимание не только на способах «связывания» или осуществления «перехода» (выражающихся в структурах «от чего-то» и «к чему-то»), но и на остальных структурных элементах метафоры (таких понятиях как «форма/оболочка» и «содержание»; метафора как целое и составные ее элементы), что позволяет удерживать смыслопорождающую структуру (не исчерпывающуюся структурной лингвистикой), воспроизводя динамику взаимодействия различных значений/смыслов. Таким образом обнаруживается сложно-составной характер метафоры, где варианты циркуляции смыслов могут быть установлены только во взаимодействии по крайней мере двух, определенным образом связанных, (языковых) элементов, которые и предъявляют мышление человека в языке. Как и Р.Якобсон, Ф. Уилрайт констатирует метафорическую многозначность, которая связана с обращенностью языка на себя, в попытке «расширить» границы употребления слов-метафор

VIII научно-практическая конференция с международным участием

и представить новые смыслы [9. С. 108]. При этом, несмотря на структурный характер анализа метафоры, для автора она существует как нечто целое, включенное в контекст своего существования или «хождения».

Подобная значимая роль метафоры в предьявлении мышления и генерирования новых смыслов длительное время не рассматривалась наукой и философией. Макс Блэк в 1962 году констатирует, что философы, «несмотря на их интерес к языку, до сих пор обходили» [1. С. 153] исследования метафоры, что безусловно влияло на развитие научной и философской методологии, стремившейся к производству «непосредственных» и «объективных форм знаний», которые на пределе оказались оторваны от порождающего их мышления и смыслов. М. Блэк указывает на то, что существует множество определений самого понятия «метафора», скрывающих самые различные операции языка (и мышления). Вслед за Ф. Уилрайтом, первым шагом в рассуждении о «метафоре» для автора становится смещение внимания с грамматической структуры на семантическую структуру и способы предьявления метафоры в языке. В качестве основных элементов анализа выделяются следующие дополнительные понятия: «фокус метафоры» и «рамка/фрейм метафоры». Первое обозначает слово или «указание на что-то», второе необходимо для выделения окружения метафоры или ее контекста. Уточняется, что сама «правилами нашего языка задано, что некоторые выражения должны восприниматься как метафоры...» [1. С.157], таким образом, показывается, что метафоризация органическим образом встроена в структуру языка и является его неотъемлемым элементом, который позволяет осуществляется саморазвитию и движению смыслов (иными словами метафора перформативна). При этом метафорой необходимо функционирует как нечто связывающее в единое целое мысли, включающее в себя движение или некое напряжение значений/смыслов, демонстрирующее переходность значений относительно знака или знаков относительно значения.

Принципы производства метафор (и смыслов) лежат в основе языка, демонстрируют его продуктивный и автоном-

ный характер. Они же позволяют проследить состояния переходности, когда возможно удержать одновременно языковую динамику и структурность. Как отмечал П. Уинч, научное и философское знание не может игнорировать свой языковой характер. Принимая во внимание «междисциплинарный» характер развития социо-гуманитарного знания сегодня, можно констатировать, возрастающее значение метафоры в пространстве социальных и гуманитарных наук. Дж. Урри уточняет, что «теоретические споры в значительной части сводятся к противопоставлению одной метафоры другой, причем успех какой-либо из них предопределен разнообразными вненаучными соображениями» [9. С. 38]. С этой точки зрения, различные методологические основания в научном пространстве, могут быть обращены к различным вариантам метафоризации (конструирования) «объекта исследования», находящим свое распространение в конкретных понятиях и категориях. Многообразие производящихся дискурсивных формаций, необходимо приводит к различным вариантам их сочетания и открытия множественности вариантов определения значений одного понятия. Попытки обратиться к «мета»-анализу способствуют возникновению предельно инвариатных конструктов, которые пытаются ухватить «суть» производства значений в определенных областях знания. Необходимость «медиа-философии» обнаруживается в практике производства новых значений и знаний в ситуации «столкновения» и «соотнесения» множества позиций и принципов организации представлений о специфике социального взаимодействия.

Список литературы

1. Блэк М. Метафора // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990.
2. Визинг Л. Шесть ответов на вопрос «Что такое медиафилософия?». Электронный ресурс. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/vizing_mediaphil/
3. Кртилова К. Медиатеория/Медиафилософия Электронный ресурс. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/krtilova_mediatheory/
4. Лихциер В. Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

5. Мерш Д. Мета/диа. Два различных подхода к медиальному. Электронный ресурс. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/
6. Рёттгерс К. Коммуникативный текст как конструкция социальной философии «в-между» // Социальная онтология в структурах теоретического знания. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012.
7. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: Издательство РХГА, 2013.
8. Уилрайт Ф. Метафора и реальность // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990.
9. Урри Дж. Социология за пределами общества: виды мобильности для 21 столетия. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012.
10. Christoph Hubig: Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität, Bielefeld 2006. цит. по Мета/диа. Два различных подхода к медиальному. Электронный ресурс. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/

ROLE OF A METAPHOR IN DETERMINATION OF 'MEDIA'-STRUCTURES OF THE SOCIAL REALITY FIELD

Obukhov K.N., senior lecturer, Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: fagotfrosch@gmail.com

Abstract: The meaning of a 'metaphor' notion is analyzed in the processes of social reality identification. Close mutual relations of contemporary ideas of 'media'-philosophy and structural linguistics are identified through analysis of basic principles of the existence of the social. The problem of 'transient' existence in the social reality is set forth as the problem of 'temporality' or essential 'mobility'. Role of methods of 'metaphorization' investigation in research of 'transitivity' or 'mediation' structures is identified.

Keywords: metaphor, media, media philosophy, transient, consoles, performativity, subjectivity.

СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ КАК ЦЕЛОЕ: ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

УДК 111:316(045)

Полищук Мария Александровна

кандидат философских наук, доцент,

доцент кафедры социологии

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: zarceM@yandex.ru

В статье предлагается рассмотрение социального бытия как целостности. Дается анализ некоторых работ известных философов, занимавшихся проблемами, близкими к указанной.

Ключевые слова: социальное бытие, целостность бытия, социальная онтология, субъект-объектное тождество.

Многие современные философы и социологи отмечают наличие кризиса в современной социальной теории, связанного со сложностями изучения социального бытия. В большинстве существующих сегодня теорий социальность неизменно теряет свою целостность и связанную с ней осмысленность, что делает необходимым поиск новых способов и методов ее изучения.

Существует несколько способов решения данной проблемы. Субъективация социальности, то есть полное отсутствие объекта, приводит к неопределенности социального бытия. При объективации социальной реальности исчезает субъект исследования, а смысл исследуемого объекта трансцендируется за пределы изучаемой системы. Выходом может быть использование субъект-объектного тождества, характерного для данной диссертационной работы. В этом случае

возникает возможность дискурса, который позволяет сохранить социального субъекта и смысл исследуемой системы.

Мы полагаем, что для сохранения своего целостного смысла социальная реальность должна самопредставляться в структурах дискурсивности, которые объективируются в осмысленном тексте исследования социального бытия. Эта объективация должна проходить через самореференцию субъективности, которая самоопределяется в языковых конструктах социального субъекта. В этом случае социальная реальность существует как самоописывающееся социальное бытие, представляющееся в точке социального субъекта, который существует как «точка зрения».

Мыслящий социальный субъект самоконструируется через объективацию в осмысленном тексте социальной реальности, который предстает в форме диалога исследователя с самим собой.

Традиционно социальное бытие или социальность в отечественной философии описывается через совокупность связей и систему объективных отношений, возникающих в процессе совместной жизни людей. Причем эти связи и отношения воспроизводятся и трансформируются в человеческой деятельности. Социальное понимается в современной отечественной философии как некоторая структура, представленная объективными связями, которые обеспечивают целостность социальной реальности. Такой подход характерен для таких отечественных авторов как М. Н. Руткевич, Т. И. Ойзерман, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон.

В современной западной философии, где господствуют постмодернистские теории, основной мыслью является идея о том, что история человечества как целого исчерпала себя, а человеческое существование потеряло смысл. Так, известный мыслитель Ф. Фукуяма отмечает: «То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюция человечества... Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеа-

лизма, — вместо всего этого — экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории» [10.С.134-135].

В результате современная эпоха жизни общества западными философами описывается как период разрыва всех существующих связей и перехода к гибели общества. Так, Ж.-Л. Нанси в своих работах отмечает: «я...имею в виду нашу эпоху (которая начинается в промежутке между двумя мировыми войнами) как эпоху всеобщего разрушения смысла, перехода к пределу всякого возможного значения» [8.С.91].

По мнению известного французского постмодернистского социолога и философа Ж. Бодрийяра, человеческое общество на настоящем этапе его научно-технического и социального развития просто не может существовать как целое и неминуемо превращается в массы. Он так описывает современное состояние общества: «В вакууме социального перемещаются промежуточные объекты и кристаллические скопления, которые кружатся и сталкиваются друг с другом в рассудочном поле ясного и темного. Такова масса, соединённые пустотой индивидуальные частицы, обрывки социального и распространяемые средствами информации импульсы: непроницаемая туманность, возрастающая плотность которой поглощает все окрестные потоки энергии и световые пучки, чтобы рухнуть в конце концов под собственной тяжестью. Черная дыра, куда проваливается социальное» [2. С. 8].

В результате современное состояние общества представляется как период всеобщей деконструкции социального смысла, социальное бытие теряет свою целостность, а разговор о существовании социальности утрачивает смысл.

Соответственно бессмысленным становится существование всех социальных дисциплин, в том числе, и социальной философии. Как отмечает Ж. Бодрийяр, «масса выступает...как явление..., не осваиваемое никакой традиционной

VII научно-практическая конференция с международным участием

практикой и никакой традиционной теорией, а может быть, и вообще любой практикой и любой теорией» [2. С. 8].

Однако социальность бесспорно существует, опровергая все измышления о том, что она просто не может существовать. Вероятно, это должно означать, что не общество исчезает как целое, а разрушается целостная теория социальности, господствующая в науке и философии на протяжении многих лет.

Действительно, социальная теория К. Маркса и его последователей о социально-экономических формациях и поступательном, эволюционном развитии общества была опровергнута еще во времена ее появления. Цивилизационный подход, характерный для трудов А. Тойнби, Н. Я. Данилевского и других, описывающий формирование общества как параллельное существование нескольких цивилизаций, отличающихся друг от друга по уровню развития, не дает возможность рассмотреть социальное бытие человечества как целостность.

Возможным выходом из данной ситуации могло бы быть обращение к социологической теории французского социолога П. Бурдьё. Он рассматривает социальную реальность как совокупность мыслительной деятельности и практических действий, то есть, с его точки зрения, социальная реальность не только не тождественна мышлению, но даже шире его, поскольку в ней объединяются мышление и практические действия. Так, П. Бурдьё отмечает: «То, что верно в отношении спорта..., справедливо и по отношению к искусству, которое, в некотором смысле, несет с максимальной насыщенностью опыт практического чувства и предоставляет возможность неинтеллектуального понимания...произведения искусства..., то есть обрести глубокое понимание, идущее от практического познания...» [4. С. 24].

Однако подход П. Бурдьё, стремящегося объединить мышление и действие, неизбежно отсылает к теории социальной практики К. Маркса, то есть предполагает разделение труда, функций между членами общества, что не дает возможности рассмотрения социальной реальности как целост-

ной и осмысленной. Следовательно, подход П. Бурдьё нельзя использовать при целостном изучении социальности.

В марксистской философии бытие отождествляется с действительностью, которая часто определяется как объективная реальность во всей ее конкретности, как система природных и общественно-исторических явлений, то есть она проявляет себя как естественноисторический закон. Историческая действительность реализуется как историческая практика, где изменение общества происходит революционным методом. Однако революция оказывает разрушительное воздействие на общество. То есть, в теории, где тождественны бытие и действительность, основным методом является различение как диалектическое противопоставление, не позволяющее изучать общество как целостность. Таким образом, с помощью марксистского подхода невозможно разрешить возникший познавательный парадокс и изучать общество как целое.

Для немецкого языка вообще характерно отождествление действительности и деятельности. То есть в понятии «действительность» имеется обращение к действию. Причем, деятельность, как мы полагаем, может представлять не только как объективная, но и как субъективная. Варианты такого понимания «деятельности», в частности, есть в немецкой классической философии.

Изучить общество как целое пытаются не только философы. Целостным подходом к изучению социального бытия можно считать теорию социальных фактов французского социолога — позитивиста Э. Дюркгейма. Социология, по его мнению, должна изучать социальную реальность, которая имеет особые, только ей присущие качества, — социальные факты, выступающие как вещи. Так, Э. Дюркгейм пишет: «Положение, согласно которому социальные факты должны рассматриваться как вещи, — положение лежащее в основе нашего метода... мы уподобляем реальность социального мира реальностям мира внешнего... социальные факты...— это вещи того же ранга, что и материальные вещи... Что такое в действительности вещь? ... Вещь — это всякий объект познания, который сам по себе непроницаем для ума. ... Рас-

сма тривать факты определенного порядка как вещи – не значит зачислять их в ту или иную категорию реальности; это значит занимать по отношению к ним определенную мыслительную позицию» [5. С. 8-9].

Вся совокупность взаимосвязанных социальных фактов является обществом, в котором обитают индивиды. Социальные факты, — это, по определению Дюркгейма, «способы мышления, деятельности и чувствования, которые находятся вне индивида и наделены принудительной силой, благодаря которой они ему навязываются. Поэтому их нельзя смешивать ни с органическими явлениями, так как они состоят из представлений и действий, ни с явлениями психическими, существующими лишь в индивидуальном сознании и через его посредство». Эти факты носят название «социальные», так как «не имея своим субстратом индивида, они не могут иметь другого субстрата, кроме общества...» [Там же].

Социальный факт имеет собственное существование, независимое от индивида, но способен оказывать на индивида внешнее давление и принуждать к определенному действию. Когда индивид только появляется на свет, уже существуют готовые законы и обычаи, правила поведения, религиозные верования и обряды, язык, денежная система и так далее. Все это функционирует независимо от его существования. Эти образы мыслей, действий и чувствований, по мнению Э. Дюркгейма, существуют самостоятельно, объективно. Юридические и моральные правила, например, не могут быть нарушены без того, чтобы индивид не почувствовал всей тяжести всеобщего неодобрения. Точно так же обстоит дело с другими видами социальных фактов [Там же].

Однако теория социальных фактов Э. Дюркгейма может быть сведена к функционалистской теории и не дает целостной картины социальной реальности, так как она стремится к объективации.

Теория социальных фактов получила продолжение в теории социального поля одного из крупнейших психологов XX века К. Левина, который рассматривает ее как «метод...анализа причинных отношений и построения научных конструктов» [см. 6]. Социальные факты, с его точки зрения,

образуют целостное поле, которое в данном случае понимается как «жизненное пространство» индивида, которое состоит из человека и психологической окружающей среды, как она существует для него. Кроме того, можно говорить о поле, где находится группа или институт. В качестве изменения «некоторого состояния поля в данную единицу времени,

$\left(\frac{dx}{dt}\right)$ » К. Левин рассматривает «все поведение (включая действие, мышление, желание, притязание, оценивание, достижение, и так далее)» [7. С. 11].

В данном случае задачей ученого является разработка конструктов и методов наблюдения и измерения, необходимых для характеристики свойств изучаемого социального пространства в целом в любой момент времени. Помимо этого ученый должен сформулировать законы, детерминирующие эти свойства [Там же].

Определение социального поля у К. Левина тесно связано с деятельностью индивида внутри группы, которая его окружает. Индивид, с одной стороны, зависим от действий его референтной группы, а, с другой стороны, — оказывает на нее влияние.

Однако попытка целостного подхода К. Левина к изучению социальной реальности основана на психологизации проблемы и не дает возможность представить социальность с точки зрения социальной философии.

Французский социолог П. Бурдьё полагает, «каждое поле — это порядок, имеющий свои принципы в себе самом, причем они не сводимы к принципам другого порядка». При этом любое поле «...стремится вызвать у всех, кто в него входит, амнезию своего происхождения...» [3. С. 13].

Социальное поле, по П. Бурдьё, представляет собой «род игры». При этом каждый, кто в него входит, «должен принять эту игру независимо от того, заслуживает ли она, ... чтобы в нее играли». Для того чтобы принять участие в игре, «нужно принять целый комплекс допущений и, в то же время, обладать определенными сведениями, которые составляют условие активного и действительного участия в

данной игре». «Следовательно, принцип автономии есть такой принцип, по которому в игре находится лишь то, что ее затрагивает» [Там же]. Таким образом, социальное поле в теории П. Бурдьё становится фрагментарным, не-целостным.

Становится необходимым либо найти среди уже существующих философских направлений, либо создать новую целостную теорию социальной реальности, — социальную онтологию.

Необходимой и обязательной характеристикой социальной реальности является ее целостность. В противном случае социальность не будет проявляться как социальная реальность. Таким образом, социальная онтология как учение о целом должна предстать как связь предельно общих понятий и категорий, которые используются в исследовании человеческих сообществ, то есть при изучении социальной реальности как целостности [9. С. 3].

Важнейшей характеристикой целостной системы понятий и категорий является смысл, то есть целостность всегда обладает смыслом, а смысл всегда целостен. Следовательно, поскольку социальная реальность обладает целостностью, постольку она должна обладать смыслом. Таким образом, основными характеристиками социальной реальности при ее изучении должны стать ее целостность и осмысленность.

Однако целостность и осмысленность, — это две ключевые характеристики текста. Таким образом, социальную реальность можно и должно рассматривать как текст, то есть как целостную, осмысленную систему знаков. При таком рассмотрении социальная реальность будет проявлять себя как языковая реальность или как язык.

Возможным решением проблемы целостности и осмысленности социальной реальности может стать обращение к герменевтическому анализу, где объединяются фундаментальная онтология М. Хайдеггера и герменевтика Г. Гадамера. Dasein-анализ постепенно оформляется в одну из основных методологических процедур современной философии. Герменевтика, как известно, использует целостный подход при изучении языковых объектов.

В целостном подходе язык предстает как бытие. В философской теории М. Хайдеггера всегда сохраняется смысл бытия как присутствия. Смысл бытия всегда субъективен, так как он принадлежит его субъекту и проговаривается через него. Бытие проявляется как постоянно происходящая реальность, проговариваемая субъектом и предстающая как бесконечный переход из возможности в действительность. То есть бытие как реальность актуализируется в говорении о бытии.

В теории М. Хайдеггера «бытие» и «смысл» являются основными категориями с точки зрения системообразующего понятия. Они выступают как языковые конструкты, а бытие открывается в структурах мышления и языка и определяется в человеческих мыслительных способностях, выражаемых в языке.

М. Хайдеггер в своих работах отмечает: «Мышление – это предъявление наличествующего, которое... ставит его перед нами. Поэтому предъявление – это репрезентация. ... Представление происходит в λόγος, это слово здесь означает высказывание, суждение» [11. С. 143]. «Бытие означает присутствие... Присутствующее – это длящееся, которое входит в несокрытость и сущностится внутри нее... продлевается в несокрытость. Поэтому к присутствию принадлежит не только несокрытость, но и настоящее» [Там же. С. 144].

В этом случае язык отождествляется с мышлением. Бытие социальности как целого в герменевтическом подходе (Г. Гадамер и другие) необходимо должно проявляться как мыслимая, теоретическая языковая целостность, где оно представлено как мышление. Лишь при таком подходе к рассмотрению социальной реальности она может выступать как целостность.

Поскольку язык выступает с одной стороны как социальная реальность, а с другой — как мышление, постольку это дает нам возможность отождествить социальную реальность с мышлением. В результате, социальная реальность проявляется как реальность мысленного конструирования социальности. Целостная концепция социальной реальности

предполагает введение способа упорядочивания социальных фактов как языковых конструкторов.

Основанием для подобной процедуры может являться структуралистская лингвистика Ф. де Соссюра, где классификация языковых фактов осуществляется на основании представления языка как системы, которая подчиняется только своему собственному порядку. Причем, подобная система имеет приоритет перед составляющими ее элементами [1. С. 186-188]. Для изучения языка, по Ф. де Соссюру, нужно найти в языке перерывы, «отверстия», «лакуны», показывающие его структуру. Такие лакуны возникают в языке в связи с потерей некоторых текстов. Вследствие чего становится необходимой реконструкция языка, то есть конструирование языка с определенной «точки зрения».

Конструкция языка, таким образом, проявляется как определенный подбор языковых фактов с точки зрения определенной системы языка, то есть обнаруживается как принцип конструирования языка. Язык предстает как конструкция, то есть конструированный объект, особая языковая реальность, где происходит отождествление субъекта и объекта, когда язык описывает сам себя. Актуализация языковой реальности осуществляется как деятельность психической ассоциативной связи, устанавливающей единство знака и значения. Таким образом, с одной стороны, язык в теории Ф. де Соссюра отождествляется с мышлением, однако, с другой, — его теория предполагает психологизацию языковой, а значит, и социальной реальности, то есть не дает возможности изучить социальность как целостность, характеризующуюся наличием смысла.

На передний план выходит проблема осмысленности конструкций мышления, носящих знаковый характер. То есть возникает проблема смысла социальной реальности.

В традиционной философии имеется два подхода к определению наличия смысла: герменевтический и постмодернистский.

Постмодернизм отрицает существование смысла социальной реальности. В этой традиции происходит лимитированная объективация смысла существования социальной ре-

альности, которая ведет к тому, что происходит обесмысливание смысла социальности. Таким образом, происходит полное опространствливание объективности. Это приводит к тому, что исчезает социальное время и появляется миф — новый миф социальности, существующий на ее пределе.

Теперь, по мнению Ж. Бодрийяра, остается лишь изображать оргию и освобождение. Но на самом деле получается, что люди не продолжают движение вперед, по пути прогресса, а делают шаг в пустоту, так как все конечные цели остались позади. Человечеству, чтобы оправдать свое существование и свои действия, приходится делать вид, что оно производит что-то новое и изменяет действительность. Таким образом, современное положение вещей становится симуляцией социального. В результате любое социальное действие или явление становится симуляком (от французского *simulacre* — подобие, видимость, иллюзия) [2. С. 23].

Смысл становится пустым, а социальная реальность превращается в пустое понятие, полностью тождественное языку, как деятельности «пустых» знаков, и проявляется как языковая реальность на пределе существования, или как бессмысленный текст.

Положительный ответ на вопрос о существовании смысла социальной реальности можно найти в герменевтической традиции (Г. Гадамер и другие). Герменевтический подход, являющийся особым методом классической науки о языке, позволяет строить утверждение о целостном характере социальной реальности, так как сохраняет смысл. Используемый при герменевтическом анализе текста *dasein*-анализ (М. Хайдеггер) предполагает такую деструкцию слова, при которой его смысл не должен исчезнуть.

В данном случае происходит поиск первичного смысла слова, но при этом слово не раскладывается по буквам. То есть происходит различение целого без потери его смысла. Смысл становится направленным на себя, то есть самообращенным смыслом. Обращение к себе предполагает определение себя как объекта, то есть смысл становится самоопределяющимся и самообнаруживающимся. Таким образом, смысл социальной реальности становится тождеством субъекта и

объекта, то есть выступает одновременно как субъект и как объект, а социальная реальность предстает как осмысленный текст, где язык самопредставляется через субъект и объект говорения.

Итак, на современном этапе развития мировой социальной мысли не существует единого представления о социальном бытии, социальной реальности.

Отечественная социальная философия и, частично, социология продолжают опираться на марксистскую теорию, основанную на понимании социальной реальности как тождественной практической действительности и связанной с выполнением различных видов деятельности. Однако такой подход позволяет свести всю социальность к выполнению конкретных функций, к «распределению ролей» между действующими субъектами, а это приводит к потере целостности всей системы.

Для современной западной философии характерно разложение социальности на отдельные атомы, что приводит к мысли о потере целостности и осмысленности существования социальной реальности.

Таким образом, современная отечественная и западная социальная философия стремятся представить общество как «набор» действующих (или бездействующих) индивидов, которые обществом быть не могут. То есть, с точки зрения таких позиций, социальная реальность перестает быть целостной и исчезает.

Однако речь должна идти вовсе не об исчезновении общества, а о переходе к новой парадигме общества – социальной онтологии, где социальность предстала бы даже не просто как осмысленная, а как самоосмысливающаяся целостность, то есть такая целостность, которая была бы одновременно субъектом и объектом своего осмысления. Таким образом, на передний план выходит такая характеристика социальной реальности, как ее способность к мышлению, которое, как известно, может быть только целостным.

В различных социальных дисциплинах существует множество подходов, предлагающих рассмотреть социаль-

ность как осмысленную целостность. Однако далеко не всем им это удается.

Так, французский социолог П. Бурдьё объединяет под крылом социальности мышление и практическую деятельность, что неизбежно приводит к пониманию социальной реальности, тождественной социальной практике К. Маркса. В результате социальное бытие неизбежно теряет целостность и осмысленность, так как основной метод в марксизме — революция, которая разрывает все связи, характерные для общества.

Теория французского социолога Э. Дюркгейма о социальных фактах сводит социальную реальность к набору функций, а теория социального поля К. Левина, где социальность предстает в виде системы «человек — его психологическое окружение», отличается ее излишней психологизацией.

Таким образом, возникает насущная необходимость усовершенствовать социальную онтологию так, чтобы социальная реальность сохраняла бы свою целостность и осмысленность и могла быть описана в конструктах мышления, то есть в теоретических конструктах.

Следовательно, социальная реальность необходимо должна выступать как завершенная структура, обладающая смыслом. То есть, нужен такой подход к рассмотрению социальности, при котором она характеризовалась бы целостностью и осмысленностью. В этом случае социальная реальность должна выступать как языковая реальность. Такой подход предполагает, что социальная реальность должна обладать двумя основными качествами текста, который может быть только целостным и осмысленным.

Представление социальной реальности, как реальности языковой, приводит к тому, что она может рассматриваться как текстуальная реальность.

Подобный подход делает возможным обращение к герменевтическому методу, где происходит отождествление языка, мышления и бытия. Лишь в этом случае социальная реальность может выступать как сконструированная целостность, обладающая смыслом.

В результате объективированная языковая и, соответственно, социальная реальность проявляется как текст, требующий осмысления. В соответствии с этим возникает проблема смысла социальной реальности, которую можно попытаться решить несколькими способами.

Одним из таких вариантов решения может стать обращение к постмодернистским теориям. Это направление стремится найти предел смысла как такового и смысла социальной реальности в частности для разрешения возникшей в середине XX века проблемы кризиса современной науки и культуры. В основе постмодернистской теории лежит принцип объективации субъективности, приводящий к тому, что изучение смысла доходит не просто до предела, но и до следующей за ним бессмысленности.

Другим подходом, позволяющим найти смысл социальной реальности, является герменевтика, благодаря которой смысл определяет и обнаруживает сам себя в объективированных конструктах. В результате этого социальная реальность превращается в тождество субъекта и объекта и становится одновременно осознающим, мыслящим наблюдающим наблюдателем и наблюдаемым наблюдателем.

Таким образом, если рассматривать социальную реальность с помощью подобной новой парадигмы, то социальность как целое будет представлять как текст, смысл которого определяется в субъект-объектных структурах, а социальная реальность одновременно предстает как субъект и объект собственного изучения.

Это происходит благодаря такому рассмотрению социальной реальности, при котором она изучает и одновременно осознает саму себя, что позволяет ей также и изменять себя. В результате она постоянно проходит ряд процедур: изучение некоторого объекта, в котором затем она узнает себя и возникновение в связи с этим целостной системы «социальная–реальность–наблюдающая — социальная–реальность–наблюдаемая», где социальность выступает одновременно субъектом и объектом. Процедура осознания предполагает осмысление, благодаря чему становится возможным говорить о социальной реальности как о субъект-объектном тож-

Социальная онтология в структурах теоретического знания

дестве исследователя и исследуемого объекта. В результате исследователь становится наблюдателем, наблюдающим свой объект или наблюдающим наблюдателем. Изучаемый объект превращается в наблюдаемый объект или в наблюдаемого наблюдателя.

Таким образом, происходит самоосмысление социальной реальности, связанное с ее способностью к мышлению, а социальность предстает как описываемая самой собой, самореферентная «точка зрения» социального субъекта, наблюдателя, изучающего социальное бытие через самого себя.

Благодаря такому рассмотрению социальной реальности и ее социального субъекта, становится необходимым найти позицию наблюдателя как субъекта, исследующего социальность как объект.

SOCIAL EXISTENCE AS THE WHOLE: THE SOCIAL ONTOLOGY'S PROBLEM

Polischuk Maria Aleksandrovna, the candidate of philosophical sciences, the senior lecturer of faculty of sociology Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: zarceM@yandex.ru

Abstract: In this article social existence acts as the whole. The author gives attention the analysis of some works of the known philosophers engaging in problems, close to specified.

Keywords: social existence, integrity of existence, social ontology, subject-objective identity.

**АКТУАЛИЗАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СУЩЕСТВОВАНИИ:
КОНКРЕТИЗАЦИЯ И ОБОБЩЕНИЕ**

УДК 165.42(045)

Полякова Наталья Борисовна

кандидат философских наук, доцент
кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск
E-mail: midies@mail.ru

В статье рассматриваются варианты актуализации ценности-меры в пространстве человеческого существования. Целое социальное бытие определяется в точке нейтральности, которая раскрывается через конкретную индивидуальную и обобщенную ценности.

Ключевые слова: ценность, мера, нейтральность, конкретизация, обобщение, целое.

В современном обществе констатируются изменения в понимании сущности человека, отсутствие ценностей и утрата прежних способов конструирования социального целого. Все перечисленные положения приводят к возобновлению философского разговора и осмысления ценностей, которые бы могли стать новой мерой задающей человеческое, научное, общественное и иные измерения совместного существования.

В качестве основы для поворота философских размышлений о ценностях предлагается их пере-осмысление. Частица «пере» указывает на «делание чего-то заново». Для того чтобы вновь выстроить разговор о смысловом содержании ценности, требуется понять саму «ценность» как концепт, артикулирующий человеческое обще-житие.

Поскольку ценность указывает на значимость (Г. Риккерт [3]), постольку именно положение ценностей в социальном о-пределит то центральное, что рас-пределит или задаст расстановку общественного бытия. Перечет конкретных ценностей, как и установление общих величин измерения, привели к распаду общества как целого.

Конкретизация меры-ценности обнаружилась в бесчисленных индивидуальных ценностных классификациях. «Различность» оказывается тем общим, что прокламируется как значимое и самое ценное, что есть у человека, как то, что может оказаться единственным способом выражения его индивидуальности, т.е. является самоценным для каждого и одновременно для всех. Каждый есть значимая единица для самого себя. Нет того связующего, что неким образом позволило бы создать целое из частей. Варианты ценностей оказались несовместимы друг-с-другом по причине того, что с рождением каждого человека количество различий увеличивается. Количественные и качественные изменения увеличивающихся величин, не позволяют найти критерия их обобщения. Они «избыточны». В отсутствии «точки сборки» возникает тотальное раз-общение, обозначаемое полисубъектностью.

В связи с необходимостью создания целого как общего фиксируется наличие «общечеловеческих ценностей», которые и знаменуют то некоторым образом независящее, т.е. «объективное», что могло бы задать общность человеческого существования. Попытка создания «общего» как ценности оказалась «над» субъективной структурой, т.е. некой трансцендентной, объективной конструкцией общественного целого.

«Общее» предстало в разных областях в качестве объективной истины: научная истина, истина прав человека, истина денежного измерения и некоторые иные декларируемые варианты. Каждому проявлению приписывается «естественное» существование, неким образом данное и независящее от человека, поскольку он находит «истину» уже в готовом варианте. Каждое высказывание истины оборачивается её примериванием к каждому человеку. В таком акте выясняется

VIII научно-практическая конференция с международным участием

ответ на вопрос соответствия заданной истине того, что представляет из себя «этот» вот человек, все его сущностные проявления и наличные действия. И каждый раз человек неким образом оказывается не-вписываемым, не-описуемым, т.е. не соответствующим мерке с точки зрения жестких критериев истины. Человек и человеческое оказывается большим, тогда некое «общее» как истина обнаруживает в своих критериях «не-хватку», как необходимость введения новых критериев с целью избежание ситуации тотального уничтожения.

Таким образом, и вариант конкретизации, и вариант обобщения в своих отдельностях оставили открытым вопрос относительно того, почему полагаемые ценности создают некоторое общее как возможность совместного существования.

Применение метода тождества, разработанного Ф.В.Й. Шеллингом [4] и О.Н. Бушмакиной [1,2] открывает нам возможность конструирования «целого» совместного человеческого существования на основе понимания меры-ценности как нейтральности. Слово «нейтральный» происходит от латинского *neutrum* и буквально означает «ни то, ни другое». Нейтральность как граница или «точка» предьявляет встречу «того» и «другого» через свое отрицание, т.е. нейтральность соединяет в себе возможность и того и другого.

В рассматриваемом нами сюжете, конкретные ценности отдельно взятого человека становятся мерой его самостоятельного ценностного положения внутри общего, которое создает возможность «этому» конкретному человеку реализовать «эту» конкретную ценность. Общество воспринимает конкретную ценность как некоторую данность, т.е. нейтрально. Одновременно, само по себе общество как «ни то», «ни другое» не-конкретное оказывается нейтральным целым, и поэтому является ценным для человека.

Итак, нейтральность переписывает ценность как нечто содержащее в себе и то и другое, и одновременно ни то, ин другое. Это означает, что нейтральность одновременно и вкладывает и вычитает все варианты. Ценность как

Социальная онтология в структурах теоретического знания

нейтральность оказывается внутренне не наполненной, т.е. формой, меркой или схемой. Она накладывается на «то», т.е. на конкретное индивидуальное, или «другое», т.е. «обобщенное», с целью, измерения, примерки и дальнейшего сшивания по заданной мерке всего, что существует. «Целое» как точка тождества раскрывается через нейтральное «сшивание» «конкретного» и «обобщенного».

Список литературы

1. Бушмакина О.Н. Язык и бытие: проблемы структурирования. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский ун-т» 2009. 152с.
2. Бушмакина О.Н. Принципы конструирования объектов в современных социальных концепциях // Вестник Удмуртского университета. 2004. № 2. С. 79-88.
3. Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. 512с.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. СПб.: Наука, 2014. 264 с.

MANIFESTATION OF VALUES IN SOCIAL EXISTENCE

Polyakova N.B., candidat of philosophy, associate professor, Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: midies@mail.ru

Abstract: The paper discusses aspects of value Manifestation in social existence. The social as the whole is determined at the point of neutrality, which is revealed through the specification and generalization of values.

Keywords: value, measure, neutrality, specification, generalization, whole.

САМООБРАЩЕННОСТЬ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ В ДИАДЕ «ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И НЕПОВСЕДНЕВНОСТЬ»

УДК 165.12(045)

Разина Юлия Николаевна

специалист по учебно методичекой работе
кафедра философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск
E-mail: juli66@list.ru

В статье рассматриваются варианты конструирования М. Хайдеггером, Б. Вальденфельсом и Дж. Агамбенем «повседневности» и «неповседневности», «индивида» и «субъекта познания» с целью решения вопроса в разных субстанциональных онтологических концепциях.

Ключевые слова: повседневность, индивид, неповседневность, оповседневнивание, субъект познания, символика, язык, я-говoreние, присутствие, самообращенность.

Рефлексивность социального субъекта реализуется в языковых и символических коммуникациях. Обыденное сознание в границах повседневности – это результат получения субъектом коммуникации теоретического и практического знания, оно является своего рода хранилищем памяти, получаемой в результате повседневного опыта. В обращенности субъекта к внешнему миру как повседневности возникают некие смыслы. Самообращенность субъекта познания проявляется на уровне внутренней готовности «присвоить» внешний мир, овладеть им.

Теоретическое обоснование диады повседневность-неповседневность можно найти в работах Платона, Аристотеля, Гуссерля Э., Шюца А., Риккерта Г., Витгенштейна Л., Джеймса У., Вальденфельса Б. и других философов. Какую

же ценность представляет повседневность и есть ли возможность в возрождении ценности повседневной жизни?

Немецкий философ-феноменолог Вальденфельс Б. (1934) находит решение этой проблемы не в достигаемой возвращением в прошлое, а в переоценке, которая требует одновременно переосмысления. Простое возрождение ценности повседневного – «это путь возвращения к архаичным состояниям», а «архаичное устройство мира и архаичные формы жизни слишком увлечены прелестной игрой с первоприродой, чтобы быть действительной альтернативой, способной вывести цивилизованный разум из кризиса» [1. С. 39–50].

Мир, организованный обществом еще до рождения каждого его члена, переживается индивидом как его собственный мир, а среди окружающих объектов он обнаруживает свою самость. Факт культуры, наличие других таких же разумных индивидов с самого начала подготавливают его к принятию самого себя как субъекта этой культуры.

Институты политики, система воспитания и здравоохранения ограничивают повседневность жесткими рамками формальных предписаний. Всё это — символика рациональности (или закон, или образец поведения), что предписывает регулярно повторяющиеся, правильные действия и взаимосвязи. Она делает более доступным удаленные грани мира, но тем самым обесценивает все то, что имеет место в практике обыденной жизни.

Человеческая культура существует на противопоставлении повседневного (понимаемого как повседневная жизнь, обыденное сознание и т.д.) и неповседневного. Повседневность не может существовать сама по себе — без неповседневного — потому, что она есть результат оповседневнивания неповседневного, то есть процесса, в котором происходит формирование и организация человека и общества. Важным признаком неповседневного Вальденфельс называет «необычность, которая встречается в момент возникновения или при опасности разрушения существующего порядка» [Там же].

Природа установила рациональный режим существования животных, человек же вынужден постоянно составлять

VIII научно-практическая конференция с международным участием

свой режим сам, в соответствии с понятиями своей рациональности, этики, эстетики и т.д., и он может оценить «жестко фиксированное» инстинктом существование животного или насекомого со своей точки зрения лишь как «бесконечную повседневность». Сам же — как «нефиксированное животное» — он вынужден создавать свой собственный мир и строить в нем тот относительный порядок, который способен воплотить в силу своих приобретенных знаний и умений — через постоянные прорывы сквозь неповседневность. Иначе говоря, всё, что соответствует рациональной экономике человеческого существования, входит в понятие «повседневности»; но всё, что возникает необычного благодаря воображению людей или вторжению постороннего в границы их существования, тем самым вынуждая менять установленный порядок временного или пространственного бытия, есть неповседневность. Отклонение от порядка влечет за собой незапланированные действия. «Прорывы сквозь неповседневность» и есть оповседневнивание непривычно и скоропостижно возникшего, неповседневного.

Новый порядок устанавливается в силу желания выйти за пределы обычного, привычного и обесценившегося, включая разум, воображение, рациональность. Человек постоянно находится «на пороге» между обыденным и необычным, которые соотносятся друг с другом как передний и задний планы и где все необычное вскоре становится обычным, образуя новые смыслы.

Проблема повседневности требует своего разрешения и в противоположном ракурсе: освоение традиций, закрепление норм, обучение ведут к однообразному образованию, механицизму, обезличенности... Без освоения же заданных норм индивид становится «чужим среди своих».

Хайдеггер М. (1889–1976) связывает онтологическое понятие субъекта с я-говорением присутствия. «Присутствие значит: постоянное, задевающее человека, достающее его, ему врученное пребывание» [2. С. 398].

Повседневное присутствие постоянно подразумевает и отсутствие в виде «прошлого» и «будущего», которые то «в осуществившемся», то «в наступающем» настигают нас.

Осмысление времени есть представление о трехмерном пространстве. Однако Хайдеггер пишет, что «собственно время четырехмерно». «Близящая близость» здесь играет роль четвертого измерения. «Поскольку в бытии как в присутствовании дает о себе знать такая вещь как время, упрочивается (...) догадка, что собственно время, четвероякое протяжение открытости, позволяет отыскать себя как «имение», вмещающее в себя бытие, т.е. присутствие» [Там же. С. 401]. Вот здесь, на четвертом измерении, самость настигает грань между повседневным и неповседневным, присутствием и отсутствием.

Соответственно, мы можем говорить о том, что повседневность есть здравый смысл, она существует как существует, предстает всегда и во всем как очевидность, не требующая рефлексии. При этом индивид ничем не отличается от любого другого индивида и в этой своей не-различности является тиражированным индивидом. Он существует в некоей среде комфорта, среде у-знавания (знания), знакомого (обо-значенного), действует в ситуации отсутствия риска, и малейшее отступление от сложившихся норм поведения или мышления может обернуться для него утратой индивидуальных границ (комфортного) существования. Знание, полученное индивидом за время, предшествующее его настоящему, существует как область всегда-уже-известного. И в данный момент, и в будущем он ориентирован на повтор известного, поскольку это гарантирует ему (ровное) существование среди себе-подобных: «я есть как оно есть». Другой индивид, такой же, как этот или – как и «я», предсказуем, и потому в своей предсказуемости этот другой (если даже чужой, незнакомый) есть продолжение моего «я»: я как ты, я как он, я как они. Нет различия. Это безразличие моего «я» означает безличность (без-лица), анонимность (без-имени).

Абсолютное позитивное существование анонимного индивида парадоксальным образом обнаруживает то обстоятельство, что позитивное содержание выражается все время в негативных языковых формах. Позитивное предъясняется как негативность. Когда индивидуальному переживанию «я»-

существования предстанет этот парадокс, индивид обнаружит, что его «я» не совсем его «я», или «я» – совсем не «я».

Парадоксальность существования предъявляется через отрицательные формы языка ($A \equiv \text{не-}A$). Саморефлексия субъективного существования происходит либо в непосредственности своего существования («тот, кто говорит»), либо в языке («тот, о ком говорится»). «Я», которое говорит, и «я», о котором говорится, – отличаются. Но оба они суть одно: это – область говорения, в котором проявляется субъект.

Но каждый «я» не скажет: «Я», — об этом работа Агамбена Дж. [3]. Субъектом оказывается язык. «Я» из индивидуального переносится в субъективное, на место субъекта. Когда «я» начинает говорить, имя обретает «псевдоним первой степени», уровень присвоения языка. «Псевдоним второй ступени» «я» получает в тот момент, когда язык пишет через него и подписывается его именем. Автор выводит явление автономизации языка в примере с «выжившим мусульманином», который вынужден физически пережить отказ от самого себя, от языка, от своей сущности и возможность возвращения, субъективацию через тотальную объективацию.

В тот момент, когда индивид осознает это, внутри него словно происходит разрыв: он обнаруживает внутри себя границу, разделяющую объекта от субъекта – одно и другое есть он сам или его двойное «я». Обнаружив свою «разорванность», «раздвоенность», индивид понимает, что он существует в бытии неподлинного, не-своего существования.

Таким образом, «возвращение к себе» осуществляется посредством внутреннего различения, через установление различия: лицо плюс имя. «Я» есть субъект, «я» же есть и объект. «Я» есть «свидетель», который свидетельствует о самом себе. Самоутверждение «я» конституирует самостояние субъекта самоуправления, настаивание на-себе-самом, стояние у-самого-себя.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

Список литературы

1. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. 480 с.
2. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель // Электронный ресурс. URL: <http://platonanet-homo-sacer-chto-ostaetsja-posle-osvencima-arkhiv-i-svidetel/36-1-0-2703>

SELFREFLECTION OF THE SUBJECT OF KNOWLEDGE THROUGH THE DYAD “EVRYDAY LEFE AND NEPOSREDSTVENNOST”

Razina J.N., A specialist on educational and methodical work, The Department of philosophy and Humanities, Udmurt state University Russia, Izhevsk, e-mail: juli66@list.ru

Abstract: the report deals with the problems of constructions of "everyday" and "neposredstvennost", "individual" and "subject of cognition", studied M. Heidegger, B. and J. Waldenfels. By Agamben and seeking a solution to the issue in different substantive ontological concepts.

Keywords: everyday life, neposredstvennost, povsednevnaya, individual, subject of cognition, symbolism, language, I-speaking, presence, soobramoney.

КОММУНИЦИРУЕМОСТЬ СООБЩЕСТВА НА ПРЕДЕЛЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ

УДК 1:316.334.2(045)

Рогозина Эльвира Расилевна

кандидат философских наук, доцент

доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

E-mail: elfrogolina@yandex.ru

Рассматриваются вопросы потребительского общества. Анализируются системы коммуникации общества потребления XX века и XXI столетия. Устанавливается, что сообщество потребителей – миф. Современное общество потребляет миф о самом себе.

Ключевые слова: потребление, общество, сообщество, коммуникация, миф.

Общество, которое вступило в XXI столетие, не менее «коммуникативно», чем потребительское общество XX века. Однако, оно коммуницирует иначе. Отличие маркируется возникновением, по крайней мере, двух противоположных точек зрения по поводу системы коммуникации социума. Во-первых, согласно постмодернистской позиции Ж. Бодрийера, в обществе потребления люди окружены не столько другими людьми, сколько объектами потребления. Ж. Бодрийер отмечает, что их повседневное общение состоит не в общении с себе подобными, а в получении благ и посланий и в манипуляции с ними. «Мы живем не столько в близости к другим людям, не в присутствии их самих и их размышлений, сколько под немым взглядом послушных и заставляющих галлюцинировать предметов. Мы переживаем время вещей. Мы живем в их ритме и в соответствии с их непрерывной последовательностью» [2. С. 5]. Потребление, по мнению Ж. Бод-

рийяра - дискурсивное пространство, позволяющее передавать сообщения, следовательно, потребление — есть коммуникация.

О коммуникации разделения или дис-локации говорит другой современный философ-модернист — Ж.-Л. Нанси. Используя метафору Ж.-Л. Нанси можно сказать, что коммуникативное бытие или коммуникация как предикат бытия есть, прежде всего, бытие-вне-себя. Если субъект — это потребитель, а объект — некий товар, то в коммуникации присвоения объекта не происходит. «Это не самопризнание или коммуникация в том виде, как она существует между субъектами. Эти точки коммуникации не являются точками слияния, хотя и переходят друг в друга. Коммуникация разделения — это есть сама дис-локация» [3. С. 58-59]. Следовательно, можно рассматривать потребление как нечто, объединяющее индивидов и как дис-локацию, то есть разделение индивидов.

В этой связи актуальным становится пересмотр сложившейся ранее концепции потребления. Потребление — это не процесс удовлетворения потребностей. Потребление — это не пассивное состояние поглощения и присвоения, которое противопоставляют активному состоянию производства. Потребление, по мнению Ж. Бодрийяра, есть «активный модус отношения — не только к вещам, но и к коллективу и ко всему миру, — что в нем осуществляется систематическая деятельность и универсальный отклик на внешние воздействия, что на нем зиждется вся система нашей культуры» [1.С.213].

Вещи, также как другие материальные товары являются не объектом потребления, а образуют объект потребностей и их удовлетворения. Традиционная вещь-символ не может потребляться, чтобы стать объектом потребления, вещь должна сделаться знаком, то есть чем-то внеположным тому отношению, которое она отныне лишь обозначает, то есть это произвольный знак, не образующий связи с данным конкретным отношением, но обретающий связность, то есть смысл в своей абстрактно-систематической соотнесенности со всеми другими вещами-знаками. Именно тогда она начинает «пер-

социализироваться», включаться в серию и т.д. — то есть потребляться — не в материальности своей, а в своем отличии.

Из такого преобразования вещи, получающей систематический статус знака, вытекает и одновременное изменение человеческих отношений, которые оказываются отношениями потребления, то есть имеют тенденцию «потребляться» в вещах и через вещи. Потребляются не сами вещи, а именно отношения — обозначаемые и отсутствующие, включенные и исключенные одновременно; потребляется идея отношения через серию вещей, которая ее проявляет. Отношение более не переживается — оно абстрагируется и отменяется, потребляясь в вещи-знаке.

Подобный статус отношения/вещи организуется на всех уровнях благодаря строю производства. Реклама постоянно внушает, что живое, противоречивое отношение не должно нарушать «рациональный» порядок производства, что оно должно потребляться, как и все остальное. Таким образом, потребление определяется как систематическая «тотально идеалистическая практика», которая далеко выходит за рамки как межиндивидуальных отношений, так и отношений с вещами, распространяясь на все - историю, коммуникацию и культуру. «Стремление к культуре реализуется через потребление ее идеи. Точно так же и предметы потребления образуют идеалистический словарь знаков, в которых даже сам жизненный проект человека обозначается с прозрачной материальностью. То есть объект потребления — это как раз и есть то самое, в чем «смиряется» проект» [1. С. 217].

Этим объясняется то, что у потребления нет пределов. Тогда потребление, чтобы остаться собой, то есть жизненным принципом, должно либо превзойти себя, либо бесконечно повторяться. А сам жизненный проект, будучи раздроблен, разочарован и включен в знаковую систему, вновь и вновь возникает и отменяется в череде вещей.

Ж. Бодрийяр отмечает, что потребление — это не материальная практика и не феноменология «изобилия». Потребление не определяется ни пищей, которую человек ест, ни одеждой, которую носит, ни машиной, в которой ездит, ни речевым или визуальным содержанием образов или сообще-

ний. Оно определяется лишь тем, как все это организуется в знаковую субстанцию: «это виртуальная целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс» [1. С. 213]. Потребление, таким образом, есть деятельность систематического манипулирования знаками или дискурс. А дискурсивное пространство, позволяющее передавать сообщения, есть коммуникация. Следовательно, потребление — коммуникация.

Если мы рассматриваем потребление как деятельность, которая объединяет индивидов, тогда общество потребления задается как гетерогенность. Гетерогенное общество потребления состоит из индивидов, похожих друг на друга. По мнению Ж.-Л. Нанси, подобный мне похож на меня так же, как и я похож на него. «Можно сказать, что мы «походим» друг на друга: нет ни оригинала, ни начала идентичности, и роль «начала» играет разделение единичных сущих. Но подобный — это не тот же самый. Я не нахожу и не узнаю себя в другом, являясь частью инаковости и изменения, выводящем «во мне самом» мою единичность вне меня и завершая ее в бесконечности» [3. С. 72]. Ж.-Л. Нанси отмечает, что сообщество, таким образом, есть «такой единичный онтологический способ функционирования, в котором тот и другой — подобные, или же, говоря иначе, это — разделение идентичности» [Там же]. Общество потребления, следовательно, есть некое сообщество подобных друг другу индивидов, не имеющих своей идентичности. Единичные сущие или индивиды постоянно разделяют друг с другом свои границы. Не имея при этом отношений с обществом, они все в сообществе, по мнению М. Бланшо, — непроектируемые.

По выражению М. Бланшо, существование сообщества характеризуется непроектируемостью. «Находясь по ту сторону произведения, оно отдалается, не будучи больше связанным ни с производством, ни с завершенностью, а лишь с прерыванием, фрагментацией, моментом напряженного ожидания. Сообщество состоит из прерывания единичных сущих или напряженного ожидания, свойственного единичным сущим. Сообщество не является их производением и они также не могут стать его произведениями, равно как и коммуника-

ция — не произведение, не деятельность единичных сущих, она — их бытие — бытие, прерванное на его пределе» [З.С.112-113]. Таким образом, коммуникация — это неприводимость произведений.

Сообщество в виде общности потребления, общности коммуникации, преподносится согласно Ж.-Л. Нанси как миф. Для членов сообщества нет ничего более общего, чем миф или совокупность мифов. Миф самого сообщества, взятого в своем простом и абсолютном смысле, абсолютное сообщество.

Это не значит, что сообщество есть какой-то миф, что общность в сообществе — это миф. «Это значит, что миф, мифическая сила и основание важны для сообщества и существование сообщества невозможно вне мифа. Там, где существовал миф или его составляющие, если знать, что к ним относится, там обязательно существовало сообщество, и наоборот [Там же. С. 111].

Рассмотрим сообщество в виде общности коммуникации. Другой в коммуникации становится объектом - скорее «уничтоженным объектом или понятием» субъекта; то есть другой - это не другой, а объект репрезентации субъекта [Там же. С. 57-58]. Бытие коммуникации, коммуникативное бытие (а не субъект-репрезентант). Соответственно, коммуникация как предикат бытия, как «трансцендентальное» есть прежде всего бытие-вне-себя [Там же].

Если потребление — это дис-локация, тогда, по словам Ж.-Л. Нанси, «прерывание мифа с необходимостью представляет собой прерывание сообщества» [Там же. С. 111].

Ж.-Л. Нанси отмечает, что при отсутствии новой мифологии нет и не будет нового сообщества. Если сам миф — это только миф, то вместе с ним разрушается или растворяется сообщество. «Оплакивание «потери сообщества» чаще всего сопровождается оплакиванием «потери» власти мифов» [Там же. С. 112].

Согласно Ж.-Л. Нанси, сообщество на самом деле никогда не исчезает. Оно упрямо сопротивляется: в каком-то смысле оно есть само сопротивление. Лишь прерывание мифа открывает разобщенную или скрытую природу сообще-

ства. Сообщество было провозглашено в мифе. В прерванном мифе, по выражению М. Бланшо, оно оказывается «непризнаваемым сообществом». Без признания нельзя создать ни слова, ни рассказа. Однако если сообщество неотделимо от мифа, необходимо, чтобы в нем присутствовал, как это ни парадоксально, миф непризнаваемого сообщества. Но, по определению Ж. Батая, прерывание — это отнюдь не миф. Невозможно опротестовать отсутствие мифа. Само отсутствие мифа есть «вид мифа» [З. С. 113].

Таким образом, сообщество потребителей есть миф. Мифическое основание важно для сообщества и существование сообщества невозможно без мифа. Там, где существовал миф или его составляющие, там обязательно существовало сообщество, и наоборот.

Современное общество потребляет миф о самом себе. Потребление производства потребления приводит к тому, что производится миф о потреблении. Возникает потребление производства. Общество потребляет само себя в виде мифа. Потребляя дискурс о самом себе, общество производит новые дискурсы.

Итак, общество потребления XXI столетия — это другая коммуникативная реальность. Другой ее делает «столкновение» двух разных точек зрения на коммуницируемость сообщества. Во-первых, общение индивидов в сообществе отличается от традиционного общения с себе подобными. В обществе потребления общение индивидов заключается в получении благ и посланий, в манипуляции с ними. Потребление оказывается деятельностью по манипулированию знаками или дискурсом. Дискурсивное пространство, есть не что иное, как коммуникация. Следовательно, потребление есть коммуникация. Во-вторых, согласно модернистской позиции, сообщество потребителей есть миф. Миф и сообщество неотделимы друг от друга миф. Они со-существуют. Разделение индивидов в сообществе приводит к прерыванию мифа и, соответственно, прерыванию сообщества. Потребление, таким образом, есть одновременно объединение индивидов в сообщество их разделение, то есть дис-локация.

VII научно-практическая конференция с международным участием

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. 174 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
3. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей, 2009. 208 с.

COMMUNICATION IN A CONSUMER SOCIETY

Rogozina E.R., candidate of philosophy, associate professor Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: elfrogozina@yandex.ru

Abstract: Questions of a consumer society are considered. In this article analyzes the communication systems of the consumer society of the XX century and XXI century. It is established that community of consumers — a myth. There is no mythology — there is no new community. The modern society consumes a myth about itself.

Keywords: consumption, society, myth, community, communications

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРЫ ИЗ ФОРМ ОТЧУЖДЕНИЯ И НАСИЛИЯ

УДК 130.31

Ромашенко Александр Александрович

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный
технический университет имени Ю.А. Гагарина»

Россия, г. Саратов

E-mail: romaschenko.al@gmail.com

Статья посвящена философскому анализу проблемы происхождения культуры как результата поиска человеком самоидентичности и целостного самосознания. Особое внимание уделяется рассмотрению психоаналитического подхода к проблеме отчужденности человека и насилия как истока культуры.

Ключевые слова: культура, человек, насилие, психоанализ, отчуждение, само-сознание.

Сложность в точном определении понятия «культура» заключается в том, что данное понятие имеет очень большой логический объем. Именно в силу этого культура как понятие может быть сопоставима по объему с понятием бытия в гегелевском смысле. Данная аналогия позволит выявить определенную специфику и тонкую логическую механику понятия культуры. Бытие, согласно гегелевской интерпретации, по своей сущности представляет собой «пустое» понятие, то есть оно само по себе не содержит конкретных определений, а является, скорее, лишь инструментальной категорией, абстрактным *началом* логики идей, а, соответственно, и началом всего. Гегель пишет: «Чистое бытие образует начало потому, что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределённая непосредственность, а первое начало не может быть чем-то опосредованным и определённым» [1. С.

217]. В данном случае Гегель указывает на то, что бытие как *первопонятие* логики представляет собой такое понятие, которое не имеет конкретного содержания, не определено качественно, является лишь формой чистого утверждения.

Сопоставляя в данном случае понятие «бытие» и понятие «культура» можно прийти к выводу, что в той же мере, в какой понятие бытия Гегеля не содержит в себе качественно-конкретизирующего элемента, а служит лишь инструментальной формой, очерчивающей формально-логические условия существования человека, природы и общества, понятие культуры выступает *формой* самосознания и самоопределения человека. При этом, однако, культура как формальное условие существования человека не только способна проявляться в виде абстрактно-формальной величины, но так же носит характер чувственной непосредственности в своих проявлениях. В этом отчасти проявляется амбивалентный формально-логический характер культуры: как логической и, в тот же момент, чувственно воспринимаемой формы.

Таким образом, культура предстает в качестве начала, с одной стороны, и «неопределенной непосредственности», — с другой. В первом случае культура является неким ареалом обитания человека, который дан ему изначально, человек рождается в этом ареале и не мыслит свое существование вне культуры. Более того, *начальность* культуры может быть представлена в качестве греческого *ἀρχή*, в котором помимо значения «первоначала» как источника, содержится значение *власти* в ее природном, принципиальном и «действительном» значении. В отношении культуры это означает, что человек испытывает на себе принципиальное давление, репрессию культуры в том смысле, что культура властвует над человеком и сам человек является естественным результатом этой власти.

В случае «неопределённой непосредственности» культуры данное понятие выступает фактически *непосредственно* данным человеку феноменом, который расположен к нему ближе всего, ближе даже, чем его собственное тело (которое является, скорее, феноменом и продуктом культуры, нежели частью природы). «Неопределённая непосредственность»

культуры в данном случае понимается в качестве того, с чем непосредственно имеет дело человек, как в своей повседневности, так и в случаях, выходящих за рамки обыденного опыта.

Можно сказать, что феномен культуры представляет собой *горизонт* человеческой деятельности, понятой в самом широком смысле этого слова, то есть как то, что придает законченную целесообразность, форму и содержание любой активности человека: от так называемых инстинктивных природных актов до осознанного рационального движения.

Второй аналогией, которую необходимо провести для уточнения понимания того, что такое культура, является сопоставление данного понятия с тем же понятием бытия Гегеля, но взятом в его диалектическом развитии, где бытие при его логическом «уточнении» оказывается своей противоположностью, то есть небытием или, точнее, — ничто. Из диалектики бытия — ничто, согласно Гегелю, появляется третий элемент — становление, которое как раз и является такой формой бытия, которая уточняет и конкретизирует то, что неясно и потенциально содержится в самом бытии. Результатом экстраполяции логики бытия на феноменологию духа является диалектика духа и природы, где дух, являясь изначальной самотождественной формой, вынужден осуществить процесс отчуждения себя в свое иное, то есть в природу. Целью такого отчуждения является самосознание абсолютного духа: «Под отчуждением Гегель понимает инобытие Абсолютного духа. Отчуждение Абсолютного духа происходит в виде опредмечивания себя в окружающем мире и предстает в виде конечных, чувственных, телесных единичностей, к которым относится и человек. В итоге это ведет к отчуждению от своей истинной сущности. Логика Гегеля приводит к выводу о том, что весь окружающий мир является отчужденным, так как все есть отчуждение идеи от самой себя» [2.С.783].

В такой аналогии культура приобретает свое логическое и онтологическое содержание только через процесс отчуждения, который осуществляется в переносе человеком как основанием всякой деятельности себя на нечто иное, в ре-

VII научно-практическая конференция с международным участием

зультате чего и возникает культура, творчество и искусство. Тем самым начало культуры при указанной аналогии связано с неким актом насилия, переходом человека в свою противоположность, отказом человека от самотождественности ради самосознания. Данный акт насилия направлен, прежде всего, на самого человека, и источником данного акта является потребность человека в самосознании.

Попытки определения культуры расположены в пространстве, включающем в себя, во-первых, выявление сущности данного понятия через анализ того, в *чем* выражается культура (ценности материального, либо духовного, нематериального планов), а так же посредством того, *кто* создает культуру — человек в качестве субъекта деятельности. Во-вторых, культура понимается в качестве конструкции ценностей *высших* проявлений человеческой деятельности либо в рамках социальных институтов, либо в самой практике человека (этика, мораль, религия).

Данные попытки определения культуры, однако, могут быть объединены в одно общее определение, согласно которому культура представляет собой не столько процесс создания ценностей, не процесс верификации моделей поведения, сколько саму специфику, способы и формы связей понятий — структурных единиц в мышлении человека. При этом мышление становится отправной точкой в процессе формирования собственно культуры, с одной стороны, и человека как продукта культуры, — с другой. В данном случае под мышлением понимается элементарный процесс переноса сущности предмета с самого объекта реального мира на воображаемую модель-понятие, процесс представления данного объекта в качестве абстрактной модели в виде визуального образа («наскальная живопись», например) или слова, понятия.

Более того, к абстрагированию в первую очередь относится и сам процесс самосознания, который по своей природе является для культуры фундаментальным и формообразующим. Данная фундаментальность связана с тем, что сама культура начинается с вопроса «кто Я?», который в итоге получает ответ в виде *образа* Я, например, охотника, со-

бирателя, инженера, студента и т.д. «Я-охотник» (или «Я-собиратель») — это образ-модель, имеющая креативный характер для культуры, способный привести (и действительно приводящий) к формированию ценностей материального или духовного планов. Однако сам образ-Я — это нечто, во что человек отчуждается, это некий Другой, с которым человек себя ассоциирует и чью форму он принимает как свою.

При этом начало культуры, связанное с преступлением, очень хорошо проиллюстрировать на примере психоанализа, где, согласно известному мыслительному эксперименту З. Фрейда, указанное преступление расположено в области табуирования внутрисемейных половых отношений и каннибализма. Фрейд пишет: «От Дарвина я заимствовал гипотезу, согласно которой люди первоначально жили небольшими ордами, каждая из которых была подчинена тиранической и грубой власти самого старшего самца, который совершенно подавлял молодых мужчин, некоторые из которых были его сыновьями, или освобождался от них. Я принял описание, данное Аткинсоном окончанию этого патриархального режима; взбунтовавшиеся сыновья объединились против своего отца, победили его, а затем все вместе съели его. Основываясь на теории тотемизма Робертсона Смита, я допустил, что тотемистический клан братьев последовал за ордой отца. Победившие братья, чтобы жить в мире, отказались от женщин, ради которых, однако, они убили своего отца, и установили экзогамию. Отцовская власть была тем самым разбита, и семьи организовались согласно материнскому праву» [5.С.148–149]. Описанное преступление становится основанием для формирования социальных связей более или менее современного порядка, то есть тех связей, которые сохраняются в какой-то степени и сегодня. В «Тотем и табу» Фрейд указывает: «Общество покоится теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия — на сознании вины и раскаянии, нравственность — отчасти на потребностях этого общества, отчасти на раскаянии, требуемом сознанием вины» [4.С.335]. Это высказывание, как нам кажется, является основополагающим для всего психоаналитического дискурса мифа и анализа истока социальных связей.

Иная форма насильственного отчуждения человека от самого себя как формы начала культуры представлена в творчестве французского психоаналитика Жака Лакана, а именно, в одной из центральных тем его творчества — «стадии зеркала». Данная стадия описывает формирование субъективности у человека как образа самого себя через ассоциацию себя со своим отражением в зеркале: «Важно лишь понять происходящее на стадии зеркала как *идентификацию* во всей полноте того смысла, который несет этот термин в психоанализе, т. е. как трансформацию, происходящую с субъектом при ассимиляции им своего образа (*image*), словно нарочно предназначенного этому стадийному аффекту послужить — о чем и свидетельствует употребление в психоаналитической теории древнего термина *image*» [3.С.8].

Таким образом, культура как логическая, когнитивная форма существования человека, представляет собой бесконечную циркуляцию человеческого самосознания в погоне за самим собой, своей идентичностью и самосознанием. Все, что человек может назвать культурой, все, что создано человеческим трудом, усилием и волей, является в тот же самый момент самим человеком, преломленным сквозь призму творческого самосознающего акта.

Список литературы

1. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.
2. Калугин А.С., Терехова Г.Л. Проблема отчуждения в философии Гегеля // Вестник ТГТУ. 2012. Том 18. № 3.
3. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте. Доклад, прочитанный на XVI международном конгрессе по психоанализу в Цюрихе 17 июля 1949 года / Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. Пер. с фр./ Перевод А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997.
4. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии / Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

5. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993.

ORIGIN OF CULTURE FROM THE FORM OF ALIENATION AND VIOLENCE

Romaschenko A. A., Ph.D., associate professor at the department of philosophy, Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Russia, e-mail: romaschenko.al@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the philosophical analysis of the origin of culture as a result of the search a man of self-identity and holistic consciousness. Particular attention is paid to the psychoanalytic approach to the problem of human alienation and violence as a source of culture.

Keywords: culture, person, violence, psychoanalysis, alienation, self-consciousness.

ИНДИВИДУАЛИЗМ В КУЛЬТУРЕ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

УДК 140.8

Ромашенко Мария Александровна

кандидат философских наук

доцент кафедры философии,

ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный

технический университет имени Ю.А. Гагарина»

Россия, г. Саратов

E-mail: buk42@rambler.ru

В статье проводится сравнительный анализ индивидуализма в рамках философской рефлексии и современного обыденного мышления. Ставится проблема возникновения современного типа индивидуализма в культуре.

Ключевые слова: индивидуализм, обыденное сознание, философия, культура.

Находясь в пространстве философского мышления, размышляющий рано или поздно касается темы собственного Я, выстраивает структурные принципы построения самосознания. Философия начинается с самосознания, с того, что человек начинает мыслить себя, покидающим природу, обращающимся к ней сквозь толщу культуры, обычая, традиции. Возникая с вопроса к миру о его целостности, философская рефлексия приходит к осознанию собственной судьбы, принципиально невозможной без обращения к феномену Я. И этот феномен, это проявляющееся и вездесущее Я становится для философии условием и, вместе с тем, неизменным фоном ее осуществления. Осознание этого приходило к мыслителям не сразу, структуру и условия существования человеческого Я подвергали рефлексии ни одно поколение мыслителей, давших ей разные определения и имена. Неизмен-

ным оставалось лишь то, что любая философская традиция видела Я в его трансформациях основным предметом своего размышления. В современных философских штудиях голос феномена Я нарастает и звучит все настойчивее, приобретая характер индивидуальности. Эта грандиозная философская конструкция не исчезает даже тогда, когда констатируется смерть субъекта, утверждается конец истории. Напротив, в условиях бегства от того, что философия создавала на протяжении веков, особое значение приобретает вопрос о том, есть ли у феномена Я история. Или, иначе озвучивая проблему, есть ли преемственность и логика развития в вопросе о субъективном и индивидуальном, и можно ли методологически обнаружить историчность индивидуального. Определить историчность Я, значит, найти некую устойчивую платформу, позволяющую констатировать изменения и превращения как личности человека, так и всего общества в целом. Другими словами, создание истории личности позволяет выявить генеральную линию развития человеческого субъекта, точнее, понятия о человеческом субъекте. И даже попытки философов увидеть в этой истории не линейный процесс, где понятие Я отнюдь не доминирующая структура, а культура вовсе не строится на основе универсальных табу и однозначной социальной логики, все равно для общественного и политического мышления становятся лишь исключениями, подтверждающими правило.

Долгое время феномен Я был абстракцией, которая являлась частью философского дискурса. Философия создавал этот конструкт как инструмент понимания, раскрывающий просвет истины. Определение понятия человеческого Я осуществляется с трудом. В современном научном дискурсе эта проблема отдана на откуп многим наукам, и каждая из них находит некие специфические определения. Более того, со временем решение проблемы определения Я выводится в сферу эмпирического опыта, отдается во власть психологии, утверждающей свои позиции доминирующими в объяснениях человеческого Я и его проявлениях. Но всегда ли феномен Я проблематизировался в поле эмпирического действия, всегда ли его наличие было само собой разумеющимся и свер-

шившимся фактом, а осознание Я принималось каждым человеком в его уникальности и единичности.

Современные науки о человеке дают множественные определения феномена человеческого Я, пытаясь объяснить его и при помощи специфической человеческой природы, и при помощи процессов социализации, и в качестве культурного феномена. В своей книге «Открытие «Я» И.С.Кон, обобщая возможные основания, подводимые под определения, предлагает зафиксировать три аспекта проблемы «Я» — «идентичность (самость), «Эго» (субъективность) и «образ «Я» [2. С. 9]. Нетрудно заметить, что все эти аспекты носят прикладной характер и служат для идентификации того, что в психологии описывается понятием психических процессов. Однако ясно, что проблема Я, как и проблема природы человека, имеет гораздо более глубокие основания, чем динамика процессов психики.

В современной западной культуре человек ощущает свое Я как само собой разумеющееся, как то, что невозможно изъять из человеческого существования, не уничтожив полностью его. Ведь человек не может быть осуществлен, вне психических процессов, то есть вне процессуальности и индивидуальности своего Я.

Для философии же эта проблема определения Я вовсе не сводится к психологизму эмпирической реальности, она усматривается гораздо глубже, получая онтологический статус. Здесь не удастся определить Я простым перечислением психологических состояний и способов идентификации чего-то, что скрывается в опыте относительно Другого и общества в целом. Философская проблема Я сверхопытна, даже более того, трансцендентна, ведь она проявляется благодаря выходу за природную наличествующую ситуацию. Очень удачно это описывает М. Мамардашвили, называя трансцендирование «выскакиванием человека за естественный, природой регулируемый, ход событий» [3. С. 24]. В этом случае феномен Я совершенно не естественен, не природен, даже скорее наоборот, он противоречит природе, отрывается от нее. Современная же психологическая наука видит Я в его естественности и свойственности человеку по природе. Эта иллюзия все более

утверждается, все более становится явленной, а индивидуальное Я, таким образом, укореняется в обыденном сознании, становясь точкой отсчета реальности в самом вульгарном ее понимании.

Философия же мыслит Я совершенно иным образом, и какие бы определения этого феномена в различных дискурсах не становились доминирующими, эта абстрактность Я, его неестественность относительно мира оставались для философии неизменными. Описывая сознание-бытие, М.Мардашвили отмечал, что философия полна вещей, которые сами ясностью не обладают, они не открыты пониманию, но только при помощи них это понимание впервые и становится возможным. Он полагает это в качестве тезиса: «философия состоит из вещей, посредством которых мы что-то понимаем, а сами эти вещи непонятны, они служат для понимания других вещей» [З. С. 93]. Такой тезис правомерен и для феномена Я. Действительно понятие Я одно из самых темных и «пустых» в философии, но без него невозможен никакой философский проект. Философия рождается в момент трагического расщепления природы и культуры, между которыми стремительно растет зазор, а значит, и вопрос о природе получает уже совершенно иное значение и смысл, в нем начинает нарастать голос индивидуального, обращенного к универсальному. И этот голос будет крепнуть по мере того, как философия будет укреплять понятие Я.

В одной из своих лекций М.Мамардашвили рассуждает об особенностях философского мышления, о том моменте, когда философия нарушает границы мифа и впервые обнаруживает себя. Философ озвучивает тот вопрос, который и составляет существо этой новой мысли, вопрос, ставший отправной точкой любви к мудрости: «почему в мире есть нечто, а не ничто?» Это вопрошание впервые открывает специфически философское действие, которое много позднее понадобится и науке, — это действие — удивление. Совершенно справедливо Мамардашвили замечает, что это удивление особенно, оно никогда не касается отсутствия чего-либо, но напротив, философ всегда удивлен тому, что есть, что наличествует и пребывает. Такое удивление всегда конструктив-

но, ведь удивляясь наличию и отсутствию, философия вместе с тем включает объект удивления в свой горизонт, в пространство рефлексии. Так происходит и с феноменом Я. Это Я, и становится феноменом, то есть является в своей очевидности, только тогда, когда философия удивляется его наличию. Действительно, нет ничего удивительного в том, что Я не существует, при существовании Космоса и Рода совершенно естественно, что Я нет, ведь оно никак не маркировано в природе, не выделено из нее, оно не вопрошает и никоим образом не обнаруживает себя. В мифе Я не фиксируется, оно никого не удивляет. Конечно, здесь проявляется герой, который может создать у нас иллюзию индивидуального начала, иллюзию выделенности и определенности субъекта, но для мифа он не вполне человечен. Говоря точнее, в мифологическом сознании герой совершенно не человечен. Он — посредник, медиатор, занимающий определенное связующее положение. А вот уже в акте философствования, в акте удивления относительно Нечто, впервые и фиксируется смутное наличие какого-то Иного присутствующего в этом акте. Поэтому для философии так важен вопрос: когда совершился акт удивления относительно Я? Ответов в истории философии много. Однако какими бы они ни были, важно понять, что даже тогда, когда философия удивилась существованию Я, тем самым обнаружив и зафиксировав его, обыденное сознание подобного удивления не испытало, а, значит, и Я в нем также и не обнаружилось. В обыденном сознании мифологическое мышление получило новое осуществление, в котором Я вовсе не стало приниматься, как необходимая часть или центрирующий принцип. Более того, с течением времени философский дискурс почти полностью узурпирует феномен Я, сделав его объектом своей рефлексии. Обыденное сознание не могло, да и не стремилось, принять это рефлексорирующее Я, которое для философии становилось точкой сборки бытия, его уникальным центром. Сознание же человека, далекого от философских конструктов, не принимало Я в качестве такого онтологического основания и условия трансцендирования, оно не было способно сделать его принципом освоения мира. Это не значит, что Я не проявлялось в исто-

рии человека до определенного времени. Скорее, это означает, что понятие Я, как основополагающее и собирающее в единое мир, не было включено в повседневность, являлось ему чуждым до некоторых пор. Именно поэтому и понятие мировоззрения, напрямую связанное, с центрирующей ролью Я только и могло появиться в эпоху Просвещения, но никак не раньше.

Поэтому наравне с вопросом об обнаружении Я философией возникает еще один, не менее важный вопрос: когда, по сути, метафизический принцип Я, о котором на протяжении столетий спорили и размышляли философы, вошел в структуры здравого смысла и обыденного сознания, приобретая психологические черты? Можно ли определить тот момент, когда феномен Я теряет позиции философской экспоненты, и приобретает для обыденного сознания кажимость априорного врожденного смысла.

В случае феномена Я сегодня назревает уникальная ситуация, которая и является результатом укрепления позиций Я в обыденном сознании, где каждый представляет себя в качестве индивидуально-естественной единицы, априорно обладающей правами и истиной. В современной ситуации можно отметить, по словам французского философа П.Велирио, «резкое увеличение точек зрения», которое является следствием глобализации [1. С. 214], в том числе и глобализации Я, но уже вовсе не в философском смысле.

Чтобы ответить на поставленные вопросы и найти истоки стратегии глобализации индивидуализма, необходимо проследить историю рефлексии над феноменом Я. В этом случае философия оказывается в привычной для себя роли, роли удивляющейся наличию истории феномена Я, истории субъективности и индивидуальности. Действительно, вызывает удивление то, что эта история вообще существует и мы ее обнаруживаем, или, во всяком случае, проясняем некоторые ее моменты, даже, если не ухватываем всех этапов ее становления.

Список литературы

1. Верилио П. Низвержение в пустоту. // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». М.: «Алгоритм», 2009, 240 с.
2. Кон И.С. Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978, 367 с
3. Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: «Лабиринт», 1996, 432 с.

**INDIVIDUALISM IN CULTURE:
PHILOSOPHICAL REFLECTION EXPERIENCE**

Romaschenko Maria Alexandrovna, Ph.D., Associate Professor at the Department of Philosophy, Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Russia, e-mail: buk42@rambler.ru

Abstract: The article presents the comparative analysis of individualism in the context of philosophical reflection and modern ordinary thinking. The problem of modern individualism origin in culture is stated in the article.

Keywords: individualism, ordinary thinking, philosophy, culture.

КОНЦЕПЦИЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ Н. ЛУМАНА КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ В БИБЛИОТЕКОВЕДЕНИИ

УДК 316.44(045)

Рябов Михаил Александрович

кандидат философских наук, доцент

доцент кафедры социологии

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: i4mikael@gmail.com

Статья посвящена рассмотрению вопроса об определении объекта библиотековедения с помощью конструктивистского подхода (теории дифференциации) немецкого социолога Никласа Лумана

Ключевые слова: теория дифференциации, коммуникация, информация, сообщение, понимание, библиотековедение, объект, библиотека, библиотечная коммуникативная система

Начало становления библиотековедения как самостоятельной научной дисциплины относят к первым десятилетиям XX века. Именно в это время предпринимаются первые попытки сформулировать теоретические основания данной области знания, позволившие подняться над пониманием библиотековедения как совокупности правил по обустройству библиотек. Институализация библиотековедческой науки, занявшая большую часть XX века, включала в себя несколько основных процессов: определение методологических оснований; появление сообщества учёных, занимавшихся проблемами библиотековедения; выпуск профессиональных журналов; организацию специализированного образования.

Одним из важнейших условий становления новой науки являлось определение её объекта и предмета, специфици-

ки по сравнению с другими областями знания. Однако, как это часто происходит в поле социальных наук, дискуссии по поводу установления объектной области не затихают даже тогда, когда сама наука обладает солидным статусом. И в области библиотековедения, в вопросе определения его объекта, сегодня не наблюдается единства.

В полемике об объекте библиотековедческих исследований можно выделить следующие основные точки зрения. Ю. П. Мелентьева считает, что в этом споре сформировались две позиции: «понимание библиотековедения как науки о библиотеке (тракуемой более или менее широко) и концепция библиотековедения как науки о деятельности библиотеки (библиотечной деятельности)» [4]. По мнению Е. И. Полтавской, определение сторон в данной дискуссии может быть основано на выделении трёх аспектов существования библиотеки как системы: структурного, функционального и временного. Эти аспекты следует понимать как «теоретически осмысленные грани теоретического объекта (система Библиотека)» [7]. Проблема заключается в том, как представить все эти грани в качестве единого целого и при этом избежать эклектики. Для этого библиотековедению недостаточно собственных теоретических моделей и необходимо, как указывает В. П. Леонов, основываться на более общей социальной теории [2].

Чтобы обеспечить возможность применения более абстрактной теоретической конструкции, необходимо возвести предмет библиотековедения к более широким социальным явлениям. В результате такого обращения к социальной теории в библиотековедении сложилось понимание библиотеки как социального института, выполняющего определённые общественно значимые функции, как, например, это показано у М. М. Самохиной [8] и А. И. Пашина [6]. Этот подход можно обозначить как институциональный. Ещё одним вариантом является представление библиотечных процессов разнообразностью процессов социальных, также имеющих свою функциональную специфику, и видение библиотеки как системы коммуникаций. Такой подход (процессный) характерен, в частности, для В. П. Леонова [2] и О. В. Черных [12].

Позиции как институционального, так и процессного подхода не лишены некоторых теоретических недостатков. Проблема институционального подхода была чётко выражена П. Бергером и Т. Лукманом, отмечающими, что институт является структурой, которая была сконструирована в процессе взаимодействия людей для закрепления «оправданных», то есть эффективных способов действия, и которая со временем утрачивает субъективные основания и превращается в «пустую форму», поскольку стремление к поддержанию институционального взаимодействия превалирует над смысловым содержанием этого взаимодействия [1]. Таким образом, проблемой институционального подхода оказывается трудность в представлении трансформационных процессов в социальных структурах. В свою очередь для процессного подхода проблемой является обоснование единства процессов и, как следствие, определение эмерджентных свойств социальной (коммуникативной) системы.

Для решения этих и ряда других проблем, касающихся моделирования объекта библиотековедения, может быть предложена конструктивистская парадигма в модификации, представленной немецким социологом Никласом Луманом. Его концепцию часто обозначают как теорию дифференциации. В её основе – модель общества как закрытой коммуникативной системы. Простейшим элементом социальной системы выступает коммуникация. Её внешним окружением является природа, а также люди как биологические существа (как следствие, материальные и биологические объекты могут рассматриваться только как понятия или идеи, являющиеся содержанием коммуникационных процессов). Коммуникативная система является «аутопойетической», то есть её элементарные части (коммуникации) производятся самой системой. На уровне собственных операций системы у неё нет каких-либо контактов с окружающей средой [3].

Коммуникация, в трактовке Н. Лумана, является процессом тройной селекции: информации, сообщения и понимания [5]. Коммуникационная система обладает рядом возможных состояний, т. е. событий (например, возможны события «А сделал Б», «А сделал В» и т. д.). Из этих состояний

VIII научно-практическая конференция с международным участием

системой селективируется одно в качестве информации (т. е., в привычной терминологии, это событие «происходит»). Затем системой (которая и является субъектом коммуникации) выбирается определённое действие, чтобы сообщить эту информацию (т. е. содержанию информации придаётся определённая форма). Наконец в процессе различения системой (поскольку она же является и реципиентом) информации и сообщения (т. е. отделения содержания от формы или «прочтения») происходит понимание, т. е. изменение смыслового поля системы. Вместе с пониманием завершается коммуникативный акт.

Поскольку речь идёт о закрытой системе, информация не появляется извне и не «передаётся», она является результатом только собственных операций самореференциальных систем, реагирующих на изменение собственных состояний.*

Н. Луман определяет информацию как «событие, которое меняет состояние системы» [3]. Когда информация проявляется, она не исчезает бесследно, а оставляет структурный эффект, который заключается в изменении состояния системы. Поскольку элементами системы выступают коммуникации, то её структура понимается как отношения событий. Каждое новое событие изменяет систему. При этом информация не дифференцируется на «значимую» / «незначимую», так как, будучи селектированной, она априори значима для системы.

Отметим, что поскольку под сообщением понимается определённая форма, которая придана смыслу информации, то можно было бы также сказать, что сообщение меняет систему. Но поскольку изменение связано с интерпретацией содержания, то предпочтительнее здесь говорить об информации. Или, если применить метафору, можно говорить, что некая книга (картина) что-то меняет в читателе (зрителе). Но эти изменения связаны с содержанием книги (картины), а не с тем, что это именно книга (картина), то есть с формой изложения этих идей.

Поскольку информация есть неожиданная селекция из нескольких возможностей, то будущее состояние системы невозможно предугадать. Как следствие, логика событий

определяется только после того, как эти события случились. Другими словами, коммуникативная система является системой недетерминированной. Однако при этом изменения системы не носят хаотического характера, поскольку поле её возможных состояний определяется теми событиями, которые уже произошли.

С точки зрения коммуникативного подхода Н. Луман рассматривает социальную систему. По его мнению, социальная эволюция прежде всего характеризуется усилением дифференциации общества. Он проводит различие между сегментарной и несегментарной дифференциацией. Если сегментарная дифференциация означает разделение общества на элементы, выполняющие идентичные функции, то несегментарная предполагает выделение элементов с различными функциями. В свою очередь, несегментарная дифференциация может быть иерархической или функциональной. В первом случае элементы социальной системы стратифицированы, а во втором — между ними устанавливается функциональная взаимозависимость.

В своей эволюции человеческое общество последовательно проходит этапы сегментарной, иерархической и функциональной дифференциации. В современном обществе в целом преобладает функциональная дифференциация, хотя сохраняются и определённые элементы предшествующих двух типов. Каждая из подсистем функционально дифференцированного общества участвует в социальной коммуникации, но тем не менее находит собственный способ формирования элементов, у которого нет эквивалента в окружающей среде [3].

Библиотека в качестве функциональной подсистемы общества может быть представлена как память системы. При этом память понимается не как простое хранилище записей. Память системы – это «структура предпочтений, диспозиций, условие отбора информативного, это система ожиданий, механизм отбора “запомненных” событий» [5].

Информация, накапливаемая памятью, необходима для принятия решений по дальнейшему развитию системы. Но связь между огромным количеством накопленных данных и

VIII научно-практическая конференция с международным участием

решениями, которые должны опираться на информацию, не устанавливается автоматически. Накопленные данные, книги в библиотеках, документы в архивах, работающий компьютер лишь виртуально являются информацией, становящейся актуальной только тогда, когда её запрашивают. Для запроса, однако, требуется особое решение, основывающееся на информации о том, какую именно информацию можно запросить. Решения должны обращаться к памяти системы, которая определяет, что может быть забыто, а что – вспомнено. При этом «забвение» является одной из важнейших функций памяти, так как она освобождает ресурсы системы для дальнейших операций.

В то же время библиотека сама может рассматриваться как коммуникативная система, внешней средой для которой выступают другие функциональные подсистемы (образовательные, научные и т. д.).

Данный подход даёт возможность разрешить противоречие, возникающее при попытке определить объект библиотековедения либо как библиотеку (И. М. Фрумин) [11], либо как библиотечную деятельность (В. В. Скворцов) [9], т. е. применение концепции Н. Лумана позволяет совместить структурный и деятельностный подходы и решить проблему представления единства библиотеки и библиотечной деятельности. В рамках модели библиотечной коммуникативной системы можно интерпретировать структурную составляющую библиотеки как проявленную информацию, т. е. определённое состояние системы, выбранное из потенциального множества состояний, а библиотечный процесс – как сообщение, в котором эта информация структурируется. Отметим, что важным является момент понимания библиотечной системы как целого, а не как совокупности элементов «информация — библиотекарь — читатель» или каких-либо других.

Согласно Ю. Н. Столярову, библиотека в качестве объекта библиотековедения определяется как четырёхэлементная структура: «книга — библиотекарь — читатель — материально-техническая база» [10]. Однако, как отмечает Ю. П. Мелентьева, «материально-техническая база, названная в качестве четвёртого структурного элемента, не специфична

для библиотеки, так как очевидно, что она имеется у любого института, будь то школа, магазин, баня и др.» [4]. В то же время Е. И. Полтавская считает, что этот элемент исключать не следует, поскольку это выводит из области рассмотрения связанные с ним специфические функции, а «игнорирование других функций библиотеки (кроме обслуживания) приведёт к обеднению характеристики всей библиотечной деятельности» [7]. Применение подхода Н. Лумана позволяет сосредоточиться на коммуникационной составляющей и вывести за скобки материальные объекты**. Как следствие, мы говорим не о том, кто библиотеку посещает и кто в ней работает, а том, какие события случаются, то есть воспринимаются системой как информация. Такое понимание обеспечивает теоретическое основание для введения в библиотековедческое рассуждение понятия «материально-техническая база». В данной трактовке это понятие будет одним из элементов содержания библиотечной коммуникации и включение его в рассуждение не будет отсылкой к технике вообще, т. е. позволит удержаться в рамках библиотековедческого дискурса.

Также снимается проблема определения границы библиотечной системы. Ю. П. Мелентьевой отмечалось, что понятие «библиотечное дело» уже, чем «деятельность библиотек», а понятие «библиотеки» представляет собой довольно расплывчатое образование, включающее в себя такие подвиды, как домашняя библиотека, специфические библиотеки данных в различных компьютерных программах и т. д. [4]. В теории дифференциации граница определяется постоянно путём различения внутреннее/внешнее (самореференция/инореференция в терминологии Н. Лумана). Это различие воспроизводится в каждой операции системы, поскольку выбор информации для системы есть всегда определение того, чем она является и чем не является.

Исследование возможностей конструирования коммуникативной модели библиотеки как закрытой системы, безусловно, необходимо продолжить на более глубоком уровне. Стоит ещё раз отметить, что создание модели библиотеки в концепции Н. Лумана возможно в двух направлениях: как функциональной подсистемы общества («памяти системы»),

VII научно-практическая конференция с международным участием

открытой для взаимодействия с другими подсистемами, и как целостной закрытой системы. Применение второй модели требует отказа от привычной структурно-функциональной концепции общества (т. е. от тех смыслов, которые этот подход придаёт используемым в социальном познании понятиям). Иначе, давая понятиям этой модели старые определения, можно получить довольно странные конструкты, как например: абсолютно автономный социальный институт, не выполняющий никаких социальных функций. Необходимо помнить, что речь идёт о коммуникации, в основе которой лежит знаковая система, специфичная для данного образования, т. е. имеется в виду именно коммуникативная автономность. Для внешнего наблюдателя, который мог бы «видеть» сразу то, что происходит в библиотечной системе, и то, что происходит, скажем, в экономической системе, некоторые события казались бы сопряжёнными. Однако наблюдая эту библиотечную систему «изнутри», невозможно высказываться о том, что происходит «снаружи».

Как представляется, подобный подход обладает значительной объяснительной силой, в том числе при определении объекта библиотековедения. В качестве такового будет выступать библиотечная коммуникативная система, понимаемая как целостное образование, эволюция которого происходит вследствие внутренних операций коммуникации. Безусловно, применение лумановской концепции сопряжено с определёнными трудностями. Возможно, с его помощью не удастся решить всех проблем библиотековедческой теории. Но, как представляется, будущее библиотековедения связано с активным обращением к социальным теориям, среди которых подход Н. Лумана занимает сегодня далеко не последнее место.

Примечания

*Здесь может возникнуть закономерный вопрос: под воздействием чего меняются эти состояния, если связь с внешней средой (т. е. с возмущающими воздействиями) отсутствует? Ответить на него не так-то просто, поскольку проблема первопричины изменений не имеет эмпирического решения. Однако отметим, что вся наша вселенная, т. е. мир, в котором мы

Социальная онтология в структурах теоретического знания

живём, зачастую рассматривается как закрытая система, имеющая перво-причину движения в себе самой. Иначе в качестве такой первопричины мы должны будем указать некое трансцендентное существо, т. е. Бога. Способность коммуникативной системы к изменениям мы так же можем считать имманентно (внутренне) ей присущей.

******Как если бы, изучая диалоги Платона, мы оставили без внимания фигуры говорящих и сосредоточились на логике разворачивания смыслов.

Список литературы

1. Бергер П., Т. Лукман Социальное конструирование реальности. М., 1995. 323 с.
2. Леонов В. П. Библиотекведение как фундаментальная наука // Библиотеки национальных академий наук: проблемы функционирования, тенденции развития. Киев, 2000. Вып. 1. С. 7–17.
3. Луман Н. Общество общества. Ч. 1. Общество как социальная система. М., 2004. 232 с.
4. Мелентьева Ю. П. Объект современного библиотековедения // Библиотековедение. 2004. № 6. С.26–31.
5. Назарчук А. В. Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 62–74.
6. Пашин А. И. Библиотека как социальный институт // Библиотечное дело – 2003: материалы конференции. М., 2003. С. 69–74.
7. Полтавская Е. И. Об объекте и предмете библиотековедения: анализ проблемы в начале XXI века // НТБ. 2007. № 1. С. 75–91.
8. Самохина М. М. Библиотека как социальный институт и её функции // Библиотека и общество в России 90-х годов XX века: материалы семинара. М., 1994. С. 12–18.
9. Скворцов В. В. Концепция библиотеки в современном российском библиотековедении // Российское библиотековедение: XX век : направления развития, проблемы и итоги : опыт монографического исследования / сост. Ю. П. Мелентьева. М., 2003. Ч. 2, гл. 2. С. 159–177.
10. Столяров Ю. Н. Энциклопедическое определение библиотековедения // Библиотековедение. 1998. № 1. С. 54–59.
11. Фрумин И. Библиотековедение: объект, предмет, функции // Библиотекарь. 1977. № 2. С. 64–68.
12. Черных О. В. Библиотека как открытая коммуникативная система в контексте межкультурной коммуникации // Библиотечное дело – 2003: материалы конференции. М., 2003. С. 46–53.

**DIFFERENTIATION CONCEPT OF N. LUHMANN
AS A THEORETICAL MODEL IN LIBRARY STUDIES**

Ryabov M. A. Candidate of Philosophy, Associate Professor, Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: i4mikael@gmail.com

Abstract: On the definition of the object of library studies, using the constructivist approach (the theory of differentiation), the German sociologist Niklas Luhmann

Keywords: theory of differentiation, communication, information, communication, understanding, library studies, object, library, library communicative system

ТЕЛО КАК МЕСТО ВСТРЕЧИ ПРИРОДНОГО И СОЦИАЛЬНОГО

УДК 141.3

Семенова Лидия Эдуардовна

доктор психологических наук, доцент,
профессор кафедры классической и практической психологии
ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный
педагогический университет имени Козьмы Минина»
Россия, г. Нижний Новгород
E-mail: verunchka08@list.ru

Семенова Вера Эдуардовна

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и политологии
ФГБОУ ВПО «Нижегородского государственного
архитектурно-строительного университета»
Россия, г. Нижний Новгород
E-mail: verunchka08@list.ru

В статье осуществляется ревизия философского наследия по проблеме тела и телесности. Анализируется классическая традиция игнорирования тела как вторичного, подавляемого. Раскрывается новый взгляд на обозначенную проблему в постклассической философии. Осмысляется динамика понимания тела и телесности в философии феминизма и постфеминизма, предполагающая переход от трактовки тела в качестве природного, биологического к пониманию его в виде социального, дискурсивного.

Ключевые слова: тело, сексуальность, пол, гендер, феминное, маскулинное, феминизм, постфеминизм, гендерная теория.

Ревизия философского наследия позволяет говорить о том, что тело и телесное в классическом дискурсе рассматривались лишь в рамках проблемы субъективности, традиционно выстраиваемой на основе бинарной оппозиции «разум — тело». Заданная еще Аристотелем логика трактовки человека в качестве разумного существа, вытеснила тело и телесность

VIII научно-практическая конференция с международным участием

за пределы основного философского анализа [8]. Как исключительно биологическое, привязывающее человека к природе, и противостоящее подлинно субъектному разуму, тело не просто игнорировалось, но стало маркироваться в виде нуждающегося в контроле и подчинении иного.

Подобное почти маргинальное понимание тела, как подавляемого природного, закрепилось в классической традиции еще и во многом благодаря определению телесного, как подлинно феминного, трактуемого в философском дискурсе в качестве второстепенного, отличного от канонически нормативного маскулинного [4. С. 390-391].

Своеобразный ренессанс тела и телесного в проблемном поле философии состоялся благодаря иррационалистическому перевороту, совершенному Ф.Ницше. Именно он осуществил радикальный пересмотр и переоценку тела [3; 4. С. 418], его роли в культуре и жизни субъекта, проблематизировав, тем самым, классическую бинарную оппозицию разумного и телесного. Данный мыслитель впервые определил тело не как нечто пассивное, а напротив, задающее энергию субъекту, не противостоящее культуре, а являющееся социальным проектом, созидающим знание, власть и властные отношения в обществе. Ф.Ницше опрокинул традиционные метафизические каноны, поместив тело на вершину иерархии, определив его в качестве доминирующего над разумом.

Кроме того, несмотря на общепризнанную мизогинию, присущую мировоззрению Ф.Ницше, феминное, как традиционный маркер тела и телесного, в философии мыслителя получило своеобразное оправдание и освобождение от подавления и подчинения, поскольку оно понималось им как исключенное из философского дискурса.

Подобная трактовка телесного и феминного оказала колоссальное влияние на развитие таких знаковых философских течений XX столетия, как постструктурализм и постмодернизм, а также на философию феминизма и постфеминизма.

В философии постструктурализма тело начинает мыслиться в качестве социального тела, становящегося местом встречи различных социальных, культурных и политических

норм и предписаний. Испытывая давление со стороны общественных институций, тело подвергается различным, диктуемым культурой, изменениям, приобретает статус объекта власти и властных отношений [3].

В этом плане, большую роль в разработке проблемы телесности сыграла концепция тела как эффекта власти, предложенная выдающимся французским мыслителем М.Фуко [4. С. 422]. В противовес классическим канонам философ доказывал значимость в процессе социального конструирования субъекта властного принуждения и подчинения тела, а вовсе не манипулирования его сознанием. Тело, как объект власти испытывает на себе как прямое, так и символическое давление. При этом непосредственное подавление телесного достигается через широко применявшиеся в истории физические истязания и пытки, в то время как опосредованное воздействие предполагает культивирование телесных предпочтений, желаний и практик, диктуемых социальными нормативами и установлениями действующей власти [3]. Стоит отметить, что символическое влияние на тело, хотя и носит более скрытый, завуалированный характер, но имеет куда более серьезные, знаковые последствия для субъекта, теряющего власть над самостью, поскольку он становится неспособным к определению собственных смыслов и приоритетов, трансформируется в скультивированный чуждый самому себе объект власти.

Важным моментом в расширении границ и смыслов проблемного поля тела и телесности сыграли также идеи других французских философов постструктуралистов, таких как Ж. Лакан, который определял тело на основе желания, и Ж.Делез, мысливший тело посредством желания как производства [4. С. 67].

Однако, несмотря на переопределение тела в качестве знаковой категории метафизики, на признание его существенной роли в становлении субъективности, произошедших в рамках выше обозначенных философских концепций, тело попрежнему рассматривалось в духе классической андроцентристской эссенциалистской традиции в виде некой универсальной, единой сущности, свободной от таких зна-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

ковых параметров, как пол, раса, этничность, класс, религиозная принадлежность и возраст. Укоренившаяся в философском мировоззрении бинарная оппозиция маскулинного (разумного) и феминного (телесного) «естественным» образом переводила тело в общеженское место бытия. Пол, как «истинно природное» попрежнему вмещался исключительно женщине, мужчина же рассматривался вне полового, природного, в ракурсе человеческого, как это было принято в классической традиции [2. С.432].

Попытки преодолеть подобный ракурс рассмотрения проблемы, внести параметр пола в философский анализ тела и телесности были предприняты теоретиками феминизма [5]. Они указывали на необходимость избавления в изучении тела от сложившейся нейтральности его трактовок, поскольку тело женщины и мужчины маркируется, оценивается и конструируется в культуре и обществе принципиально различным образом. Несмотря на тот факт, что женское тело благодаря своей красоте и материнской функции ценилось в традиционной культуре, именно телесность становилась основой подавления и угнетения женщины и феминного, как в социальном, так и в дискурсивном пространстве, поскольку физиологическая основа материнства определялась в качестве антинормы, опасной для мужчины, являющейся, при этом, единственной возможной судьбой женщины, оправдывающей ее существование в обществе [6].

В тоже время, первоначальные разработки обсуждаемой проблемы в рамках феминистской методологии научного исследования, способствовавшие расширению существовавших до этого линий философского и научного анализа и осмысления тела через понятие сексуальности, а также других феноменов объективной и субъективной реальности, не смогли преодолеть традиционной для метафизики бинарной оппозиции природного («пол») и социального, культурного («гендер»). Пол продолжал пониматься в качестве анатомо-физиологических, неизменных природных особенностей человека. Он по-прежнему считался незыблемым, неизменным природным основанием, над которым лишь надстраивается социальная реальность (гендер), в свою очередь, не влияю-

щая на пол. Гендер, в противовес биологии, выдвигался как социальный пол, который, применительно к конкретному субъекту, мыслился сформированным социальным конструктом. Подобная мировоззренческая «ловушка» привела к неизбежному возникновению теоретических и практических затруднений внутри самого феминизма (проблема «равенство — различие» и эссенциализма), обозначила размежевание представителей данного направления на противоборствующие друг с другом стороны [10. С.194].

Одним из камней преткновения, в этом плане, стал вопрос о трактовке и оценке различных последствий для женщины, вызванных обладанием ею телом, как некой природной сущностью. Так, ряд знаковых феминистских теоретиков, таких как С. де Бовуар, С. Фарейстон, Дж. Аллен и др., видели в природе данном женщине теле, его физиологии источник проблем и трудностей для ее социального существования [3]. Дело в том, что, по их мнению, ряд функциональных особенностей женской телесности, отличных от мужской, более приспособленной к социальной жизни, не позволяет женщине наравных конкурировать с мужчиной в разнообразных сферах общества. Признавая, тем самым, истинность закрепившегося благодаря З.Фрейдю лозунга: «Анатомия — это судьба», данные мыслительницы в качестве необходимых мер, направленных на преодоление существующей в обществе и культуре дискриминации женщин и феминного, выдвигали предложения по исправлению и корректировке женского тела, дабы минимизировать его ущербность по отношению к мужскому нормативному и, способствовать, тем самым, полноценному вхождению женщин в социальную реальность. Таким образом, оказавшись во власти традиционных канонов философского осмысления понятия равенства, предполагающего лишь равных, идентичных субъектов, данные исследовательницы теоретизировали и выдвигали практические проекты, не выходя за рамки классического мировоззрения, основанного на принципе дихотомии феминного (антинормативного и подавляемого) и маскулинного (нормативного и доминирующего).

Подобному осмыслению женского тела как бремени можно противопоставить позиции феминистских теоретиков, настаивающих на позитивной знаковости отведенной им природой телесности. По-прежнему пребывая в пределах традиционных норм философствования, ряд исследовательниц, таких как А. Рич, К. Гиллиган, С. Гриффин и др., используя метод феноменологии, пытались представить тело женщины как источник новых, неизвестных культуре и самим женщинам способов творчества и осмысления [3]. Однако, несмотря на естественное желание обосновать ценность женского тела и феминного как такового, подчеркивание различий при сохранении классических методологических оснований, вне зависимости от степени их знаковости, привело лишь к маргинализации их носителя, отличающегося от нормативного эталона.

Иными словами, как уже было отмечено ранее, и теоретики феминизма, настаивающие на деструктивности женского тела, и те, которые видели в нем несомненные отличительные преимущества, не смогли избавиться от эссенциализма в рассмотрении телесности, предполагающего трактовку последней в качестве единой для всех субъектов одного пола природной данности. Кроме того, им также до конца не удалось решить главные задачи феминизма, а именно — преодоление дискриминации женщины в качестве объекта философского и научного дискурса и субъекта общественной жизни. Однако, подобные искания нельзя назвать бесплодными, поскольку они обозначили проблему, доказали необходимость ее решения и способствовали активизации дальнейших поисков в этом направлении. Именно осмысление достижений и неудач пионеров феминистской теории позволило сделать верный шаг в направлении поисков и разработок новой методологии философского и научного познания [9, 10].

В этой связи, возникшие внутри самого феминизма внутренние противоречия, неизбежно обусловленные развитием любой теории, нашедшие свое выражение в проблеме нахождения соотношения равенства (либеральный феминизм) и различия (радикальный феминизм), в появлении но-

вых течений (постколониальный и этнический феминизм), поставили на повестку дня необходимость переосмысления традиционного для философского мышления эссенциализма. Избавление от оперирования универсальными, неизменными сущностями стало основой выживания и продуктивности феминистской теории. В этом плане, существенную помощь феминизму оказала методология постмодернизма и постструктурализма, отрицающая субъекта как единую, неизменную данность. Субъект превращается в некую текучесть, неопределенность, теряет свои четкие границы, начинает восприниматься как вечное становление.

В логике воспринятой феминизмом новой методологии, способствовавшей его оформлению в качестве постфеминизма, теоретики занялись деконструкцией сложившихся внутри самого направления трактовок понятий «пол» и «гендер» и принятой дихотомией данных понятий. Представители постфеминизма подвергли критике феминистское рассмотрение пола в качестве анатомио-физиологических, неизменных природных особенностей человека, согласующееся с метафизическими традициями в философии. Они подчеркивали недопустимость определения пола в качестве незыблемого, неизменного природного основания, над которым социальная реальность (гендер) лишь надстраивается, несколько не влияя на сам пол. Перестало теоретиков устраивать и сложившееся понятие «гендер», мыслимое ранее в качестве некоего противостоящего биологии социального пола, который, исходя из различий в культурно-исторических аспектах обществ, многолик и разнообразен у разных представителей одной половой группы, но в тоже время применительно к конкретному субъекту, часто воспринимался в виде сформированного социального конструкта [10. С. 194]. Подобного рода шаги привели к дальнейшим теоретическим разработкам в области эпистемологии понятия «гендер», предполагающим открытость для различных смыслов и определений [11. С.121], в связи с чем, на сегодняшний день гендер понимается не только в качестве социального конструкта, но и как социальный институт, сеть властных отношений, идеологическая система, а благодаря теоретикам постмодернизма и постструк-

турализма — как технология, репрезентация, перформанс, не связанный ни с биологическим, ни с социальным полом [13], как гендерная субъектность, проявляющаяся в разных видах и формах активности личности [12].

В этом плане, важным шагом в развитии феминистского подхода явились идеи философа-постструктуралиста Дж.Батлер, которая выступает против принятой в феминизме дифференциации пола и гендера. Так, согласно ее идеям, гендер — это не простое культурное наслоение на биологически предзаданный пол, а дискурсивное средство, при помощи которого осуществляется производство так называемого «естественного пола» в качестве додискурсивного [1]. Пол, вслед за гендером, определяется Дж. Батлер в виде социально конструируемого, подвижного, изменчивого, фактически рассеивающегося. Данная исследовательница ставит под сомнение существование неизменных природных оснований, поскольку не просто раскрывает перформативную природу гендера, которого не существует за пределами делания, но и обнаруживает иллюзорность бытия пола до / вне границ социального. Философ доказывает, что пол оказывается, с одной стороны, порождением «института принудительной и натурализованной гетеросексуальности», где мужское отделяется от женского посредством гетеросексуальной «нормы», а с другой, он — «дитя» метафизики, как классического типа философствования, в рамках которой и формируется понятие пола [1. С. 326, 327].

Таким образом, деконструкция понятий «пол», «гендер» и самого понятия «феминизм» способствовала перевороту в трактовке взаимоотношений категорий «пол» и «гендер», преодолению «эффектов гендерной иерархии» [4.С. 62], которые позволили плюрализировать различные гендерные определения и обнаружить новые возможности в рассмотрении проблемы тела и телесности, трактуемой в феминизме в качестве сексуальности.

Разрабатывая философскую концепцию перформативной гендерной субъективности, Дж. Батлер знаковое место отводит принудительной гетеросексуальности. Дело в том, что, по ее мнению, посредством означенного механизма осу-

ществляется социальное производство тел, их пола и их материальных эффектов [4. С. 70]. Иными словами, тело становится местом постоянного цитирования законов и норм предписанной гетеросексуальности, только в этом качестве оно приобретает относительную определенность, а вовсе не в виде неизменной природной данности. Приходит осознание того, что тело, как и его пол, не есть нечто додискурсивное, что оно существует лишь в контексте различных обусловленных властью желаний и обозначений. Тело располагается в многомерном континууме: класс, раса, этнос и т.д., оно вплетено в систему властных значений, которые и определяют его принадлежность к полу и сексуальность.

В этой связи, возникает потребность конструирования нового понимания субъекта, его тела и телесности, лишенного жестких границ, предписанных ранее сложившимся дискурсом. Таковую возможность бытия в качестве постоянного свободного перехода вне рамок нормативности, в некоторой степени, способны предоставить квир-теории. Заданная Т. де Лауретис трактовка квир-субъекта как внеположенного, т.е. существующего вне иерархически организованных ценностей, нарушающего своим эксцентричным поведением и ставящего под сомнение порядок, традиции и нормативность как таковую, пробудила исследовательский интерес к различного рода практикам, посредством которых предположительно становится возможно расширение понятийного пространства гендера, гендерной субъективности, сексуальности и тела [7]. В качестве таковых практик обращают на себя внимание исследователей смена пола, трансвестизм, активная бисексуальность и такие изменения телесности, как бодибилдинг, татуирование, пирсинг, шрамирование и др.

Однако, подрывая традиции теоретического и практического означивания субъекта и тела, квир-субъект и квир-сексуальность по-прежнему остаются несвободными от эффектов власти. Как подчеркивает Дж. Батлер, они конструируются через дискурс и практику стыда [4. С. 72], вызывая страх и отвращение со стороны нормативных субъектов. Поэтому данный факт не позволяет связывать с квир-теориями, как и со многими предыдущими, чрезмерных ожиданий и

VIII научно-практическая конференция с международным участием

достижение оптимистических результатов в решении главной задачи феминизма — преодоление дискриминации женщины и феминного.

Резюмируя выше изложенное, можно отметить, что на сегодняшний день постфеминизм находится в ситуации осознанного сомнения в правомочности любой однозначной определенности в обозначении, трактовке и реализации субъективности и телесности. Открытость и плюрализм позиций свидетельствует не столько о слабости и неспособности теории решить основную цель, ради которой она и создавалась, а, в первую очередь, о ее зрелости и адекватности изменяющейся социальной и дискурсивной реальности. Опора на принцип развития вселяет уверенность, что постфеминистская, гендерная теория продолжит свои поиски и изыскания, которые вознаградят новыми открытиями и достижениями.

Список литературы

1. Батлер Дж. Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории. СПб.: Профили, 2000. С. 297-346.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С.254-534.
3. Брандт Г.А. Современный феминизм: переворот в историко-философской антропологической традиции Западной Европы // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М.: ИВИ РАН. 2003. №6. С. 12-39.
4. Жеребкин С. Гендерная проблематика в философии // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / Под ред. И.А.Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. С.390-426.
5. Жеребкина И. Феминистская теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / Под ред. И.А.Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. С. 49-79.
6. Каталзен А. Женщина и философия. Электронный ресурс. URL: <http://propaganda-journal.net/3576.html/> (дата обращения 09.10.2014).
7. Костикова А.А. Гендерная философия и феминизм: история и теория // Общество и гендер: материалы Летней школы в Рязани 1-12 июля 2003 года. Рязань: Издательство «Поверенный», 2003. С. 31-42.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

8. Семенова В. Э. Современные проблемы науки и образования. 2015. №1. Электронный ресурс. URL: <http://www.science-education.ru/121-18997> (дата обращения: 12.05.2015).
9. Семенова В. Э. Теоретико-методологические поиски феминизма в пространстве проблемы «равенство – различие» // Человек. Общество. Управление. 2009. №3. С. 42-48.
10. Семенова В. Э., Семенова Л. Э. «Пол» и «гендер»: диалектика взаимодействия в пространстве социального дискурса // Роль женщины в истории, обществе, политике и науке: Сборник статей международной научной конференции 26-27 марта 2015 г / Национальный минерально-сырьевой университет «Горный». СПб, 2015. С. 193-197.
11. Семенова В. Э., Семенова Л. Э. Гендерное измерение проблемы человека эпохи техногенности // Техногенная эра в судьбе человека, общества, мира: сборник научных трудов. Ульяновск: УлГТУ, 2013. С. 119-124.
12. Семенова Л.Э. Становление ребенка как гендерного субъекта на этапах раннего онто- и дизонтогенеза: монография. Н.Новгород: НГПУ, 2009. 308 с.
13. Шакирова С. Толкование гендера // Пол женщины: сборник статей по гендерным исследованиям. Алма-Аты: Центр гендерных исследований, 2000. С. 6-32.

THE BODY AS A MEETING PLACE OF NATURAL AND SOCIAL

Semenova Lidia Eduardovna, doctor of psychological Sciences, docent, Professor of the Department of classical and practical psychology, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Russia, Nizhny Novgorod, e-mail: verunechka08@list.ru

Semenova Vera Eduardovna, candidate of philosophical Sciences, docent of the Department of philosophy and political science, Nizhny Novgorod state University of architecture and construction, Nizhny Novgorod, e-mail: verunechka08@list.ru

Abstract: The article is a revision of the philosophical heritage on the body. The author analyzes the classical tradition of ignoring the body as a secondary, suppressed. Reveals a new look at the problem in post-classical philosophy. Conceptualized the dynamics of understanding of

VII научно-практическая конференция с международным участием

the body in the philosophy of feminism and postfeminism, involving the transition from addressing the body as a natural, biological to understanding it as a social, discursive.

Keywords: body, sexuality, sex, gender, feminine, masculine, feminism, postfeminism, gender theory.

АКАДЕМИК ВЕРНАДСКИЙ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

УДК 11; 16; 21

Скосарь Вячеслав Юрьевич

кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник

Институт транспортных систем и технологий НАН Украины
Украина, г. Днепропетровск

E-mail: svu@westa-inter.com

В статье излагаются и комментируются основные идеи академика В.И. Вернадского о взаимоотношениях науки, философии и религии.

Ключевые слова: наука, философия, религия.

В дискурсивном поле социальной реальности особое место занимают взаимоотношения между наукой и религией: сложные и противоречивые. В ходе мировой истории эти взаимоотношения претерпевали серьезные изменения [7.С.47]. Автор изложит (и позволит себе прокомментировать) основные идеи академика В. И. Вернадского (1863-1945 гг.) о взаимоотношениях науки, философии и религии. Выбор Вернадского в качестве авторитета обусловлен следующими причинами. Ученый-энциклопедист, сочетающий глубокий интерес к истории, с одной стороны, и к естествознанию на фундаментальном уровне, с другой стороны. В труднейшие времена социальных катастроф и смены власти Вернадский сыграл выдающуюся роль организатора науки на государственном уровне, оставаясь при этом в оппозиции к официальному диалектическому материализму (ему пришлось выдержать мощный идеологический прессинг). Вернадский был одним из первых мыслителей, кто уловил тенденции наступающего века глобализации и начал основательно разраба-

тывать соответствующие проблемы. Ученый не был верующим, себя он характеризовал как философа скептика. Но в зрелые годы он ощутил в себе «демона Сократа» [1].

Вернадский считал, что организованная научная мысль появилась в обществе тогда, когда личность смогла свободно проявить свою волю в отвлеченной работе по поиску научной истины ради нее самой, когда научная работа явилась самоцелью [2. С. 304]. Мыслитель утверждал: «только в истории научного знания существование прогресса в ходе времени является доказанным», тогда как во всех остальных областях: человеческий быт, государственный и экономический строй, качество жизни человека, степень его счастья, моральное, философское и религиозное состояние общества — длительного прогресса не обнаруживается [Там же. С. 281]. Зато рост научного знания, если взять во внимание все общество, а не только западную цивилизацию, был непрерывным примерно с VII в. до н.э., «и, с недлительными остановками, темп его все подымался и подымался» (там же). С начала XX в. этот темп можно охарактеризовать как «взрыв научного творчества» [Там же. С. 274]. В некоторые периоды истории в разных цивилизациях наблюдались регрессивные явления в развитии научного мышления и даже упадок науки, когда в научное мировоззрение вторгаются религиозные или философские результаты деятельности, которые не входят в рамки научно познанного, но являются весьма важными и ценными для человечества. Так было в последние века жизни Римской империи и несколько раз в Средние века в Европе; так было в исламских государствах, в Индии и Китае. Мыслитель полагал, что причины регрессивных явлений в науке глубже, чем нашествия варварских племен. Причины — в изменении психологии обществ, изменении духовных интересов личности, ослаблении воли, направленной на научное искание и научную работу [Там же. С. 240] и обращении «творческой мысли в область философии и религии, в художественные образы и формы» [Там же. С. 306].

Вернадский постоянно подчеркивал непрерывное взаимодействие между различными сторонами духовного творчества: наукой, философией и религией. По его мнению,

даже в современном научном мировоззрении есть части, которые «были достигнуты не путем научного искания или научной мысли — они вошли в науку извне: из религиозных идей, из философии, из общественной жизни, из искусства. Но они удержались в ней только потому, что выдержали пробу научного метода. Таково происхождение даже основных наиболее характерных черт точного знания...» [2. С. 200]. Например, из религиозного вдохновения и поиска музыкальной гармонии, через философию Пифагора и пифагорейцев в науку вошло число и числовые соотношения. «С тех пор искание гармонии (в широком смысле), искание числовых соотношений является основным элементом научной работы. Найдя числовые соотношения, наш ум успокаивается, так как нам кажется, что вопрос, который нас мучил, — решен. В концепциях ученых нашего века число и числовое соотношение играет такую же мистическую роль, какую они играли в древних общинах, связанных религиозным культом, в созерцании служителей храмов, откуда они проникли и охватили научное мировоззрение. Здесь еще теперь видны и живы ясные следы древней связи науки с религией. От религии же, как и все другие духовные проявления человеческой личности, произошла наука» [Там же. С. 201]. Религиозная энергия, религиозная мотивация часто нужны для выяснения научной истины. Например, Колумб, зная о возможной шарообразности Земли, искал морской путь в Азию, в Индию не ради торговой наживы, а ради победы в борьбе с исламом. Открытие Америки стало побочным результатом религиозного энтузиазма [1. С. 270]. Религиозный долг перед Творцом побуждал христианских миссионеров скрупулезно описывать геологию, географию, биологию и этнографию новых земель и стран — как творения Божьего [Там же. С. 271]. Но, с другой стороны, известен многовековой период борьбы «людей науки с притязаниями христианских, отчасти мусульманских теологов, — борьба, в которой окончательно определилась область, подлежащая научному ведению, и в результате которой религия, несомненно, очистилась от приставших к ней исторических нарастаний, по существу ничего с ней общего не имеющих» [2. С. 210]. И далее: под влиянием науки «по-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

нимание христианства начинает принимать новые формы, и религия поднимается на такие высоты и спускается в такие глубины души, куда наука не может за ней последовать» [2.С.210]. Академик Вернадский — великий гуманист и романтик науки, не относящий себя к верующим, тем не менее, не считал, что наука подменит религию. Ученый-энциклопедист указывал, что в эпоху расцвета научного мышления забывается тесная связь всех течений духовной жизни человечества: науки, философии, религии. Отсюда и возникает ошибочное мнение, что научное мировоззрение подменит собой мировоззрение философское или религиозное. Конечно, наука расширяет сферу своих исследований и даже захватывает области, которые долгие века служили уделом исключительно философии или религии, подвергая все перепроверке научным методом, но из этого не следует, что наука вытесняет философию или религию. Даже наоборот: наука «питается» идеями и понятиями, которые возникли в области религии и философии [Там же. С. 214]. «Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяет глубокие тайники человеческого сознания» [Там же]. «Создания философской мысли и религиозного созерцания не теряют при этом того своеобразного характера, который свойствен почти всем созданиям человеческого духа. На них лежит, если можно так выразиться, печать бесконечности» [Там же. С. 215]. Связано это еще и с тем, что в науке, философии и религии действуют преимущественно разные стороны человеческой способности к познанию и творчеству [Там же. С. 220]. Глубокая мысль Вернадского, по существу, противостоит философски наивной схеме о «вытеснении» наукой достижений философии или религии. Идея Вернадского также противостоит утверждениям официальной атеистической идеологии о том, что по мере развития науки и увеличения научного знания для религиозной сферы остается лишь то, что наука не успела освоить; а по мере роста научной и философской грамотности среди верующих

будут оставаться лишь малограмотные люди (см., например, [11.С.394]).

Ученому приходилось даже отстаивать примат науки в своей, научной сфере деятельности, и отвергать диктат официального диалектического материализма. В письменной полемике с коммунистом акад. Дебориным в «Известиях АН СССР» (7-я серия, 1933, №3) Вернадский заявлял: «Я философский скептик. Это значит, что я считаю, что ни одна философская система (в том числе и наша официальная философия) не может достигнуть той всеобщности, которой достигает (только в некоторых определенных частях) наука. ...Я, как философский скептик, могу спокойно отбросить без вреда и с пользой для дела в ходе моей научной работы все философские системы, которые сейчас живы» [2.С.533]. И в других работах мыслитель неоднократно подчеркивал, что только научные результаты — факты и эмпирические обобщения науки — имеют всеобщность, тогда как ни философия, ни религия, ни художественное творчество, ни здравый смысл не имеют такой всеобщности и всеобщности [Там же. С. 346]. Только наука «по существу, едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований» [Там же. С. 323], тогда как ни религия, ни государственные социальные образования, ни философия не смогли создать единства человечества и единого понимания смысла и цели жизни человека, и это доказано опытом тысячелетий мировой истории [Там же. С.324]. Очевидно, что в настоящее время религия переживает глубокий кризис и не сможет обеспечить единства человечества. Но и «маловероятно, чтобы атеистические представления, по существу тоже предмет веры, основанные на философских заключениях, могли бы стать столь сильны, чтобы дать человечеству единое представление. По существу, это те же религиозные концепции, основанные на вере. ...Еще менее может создать единство — всеобщность понимания — философская мысль. В основе ее всегда лежит сомнение и рационалистическое обоснование существующего. Никогда не существовало времени, когда бы одна какая-нибудь философия признавалась истинной» [Там же. С. 325]. Согласно

Вернадскому, типы творческих личностей всегда отвечают разным типам философии, потому типов философий всегда будет много [2. С. 325]. Очевидно, что официальный «научный атеизм» ученый приравнивал к религиозной концепции. Мыслитель отмечал, что «религиозное сознание всего человечества переживает сейчас глубокий кризис, отчасти, но едва ли в основном, связанный с ростом научного знания и с несогласованностью его с научными достижениями, попытками с ним бороться» [Там же. С. 331]. Проявляется это и в «государственных представлениях отрицания религии», но, фактически, государственный атеизм — это «социально-государственная религия» [Там же. С. 332]. Вернадский не дает объяснения основных причин современного кризиса религии, но контекст его размышлений наводит на вывод (по аналогии с причинами прошлых регрессий в науке), что это определяется изменением психологии общества, изменением духовных интересов личности, ослаблением воли, направленной на религиозную жизнь.

Охватывая системным подходом геологические процессы, а также изменения, происходящие во всемирной истории, в частности, в развитии науки и технологии, Вернадский высказал философскую гипотезу о переходе биосферы в ноосферу — в «царство разума человеческого». Это должно определяться интенсивным ростом науки и наукоемкого человеческого труда, которые охватят все ареалы биосферы и даже ближний космос, открытием новых мощных источников энергии, отказом от войн, достижением определенного единства человечества, обеспечением разумных условий для развития личности и свободного научного творчества во всех странах [4]. Характеризуя растущую технологическую мощь человечества, Вернадский писал: «Мощь его связана... с его разумом и направленным этим разумом его трудом. В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление» [2. С. 479]. И далее: «...Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом становится вопрос о перестройке биосферы в интере-

сах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера... Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой... Перед ним открываются все более и более широкие творческие возможности. И может быть, поколение моей внучки уже приблизится к их расцвету» [2. С. 480]. Мыслитель полагал, что нашей цивилизации не грозит крах, несмотря на страшные явления двух мировых войн, поскольку: 1) человечество уже охватило почти всю биосферу и уже связано быстрыми видами информационной связи и транспорта, 2) интересы и благо всех людей уже становятся реальной государственной задачей, борьба с бедностью тоже вышла на научный и государственный уровень, 3) начато решение задачи сознательно-го регулирования рождаемости, продления жизни и ослабления болезней для всего человечества, 4) наука проникает во все человечество и становится интернациональной, а среди ученых растет сознание нравственной ответственности за использование научных результатов [Там же. С. 283].

Далее автор позволит себе пространный комментарий. История человечества пошла не таким путем развития, но гораздо более драматичным. Мы вступили в процесс глобализации — всевозрастающего воздействия на социальную жизнь в каждой отдельной стране множества факторов международного значения: тесных экономических связей и политических взаимоотношений стран; культурного обмена и информационного взаимодействия. В результате происходит сближение экономик и норм общественной жизни даже в тех странах, в которых они имели ярко выраженные национальные черты. Но, глобализация не привела к гармоничному порядку взаимоотношений различных стран и народов на основе, например, равномерного развития экономик стран и различных регионов мира. Наоборот, процесс глобализации поставил на повестку дня глобальные проблемы выживания всего человечества: экологического и энергетического кризисов, демографического взрыва, военной и террористической опасности. Все эти общечеловеческие проблемы являются за-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

кономерными следствиями развития современной цивилизации с ее в целом технократически ориентированной культурой [8;12].

В частности, в сфере экономики глобализация проявляется в стремительном увеличении потока товаров, капитала, инвестиций, кредитов, обменов людьми, которые уже качественно изменили взаимодействие отдельных национальных экономик. А в области культуры глобализация проявляется во все большем распространении индивидуалистических ценностей, материалистических взглядов, ценностей экономической эффективности и успеха в любой деятельности. Колыбелью этих мировоззренческих установок является Западная цивилизация [9]. В результате человечество стремится к состоянию какого-то гигантского, чудовищного рынка, где все продается и покупается, исходя из критерия экономической эффективности. Разрастается общемировое потребительское общество, в котором человек стремится, прежде всего, обладать, потреблять, получать максимум удовольствия. Потребительский фетишизм удовлетворяет не реальные потребности человека, а его тщеславие и желание заполнить духовную пустоту своей жизни [5. С. 416]. Человек стал все более озабочен удовольствием: его получением, его предоставлением, а также репрезентацией состояний удовольствия [3.С.241].

Таким образом, мы не наблюдаем тот переход биосферы в ноосферу, который предсказывал В. И. Вернадский. Лишь отдельные аспекты глобализации проявились так, как он предвидел: технологическое воздействие человечества охватило практически всю поверхность Земли, часть недр и океанских глубин, а также часть ближнего космоса. Но к чему движется человеческое общество, не наблюдается ли тенденция реализации самого худшего, апокалиптического сценария? Сценария, когда общество за счет эксплуатации ресурсов биосферы перерастает в чудовищную «Вавилонскую блудницу»? Образ «Вавилонской блудницы» берет начало в знаменитом Апокалипсисе (гл. 17-18) и толкуется в христианской духовной литературе. Текст Апокалипсиса изображает нам весьма значительный город, разбогатевший на торгов-

ле самыми престижными товарами и даже «телами и душами человеческими», живущий в самой изощренной роскоши. Этот «Вавилон» связан многими и прочными связями с «сильными мира сего». Идеология «Вавилона» — «блудодеяние» и «волшебство», политика его — притеснение и уничтожение всех тех, кто не разделяет ценностей и образа жизни «Вавилонской блудницы». «Вавилонская блудница» восседает на «багряном звере» — духовном противнике Бога. У святых отцов, в христианской духовной литературе интерпретация образа «Вавилонской блудницы» все более уточнялась по мере того, как проявлялась историческая конкретика. Но духовная основа «Вавилона» никогда не вызывала сомнений: «багряный зверь» есть духовный противник Бога. В XX в. доктор химич. наук, проф. Н. Е. Пестов, известный более как христианский писатель, составил свое толкование на Апокалипсис. Он считал, что в образе «Вавилонской блудницы» проявится вся та масса номинальных христиан и их «христианских» правителей, которые являются христианами лишь внешне, но полны пороков и творят много зла, и всегда так поступали. «Итак, вся кровь земли ставится в вину христианским Церквам. И действительно, если бы христианские правители и их советники были действительно учениками Христа, то давно бы ужасы войны были изжиты человечеством. Но так как громадное большинство правителей были лишь номинальными христианами и покровительствовали им также мнимо-христианские представители Церкви, то войны и заливали землю кровью на протяжении всей новозаветной истории» [10. С. 187]. Пестов акцентирует внимание только на грехах христианского мира, который более всех ответственен за нынешнее положение дел. Действительно, можно говорить, что в последние пятьсот лет в мире доминировала военно-технологическая мощь «христианских» стран, которые и несут максимальную ответственность за кровопролития. Но есть и не менее важное духовно-этическое обоснование тезису Н. Е. Пестова. Ученики и последователи Христа получили ясные духовно-этические заповеди. А кому больше дано, с того и больше будет спрос...

А теперь поразмышляем: каким может оказаться взаимодействие науки, философии и религии в обществе духовного «Вавилона»? Вероятно, наука будет нацелена на эксплуатацию ресурсов биосферы и окружающего космоса ради удовлетворения ненасытных appetites человечества, а рядом с наукой будет процветать псевдонаука. Сосуществование науки и псевдонауки будет обусловлено размыванием в обществе понятия истины, низким уровнем добросовестности и порядочности ученого мира [6. С. 151]. Философия будет оправдывать гедонистический и потребительский подход к жизни, обосновывать и воспевать диктат апокалиптического зверя над человечеством. Религия же переродится, истинно верующих останется крайне мало. Зато будут процветать различные псевдорелигии, оккультизм. Уже сегодня оккультизм притягателен для многих, потому что он «научообразен» и не налагает на адептов аскетических ограничений, требуемых Христианством и другими традиционными религиями [Там же. С. 145]. Зверь Апокалипсиса в новой религии заменит собой Бога. Вот как выглядит пессимистический прогноз, если человечество деградирует до состояния «Вавилонской блудницы»...

Но почему же В. И. Вернадский так ошибся в своем предсказании о будущем человечества, о переходе в состояние ноосферы?...

Настал момент подвести итоги. Во-первых, мысль академика Вернадского о взаимоотношениях науки, философии и религии по-другому освещала эту проблему, чем принято было в официальной идеологии. Вернадский глубже чувствовал сильную взаимосвязь между разными сторонами познавательно-творческой деятельности человечества. Он считал, что общая сфера познавательно-творческой деятельности человечества постоянно расширяется, и пока наука вытесняет религиозные представления в уже освоенных областях, философская и религиозная сферы успевают уйти дальше и охватить новые области неведомого, куда наука еще не скоро проникнет. Так что наука, философия и религия — это вечно развивающиеся направления духовной жизни человечества, которые никогда не заменят друг друга.

Во-вторых, даже наиболее проникательные представители гуманистической мысли, как академик Вернадский, всегда недооценивали степень греховной поврежденности человеческой природы: силы страстей алчности, агрессивности, властолюбия и склонности ко всяческим порокам. Они полагали, что человек только за счет ресурсов своего разума и силы воли сможет обосновать этические нормы и обустроить жизнь: рационально усовершенствовать государственные аспекты жизни, межгосударственные отношения и культурную сферу. Религиозная сфера духовной жизни, ее драматизм гуманистами недооценивались. Многие мыслители-гуманисты полагали, что секуляризация вскоре приведет к постепенному растворению религии в общем слое культуры. Христианский тезис о существовании фундаментальной духовной проблемы — греховной поврежденности человеческого естества (наряду с наличием благих качеств), склонности человека творить зло (наряду с добрыми поступками), этот христианский тезис гуманистами не признавался и не признается до сих пор. Но жизнь все более ставит нас лицом к лицу с глобальными вопросами, порожденными фундаментальной духовной проблемой. Сможем ли мы избежать пессимистического сценария развития, не окажутся ли наши дети и внуки в обществе духовного «Вавилона», которому Апокалипсис угрожает страшной катастрофой? Есть ли у нас возможность хотя бы отодвинуть это время, если сценарий нельзя предотвратить? Эти вопросы автор оставляет открытыми...

Список литературы

1. Аксенов Г.П. Вернадский. 2-е изд., испр. и доп. М.: Молодая гвардия, 2010. 565 с.
2. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера; предислов. Р.К.Баладина. М.: Айри-прес, 2013. 576 с.
3. Емельянов А. В. Проблема отражения гедонистических ценностей в постмодернистских теоретических концепциях // Материалы VI Международной научно-практической конференции «Социальная онтология в структурах теоретического знания», 30-31 мая 2014 г., г. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014.

VII научно-практическая конференция с международным участием

4. Казюгинский В.В. Вернадский. 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. Электронный ресурс. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0593.html>.
5. Кондрашов П.Н., Кручинина А.В. Тотальная ориентация на обладание и потребление. // Материалы VI Международной научно-практической конференции «Социальная онтология в структурах теоретического знания», 30-31 мая 2014 г., г. Изд-во «Удмуртский университет», 2014.
6. Матецкая А.В. Псевдонаука и псевдорелигия в современном обществе // Свеча-2014. Том 26. Международная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении-II», 30.09.2014, Владимир, ВлГУ.
7. Москаленко М.Р. Взаимоотношения между наукой и религией в дискурсивном поле социальной реальности. Материалы VI Международной научно-практической конференции «Социальная онтология в структурах теоретического знания», 30-31 мая 2014 г., г. Ижевск. Изд-во «Удмуртский университет», 2014.
8. Мунтян М.А. Глобализм. 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. Электронный ресурс. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0802.html>.
9. Насырова Л.Р., Литвиненко Н. Глобализация. Режим доступа: <http://www.univer.omsk.ru/omsk/socstuds/glob/index.html>.
10. Николай Пестов. Свет Откровения. Размышления над Апокалипсисом. М.: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2010. 272 с.
11. Спекуляция религии на нерешенных вопросах науки. Настольная книга атеиста / С.Ф.Анисимов, Н.А.Аширов, М.С.Беленький и др.; под общ. ред. Сказкина. 7-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1983. 448 с.
12. Чумаков А.Н. Глобалистика. 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. Электронный ресурс. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0803.html>.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

**ACADEMICIAN VERNADSKY ABOUT THE RELATIONSHIP
BETWEEN SCIENCE, PHILOSOPHY AND RELIGION**

Skosar V. J., candidate of physical and mathematical sciences, senior researcher, Institute of Transport Systems and Technologies of National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine, Dnepropetrovsk, e-mail: svu@westa-inter.com

Abstract. Presented and commented on the main ideas of Academician Vernadsky about the relationship between science, philosophy and religion

Keywords: science, philosophy and religion

МЕСТОПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО

УДК 13:316(045)

Соколова Ольга Владимировна

кандидат философских наук

доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: yandelf@yandex.ru

«Местоположение» человеческой субъективности в условиях современности оказалось под вопросом. Топологическая парадигма «публичное – частное», которая отсылает к фундаментальной матрице «естественно-природное – жизнь в мышлении», претерпела качественную трансформацию. Если частное всегда являлось топом животности, которое обеспечивало жизнь, производство и воспроизводство человеческого рода, а публичное отсылало к собственно человеческому бытию в мышлении, то сегодня эти сферы становятся неразличимыми. В результате слияния этих сфер, а именно в результате поглощения частным публичного, возникло пространство социального или экономического, исключаящее все политическое. Труд становится способом регистрации социального. Человеческая субъективность исчезает, а человек полностью превращается в трудящееся животное, в «рабочий класс», всегда вынесенный за пределы публичного. Поскольку в современном мире произошла «приватизация» частной собственности, постольку человек вообще остался «без места». Человек становится кочевническим субъектом, бесконечно и хаотично перемещающегося в поисках смысла и собственного основания. Мир как пространство «обнуляется» и превращается в «блуждающего бродягу». Способность к человеческому проживанию сохраняется как способность к рождению. Человек переживает два рождения: одно в телесность, а другое в язык. Именно языковое существование в публичном пространстве полиса, в пространстве «бытия друг-с-другом» обеспечивает человеку возможность собственно человеческого существова-

Социальная онтология в структурах теоретического знания

ния. Поскольку публичное пространство полиса в современном мире практически исчезло, постольку угроза потери человеческой субъективности остается.

Ключевые слова: мышление, действие, политическое, публичное, полис, приватное, животное-природное, animal laborans, homo faber, труд, экономика, рационализация, номадический субъект, «опустыненный мир», разность, особность, «между».

Как известно, «человеческое» задается через множество определений и характеристик. Например, homo sapiens, homo faber, homo duplex. Наличие множества указывает на то, что «homo» является абсолютно пустым понятием; это «пустое место» наполняется различным содержанием в зависимости от функций и целей деятельности «антропологической машины». Homo, как «пустое место», лишено собственной идентичности, его определение находится за границами определяемой части. И если язык является собственно человеческой характеристикой, следовательно, за пределами человеческого находится «немота». За пределами человеческого «лежит» пространство животности. Для определения собственно человеческого необходимо оставить человеческое за вычетом «животности», то есть человеческое является результатом механизма исключения. Здесь мы наблюдаем парадокс: с одной стороны, человеческое «исключается» из животного, с другой, homo, как пустое место, необходимо как место-положение предьявленности собственно человеческого.

Поскольку место-положение «собственно человеческого» связано, прежде всего, с языком, постольку оно всегда будет от нас ускользать. Язык как бы должен бесконечно сохранять за собой «вакантное» место, или пространство, для своего предьявления. Язык как чистая субъективность предьявляется только как потенция, готовая к осуществлению и о-веществлению в мире. Объективация языка позволяет осуществиться собственно субъективности мышления. При этом «явленный» акт мышления гарантирует «реальность» человеческого существования, которое может при не-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

которых условиях длиться дольше, чем собственно физическое или телесное существование человека. Поскольку языковые смыслы всегда находятся за границами длящегося настоящего, постольку жизнь в языке преодолевает границы смертности и обеспечивает бесконечную жизнь человеческого рода.

Человеческая субъективность, выраженная через язык, требует открытого пространства для собственного предъявления. Изначально таким пространством являлась сфера публичного. Генеалогию публичного фундаментально выстраивает Х. Арендт в своей одноименной работе «*Vita activa, или о деятельной жизни*».

Аристотель, как известно, выделил три образа жизни, соответствующие собственно человеческому проживанию: *bios politicos*, *bios theoreticos*, *bios apologeticos*. Это «жизнь, проводимая в наслаждении телесной красотой и расточении ее; жизнь, посвященную прекрасным деяниям в полисе; и жизнь философа, который через исследование и созерцание непреходящего пребывает в сфере нетленной красоты» [1.С.21]. Только перечисленные образы жизни давали возможность человеку быть господином своего времени и местопребывания. То есть человек управлял временем и пространством, он их «имел» в собственности. Человек владел ими. У него был досуг. Аристотелевский досуг — это и есть собственно пространство для предъявления человеческой субъективности, или собственно человеческого.

Собственно человеческое, относящееся к сфере публичного, определяется в противоположении «животному» существованию *animal laborans*. *Animal laborans* в буквальном смысле означает «работающее животное». Оно отличается от «*homo faber*» тем, что ничего не создает в бесконечном непрерываемом потоке необходимой биологической жизнедеятельности, направленной на физиологическое выживание индивида. Жизнь *animal laborans* есть собственно естественное природное существование, подчиняющееся законам природной необходимости. Все существование *animal laborans* сводится к экономическим целям и задачам человеческого

рода, которое маркируется пространством домохозяйства или *oixia*.

Если политическое как публичное и «животно-природное» как приватное, или частное являются взаимопределяемыми частями одной структуры, то абсолютно очевидным становится и то, что без существования приватной сферы невозможно существование публичной. Человеческое существование как физическое существование должно быть обеспечено местом этого существования, местом производства и воспроизводства собственно человеческой жизни. Таким местом, местом рождения и умирания, местом поддержания телесного существования, и являлась приватная сфера домашнего хозяйства. Только при обеспечении и сохранении территории частной собственности на естественно-природное существование появляется возможность стать гражданином полиса и предъявить собственный голос. «И не столько уважение к частной собственности в нашем смысле мешало полису сокрушить частную сферу своих граждан, сколько ощущение, что без обеспеченной собственности никто не мог участвовать в делах общественного мира, потому что без места, которое человек действительно мог бы называть своим собственным, он как бы не поддавался в этом мире локализации» [1. С. 40-41].

Парадокс заключается в том, что при отсутствии сферы приватного, автоматически исключается и сфера публичного. Как исключительно точно замечает Х. Арндт, изначально понятие приватного отсылало к состоянию лишенности. Человек, существуя только в приватном, был лишен «своих высших возможностей и человечнейших способностей» [Там же. С. 51], которые он мог предъявить только в пространстве политического. Пространство публичного является местопребыванием свободы. Свобода политического обеспечивается как раз полным удовлетворением всех нужд биологического существования. Только благодаря функционированию сферы «приватного» человек как бы высвобождается для публичной сферы политического. Пространство политического конституирует место предъявления субъективности.

В современном мире произошла радикальная трансформация этих двух сфер. В ходе человеческой истории греческое «домохозяйство» трансформировалось в «национальную экономику», «народное хозяйство», «коллективное домохозяйство», «социальную экономию». Современное общество превратилось в «гигантскую сверхсемью» [1. С. 39]. «Домохозяйство» и все «экономические» виды деятельности становятся общественными. Граница между частным и публичным размывается. Здесь возможны два способа «уничтожения» различности. Во-первых, со стороны политического, когда политическое как общественное полностью поглощает частное. Во-вторых, со стороны частного, когда частное поглощает политическое, сводя человеческое существование исключительно к природно-естественному экономическому существованию. Здесь происходит полное порабощение свободного политического существования «биологией жизненного процесса» [Там же. С.49]. В-третьих, наложение этих сфер или со-вмещение невозможно, так как парадоксально. Понятие «политическая экономия», как отмечает Х. Арндт, внутренне противоречиво, так как составляющие этого понятия находятся в разных топологических системах. Итак, взаимное «уничтожение» различности этих двух сфер приводит к возникновению биополитики, основательно и подробно описанной Дж. Агамбенем.

Пришедшая на смену парадигме «частное — публичное» неразличность этих понятий производит новые понятия — понятия социального и общественного. Социальное полностью поглощает как сферу частного, так и сферу политического. «В массовом обществе изменилось разве что только то, что теперь отдельные социальные группы, возникшие из распада семьи, разделяют судьбу этой исконнейшей общественной группы, семьи; ибо как социум некогда проглотил семью, так в нашем столетии массовое общество, в конечном счете, всосало в себя и нивелировало социальные классы и группировки. В массовом обществе социальное в ходе векового развития достигло наконец точки, когда все члены того или иного коллектива одинаково скованы и кон-

тролируются. Массовое общество демонстрирует победу социальности вообще; оно являет собой ту стадию, когда стоящих вне общества групп просто уже нет» [1. С. 54-55]. Таким образом, общество становится единственным пространством, которое предполагает человеческое существование. Поскольку общество уже — является местом предъявления существования, постольку оно полностью объективирует человеческую субъективность, не оставляя ей места. Общество становится пустым объектом. Возникает состояние не-хватки человеческой субъективности. Предположительно необходимо некоторое усилие, чтобы ее предъявить.

Как считает Х. Арендт, быть собственно человеком и предъявлять собственно человеческое сродни героическому поступку. Человек должен быть способен вырваться из круга повседневности животного существования посредством выдающегося деяния, являя и доказывая тем самым свою исключительность. Однако принцип социального равенства исключает любой поступок, нарушающий данный принцип. Место поступка занимает поведение, социально одобренное, полностью нормированное и стандартизированное. Индивиды сводятся к массе, они полностью социальны и управляемы, они вне поступка и «великих достижений». Здесь необходимо обратить внимание на возникающий парадокс. Смысл повседневности, или собственно ее конституирование, происходит путем различения с не-повседневным, или находящимся за его пределами. За пределами повседневности, как было сказано выше, находится поступок, как исключительное действие, «деяние», или «событие». На фоне события высвечивается и смысл повседневности. Поскольку поступок исключается из пространства социального, постольку сама повседневность начинает терять свой смысл. Он исчерпывается. И тогда даже повседневность оказывается под угрозой исчезновения. Повседневность, которая была оплотом некой стабильности мира, безопасности сегодня растворяется и растекается по поверхности земли. Она трансформируется в абсолютно новое состояние.

Поскольку приватное и публичное исчезают как пространства, мир превращается в «пустое место», или «пусты-

ню». «Все больше и больше уподоблялся пустыне их мир повседневной жизни. Подобно пустыне, мир лишился своей топологии; родные привычные черты стирались, а новым, предназначенным на смену старым, придавали ту неизменность, которая, как тогда полагали, свойственна лишь песчаным барханам в пустыне» [2. С. 103]. «Опустыненный» мир сохраняет свою различность только благодаря своим границам. Границы создают иллюзию дистанции. Дистанция создает иллюзию пространства. Человек начинает двигаться. «Опустыненный мир требует, чтобы жизнь проживалась как паломничество. Но если жизнь — паломничество и мир за порогом опустынен и безобразен, то паломничество наполнит его смыслом, превратит мир в магистраль, ведущую к тому месту, где обитает его смысл. Это «привнесение» смысла называлось до настоящего времени «строительством идентичности». Паломник и пустынный мир, по которому он шагает, обретают свои смыслы вместе и посредством друг друга. Оба процесса могут и должны не прекращаться ввиду непреодолимости дистанции между целью (смысл мира и идентичность странника всегда еще не достигнуты, всегда в будущем) и настоящим моментом (промежуточной станцией на пути следования идущего к идентичности). И смысл, и идентичность могут существовать только как проекты, и лишь дистанция позволяет проекту существовать» [Там же]. Граница мира стала подвижной, мир сдвигается с места и начинает «бродяжничать». Человек превращается в пустого «номадического субъекта», обреченного на скитание. Субъективность, в поисках которой находится индивид, будет бесконечно ускользать. Путешествие или бродяжничество как способ передвижения по миру превращаются в способ употребления этого мира. Индивид становится ненасытен в процессе пожирания пространств, он не может «утолить голод». «Танталовы муки» современного кочующего индивида не могут закончиться, потому что он не может остановиться. Структура мира «без места» самая эффективная система в экономическом пространстве общественного потребления. «Мир без места» разворачивается как временная дистанция, поэтому как пространство мир исчезает. Сегодня в современ-

ном мире заброшенные исчезающие города, такие как Детройт, становятся обычным и повседневным явлением. «Сам мир превращается в бродягу, и это происходит очень быстро. Мир сам себя перекраивает по мерке бродяги» [2. С. 108].

Поскольку произошло со-в-мещение сфер публичного и частного, постольку человек в этой ситуации становится «обобществленным существом». Появление К. Маркса со своей «коммунистической фикцией» становится закономерным и абсолютно понятным. Человек превращается в массового человека, полностью унифицированного и структурированного в соответствии с социальными целями и идеалами.

С возникновением социального и общественного происходит смещение и экспансия экономических принципов хозяйствования из частной сферы в сферу государственных интересов. Все эти процессы обернулись катастрофой для сферы «частного». Выходя за собственные пределы, полностью поглощая публичное, частное незаметно для самого себя ознаменовалось процессом самоуничтожения. Прежде всего, пространство социального стало функционировать как животный, природно-естественный поток жизни. «Социальное пространство, в котором процесс жизни учреждает свою собственную публичную сферу, известным образом развязало неестественный рост самого же природного; и противостоять не только социальности, но и этому постоянному разрастанию самого социального пространства частного и интимное с одной стороны и политическое (в узком смысле слова) с другой оказались неспособны» [1. С.62]

Труд занимает доминирующее место в системе социального. Высшую ступень социальной иерархии занял *animal laborans*. Труд становится принципом организации социального. Ему придается статус фундаментальной ценности. Труд начинает обуславливать собственно человеческую сущность, занимая позицию более эффективного «животного существования». Частная сфера человеческого существования трансформируется в производственную сферу существования человеческого рода, «единственного субъекта», вступившего на путь социального и экономического прогресса. Очевидно, что данный прогресс не является прогрессом собственно че-

ловеческого, он оказался прогрессом «животности». Труд как бесконечно повторяемый природный процесс в современном мире достиг предельной рационализации. Рационализация подчиняется принципам формальной рациональности. «Согласно Веберу, формальная рационализация означает, что поиск людьми оптимальных средств достижения цели ограничен правилами, нормами и крупными социальными структурами» [с.106 Мак], то есть субъективность «единственного субъекта» выносится за пределы этого субъекта и субстанциализируется в «social engineering», социальной технике, которая манипулирует и управляет обществом. Вебер назвал появление новой рациональности важнейшим нововведением в истории человечества.

Труд, безусловно, отсылает к телесности. Уже Локк отмечает разницу между «создающими руками» и «трудящимся телом». Те, кто обслуживает жизненные нужды своим телом, являются домашними животными, работающими своим телом. Они принадлежат пространству частного домохозяйства. Собственно «труд» считался занятием рабов, поскольку необходимость телесного труда диктуется телесными нуждами. Становится понятным, почему Сократа упрекали за цитирование Гесиода: «Никакой труд не позор, но лень позор»[1. С. 107]. Статус человека «трудящегося» сводится к статусу животного, или к «animal laborans». Таким образом, труд изначально исключался из сферы «собственно человеческого». К. Маркс выводит труд из «потаенности» и делает его публичным. Труд становится способом организации пространства социального. Труд классифицирует, систематизирует, идентифицирует. Парадигма «animal laborans — homo faber — человек как существо публичное» трансформируется в варианты «производительного — непроизводительного», «квалифицированного — неквалифицированного», «умственного — физического». Собственно «человек» исключается из пространства социального. Труд полностью поглощает сферу публичности, снимая различенность между «животностью» и человечностью. Снятая различенность приводит к субстанциализации труда, которая порождает возникновение новых способов выражения. Избыточность труда по отноше-

нию к телесности оборачивается производством новых означающих, например, «рабочей силы». Становится очевидным, что современные интеллектуалы являются всего лишь представителями «умственного труда», что совершенно не обеспечивает их принадлежность к сфере мышления. «Эти «трудящиеся» интеллектуалы действительно подобны, скорее всего, той «домашней челяди», на одну ступень с которой их ставит Адам Смит, хотя их функция состоит не в поддержании жизненного процесса и его воспроизводстве, а в обеспечении функционирования бесчисленных гигантских бюрократических аппаратов, обслуживающих современное общество и правящих им»[1. С. 120].

Принципом сохранения единства человеческого рода становится принцип единообразного повторения действия в структурах производства, в том числе, производства социального. В формально-рациональных системах человек освобождается от привычки мыслить, то есть критически относиться к действительности, или совершать какой-либо выбор. Человек если и делает выбор, то уже — предписанный и продиктованный социальными правилами, нормами и стандартами поведения в той или иной, опять же заранее прописанной ситуации. Вебер «предвидел такое общество, люди в котором заперты в чередующихся рациональных структурах, где можно передвигаться только от одной рациональной системы к другой — от рационализированных образовательных институций к рационализированным рабочим местам, из рационализированных сфер досуга в рационализированные дома» [3. С. 110]. Субъективность более не принадлежит человеку, она элиминирована за пределы индивидуального человеческого субъекта. Субъективность персонифицируется в бюрократии, которая в структурах социального является точкой регистрации естественно-природных жизненных процессов.

Мир как «общий мир» исчезает. Как отмечает Х. Арндт, процесс исчезновения начался с отменой пространства публичного. Уже христианство ищет принцип поведения «безмирных» людей в мир. Таким принципом объединения разрозненных и разобщенных является христиан-

ское братство, основанное на любви к ближнему. Но парадокс этой ситуации заключается в том, что само христианство основано на уходе из мира. Пространство божественного антагонистично пространству тварного.

Общее мира всегда маркировалось публичным пространством. Общее существование всегда длится дольше, чем существование индивидуального. Вещный мир, который является овеществлением и предьявленностью человеческой субъективности, рассчитан на длительное существование. Это пространство существования не просто отдельного индивида, но всего человеческого рода. Это местоположение всего человечества как единого целого. Это общее лежит вне каждого из нас, оно открывается нам в момент рождения, и оставляет нас в момент смерти. Поскольку моменты рождения и смерти являются точками различения времени, постольку в этих точках возникают понятия памяти и будущего. Время начинает опространствливаться и оставлять свои «следы», выраженные либо человеческими поступками или деяниями, либо созданиями человеческих рук. Опространственное время собственно и становится местоположением субъективности человеческого рода. Конструированные дискурсивные практики мышления фиксируются как исторический дискурс.

Человеческий плюрализм проявляется через однородность и разность. Без однородности не было бы понимания, без разности не возникла бы необходимость общения и взаимопонимания. Разность и особенность не одно и то же. Особность это инаковость, *alterities*, свойственно всему сущему как таковому. Определение этой особенности всегда есть распознавание с Другим, и его отрицание. Таким образом, человек может сам себя идентифицировать. Человеческое существование возможно только как существование во множественности. И только через речь и действие человек может предьявить себя в этой множественности. Собственно через действие и говорение человек включается в мир людей. Человек, рожденный в этот мир, по Святому Августину, является *in initium*, это некое начало, совпадающее с началом мира, то есть каждый рожденный человек может изменить мир, взяв на

себя такую инициативу. Вновь пришедший в этот мир человек приводит уже — существующий мир в движение. Он не может не изменить его своим присутствием, мир автоматически меняет собственную конфигурацию с приходом нового человека. В этом и заключается принцип свободы.

Собственно само рождение человека, его приход в мир людей является поступком как возможностью изменить существующий мир. Каждый новый человек уникален, он всегда отличен от того, кто уже-есть. Действие здесь понимается как новое начало, начало новой жизни, способной изменить мир, который уже-есть. Причем мир всегда есть как совместность. Соответственно, взаимодействие людей меняет каждого из них.

Действие всегда связано со словом; если это немота, то демонстративная немота, которая также предьявляет смысл, как и речь. Действие не может быть бес-словесным, иначе оно сведется к действию животного или робота. Чаще всего такое действие оборачивается насилием, которое призвано лишить человека вообще способности говорить и, как следствие, мыслить. Слово как бы идентифицирует действующего субъекта, или объявляет его намерения. Слово как действие перформативно, оно «выставляет» действующего субъекта в явленность мира, «наружу», в совместность бытия друг-с-другом. Эта «речевая деятельность» субъекта отлична от повторяющейся монотонной трудовой деятельности индивида в структурах производства. Трудовая деятельность подлечит забвению, поскольку она анонимна. Трудовая деятельность безымянна, поскольку человек является лишь функцией трудового процесса; речевая, или собственно человеческая деятельность, всегда указывает на субъекта, который говорит. У него есть имя, которое он ставит как подпись. Х. Арендт делает очень тонкое замечание по памятнику неизвестному солдату. Несмотря на то, что подвиг каждого солдата останется в памяти народов, достоинство каждого из погибших было «похищено».

Любая попытка идентификации человека как «Кто» оборачивается его объективацией, поскольку человек начинает либо описывать себя, либо описываться Другим через

языковые дефиниции «что». Собственная идентичность начинает ускользать от идентификации. Здесь возникает вопрос: каким образом сохранить собственную идентичность? Она может существовать только как субъективность в топосе «между». Это «между» находится в пространстве «бытия друг-с-другом». Это со-вместное бытие людей, движение которых определяется их интересами, где *inter-est* еще раз указывает на существование «между». Ж. Делез доказал, что смысл слов не заключается в означаемом и означающем, он всегда вынесен за пределы слова. Он всегда контекстуален. Так и смысл человеческого существования всегда вынесен за пределы единичного индивида. Смысл человеческой жизни может быть определен только в границах со-вместности с миром, в со-бытии мира и человека.

Человек, предъявляя себя Другому, обнаруживает свою собственную идентичность, то есть говоря «о чем-то» он высказывает «себя». Это выговаривание может сказываться только в действии, как речевом акте, направленном на Другого. Люди «взаимно увлекают друг друга»[1. С. 239]. Образуется нематериальная связь человеческих взаимоотношений.

Возникающая связь между людьми и есть собственно история их жизни, рассказываемая друг другу. Причем рассказанная история историей становится после завершения рассказа, то есть история направлена всегда в прошлое. Смысл истории всегда запаздывает по отношению к самой истории, смысл становится понятным и ясным после завершения рассказанной истории. Однако движение человека не останавливается, оно направлено в будущее. Таким образом, человек находится в точке соотношения будущего и прошлого времени. Именно человек является точкой различения времен. Он одновременно является точкой разрыва, выполняя функцию различения времени, и точкой связи, выполняя функцию сопряжения. Со-временность есть точка рефлексии человека по поводу времени. Поэтому история всегда остается политической. Она требует своего осмысления. А осмысление это всегда поступок, то есть движение от действия к мышлению. Это начинающийся и продолжающийся рассказ о том, что произошло. Это и есть собственно рефлексия. Пол-

ный смысл истории принадлежит не тем, кто ее совершает, а тем, кто ее рассказывает.

Итак, человек вы-ставляет себя Другим. Предъявление себя Другому становится актом самоидентификации через Другого. Это политическое действие (кстати, как отмечает Арендт, деятельность законодателя у греков не считалась политической, законы были изготовляемой продукцией, определяющей политическую идентичность, полисом были не государство и не закон, а сами граждане). Полис, это то место, где человек мог стяжать себе «бессмертную славу» через предъявление себя в слове и деле, тем самым демонстрируя свою особенность. Полис — это место свершения истории, это место предъявления собственно человеческого. Человеческое как мыслящее проговаривается через полис. Полис — это и место организованной памяти, где пересекаются все человеческие истории жизни в своей сопряженности. Это не прошлое и не будущее, это беспрестанно длящееся актуальное настоящее. Это собственно и есть бытие «друг-с-другом». «Полис при строгом рассмотрении не есть государство в смысле географической локализации, он скорее представляет собой организованную структуру своего населения, как она складывается во взаимном действии и говорении; его действительное пространство располагается в среде тех, кто живет ради этого бытия друг-с-другом, независимо от того, где они находятся. «Где бы вы ни были, один будет у вас полис» [1.С.263]. Полис, таким образом, есть пространство «между», в которое выставляются люди с открытыми лицами.

Публичная сфера — это пространство мира, которое создается человеком мыслящим и говорящим. Человек себя актуализирует в чистой актуальности. Публичное пространство может существовать только в том случае, если оно является общим для всех. Что объединяет людей в одну политическую общность? Следуя за Кантом, Х. Арендт говорит, что «общее чувство», а именно здравый смысл, позволяет людям понимать друг друга. Ослабление здравого общечеловеческого смысла и разрастание суеверий указывают на то, что общность начинает распадаться, люди отчуждаются от мира и уходят в свою субъективность.

VIII научно-практическая конференция с международным участием

Итак, для сохранения человеческой субъективности необходимо сохранить сферу публичного пространства, или пространства совместного бытия- друг-с-другом. Это пространство сохраняется а priori, как сама жизнь. Естественное рождение человека является не просто актом воспроизводства жизни, рождение человека одновременно является действием, которое может изменить существующий мир. Вхождение человека в мир предъясвляется как способность изменения конфигурации и очертаний этого мира. Каждый человек оставляет свой «след» на теле социального. Человек рождается не только в естественно-природную жизнь, он рождается в язык. Язык всегда перформативен, он направлен вовне, язык автоматически создает коммуникацию как способ совместного существования людей. Высказываемое суждение является поступком, который способен изменить мир. Общество должно сохранить человеческий язык и место для его предъясвления. Поскольку сфера публичного в современном мире поглощена экономикой, постольку существует угроза полного исчезновения собственно человеческого пространства. По-видимому, происходит и некая трансформация публичного пространства в современном мире, которая реализуется в формировании и существовании виртуального пространства. Человек, лишаясь собственного места, единственного, что у него есть, лишается и своей собственно человеческой идентичности. Вопрос сохранения дискурса онтологии субъективности, таким образом, непосредственно связан с вопросом сохранения человеческой идентичности и публичного пространства.

Список литературы

1. Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб: Алетей, 2000 г. 437 с.
2. Бауман З. От паломника к туристу // Соловей И.В. Конституирование туризма в круге пре-бывания: пространство, время, знание: учебное пособие. М. Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2014. С. 99-111
3. Ритцер Дж. Макдональдизация общества 5/ Пер. с англ. А. Лазарева. М.: Праксис, 2011. 592 с.

Sokolova O.V, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: yandelf@yandex.ru

THE LOCATION OF HUMAN SUBJECTIVITY IN SOCIAL STRUCTURES

Abstract: the "location" of human subjectivity under conditions of modernity was called into question. Topological paradigm of "public – private", which refers to the fundamental matrix of the "natural – life in thought", has undergone a qualitative transformation. If a private topos has always been a topos of animality, which sustains life, production and reproduction of the human race, and the public referring to the actual human being in thought, today these areas become indistinguishable. The merger of these areas, namely as a result of takeover of private public, there was a space of social or economic, which excludes all political. The labor becomes a way of registering social. Human subjectivity disappears and the man completely transformed into an animal laborans, "working class", always placed outside the public. Because in today's world there was a "privatization" of private property because people were "without a place." A person becomes a nomadic subject endlessly and randomly moving in search of meaning and its own reason. The world as a space of "reset" and becomes a "wandering vagabond." The ability to human stays is stored as the ability to birth. A person experiences two births: one in physicality, and the other in the language. It is the existence of a language in the public space of the Polis, the space of "being the other" provides a person the ability in fact of human existence. Because public space policy in the modern world has practically disappeared, so far the threat of loss of human subjectivity remains.

Keywords: thinking, action, political, public, policy, privacy, natural, animals, animal laborans, homo faber, labour, economy, rationalization, nomadic subject "deserted world", difference, individuality, "between"

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО БЫТИЯ

УДК 111:316(045)

Соловей Ирина Викторовна

кандидат философских наук, доцент

доцент кафедры истории, теории

и практики социальных коммуникаций

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: soloveyiv1@mail.ru

В статье рассматривается бытие концепта политики в поле современной философской дискурсивности. Утверждается положение о том, что «политика» задается в качестве омонимичного понятия с формальной структурой, которая наполняется определенной конкретикой в процессе префиксации. Выявлена точка перехода к конструированию систем политического знания, построенных на принципе социального «исключения». Показана продуктивность концепции метаполитики, открывающей метафизические основания политического бытия.

Ключевые слова: социально-философский дискурс, концепт, метаполитика, политическое, социальное «исключение», полиция, метафизика, социальная онтология.

В эпоху постсовременности существование мира как целого наиболее полно выражает концепция глобализации. Глобальные процессы изменяют сущность социального мира, который утрачивает структуру, устойчивость и гарантированный порядок. Возникает эффект «ускользающей» социальной реальности (Э. Гидденс), который проявляется в том, что невозможно что-либо утверждать о социальном мире в терминах традиционных дискурсов. Эпоха глобальных изменений означает «конец знакомого мира» (И. Валлерстайн).

Процесс глобализации затрагивает в первую очередь сферу экономики, которая избавляется от регулирующего вмешательства государства. Глобальная экономика предвосхищает «конец национального государства» (К. Омаэ). В глобальном экономическом пространстве государство передает свои полномочия транснациональным корпорациям. Процесс «отмирания» национального государства придает идее государственности огромную популярность и значимость в современном мире (З. Бауман). В эпоху глобальной трансформации социального мира формируется представление о некой «локальной» политике, которая разворачивается в рамках управленческого государства, или государства мероприятий. В управленческом государстве власть деполитизируется, и превращается в институт менеджеров. Исчерпанность традиционного понимания политической власти приводит к тому, что постепенно утрачивает свою актуальность и значимость определение политики как «сферы деятельности, связанной с отношениями между классами, нациями и другими социальными группами, ядром которой является проблема завоевания, удержания и использования государственной власти» [7. С. 507].

Достижение предела радикализируется в положении представителей постмодернистской философии о «конце социального» и «конце политики» (Ж. Бодрийяр) и наступлении эпохи пост-политики (С. Жижек). «Конец политики», провоцирующий нерефлектируемое ощущение финальности и завершенности политического бытия, оборачивается стремлением возвратиться к «чистой» политике, которое преобразуется в проблему поиска ее новых дефиниций. В современной социальной философии концепт «политика», происходящий от древнегреческого слова «*πολιτικά*», которое является основанием понятий государственные и общественные дела (*τά τῆς πόλεως*), гражданство, право гражданства, управление государством, политику, государственное устройство, форму правления (*πολίτεια*), гражданина, и согражданина (*πολίτης*), политическое общество (*το ἐταίσιον*), вовлекается в круг дальнейших интерпретаций [2. С. 1022-1023]. В социальной философии возникает множество новых

VIII научно-практическая конференция с международным участием

концепций – архиполитика, параполитика (Ж. Рансьер), биополитика (М. Фуко), метаполитика (А. Бадью), трансполитика (Ж. Бодрийяр), ультраполитика (С. Жижек), которые не образуют концептуального единства, или целостного представления. Слово «политика» автономизируется в структурах социально-философской дискурсивности и начинает жить собственной жизнью в качестве языкового конструкта, демонстрирующего определенный способ философского мышления о политике.

Трансформация традиционных представлений политики открывает процесс префиксального осмысления реальности политики. Различные интерпретации концепта политики возникают в процессе словообразования через добавление языковых предлогов, или приставок – «био-», «архи-», «ультра-», «транс-», «пара-», «мета-», «пост-» и т.д. В словообразовании система префиксации понятия осуществляется путем добавления перед «корневым» термином «политика» новой приставки, или префикса, который добавляет слову новое значение. Смысл концепта политика начинает прочитываться через приставку, с которой начинается слово. Словообразующие префиксы не несут в себе идею радикального отвержения, или отрицания политики, но открывают возможность преодоления традиционного понимания. Однако в тенденции к префиксации, считает С. Зенкин, прослеживается воля к схематизации, упрощению, представлению о некоей завершенности и исчислимости, то есть, в конечном счете, о смерти [3. С. 139].

В отборе приставок исследователями как бы намеренно активизируется привилегированная семантика. В связи с этим из префиксов, которыми реально располагает язык, используются только те языковые приставки, которые способствуют расширению значения слова «политика». Синонимичные по форме приставки, имеющие общее значение «выхода за пределы», или преодоления, содержательно отличаются между собой. В семантическом отборе префиксов предпочтение отдается тем приставкам, которые имеют, во-первых, значение усиления, или проявление высшей степени признака предмета (архи-, ультра-), во-вторых, приставкам,

имеющим значение перехода и/или выхода за пределы сферы политики (транс-, мета-, пост-), в-третьих, приставкам, означающим отступление, или отклонение, от сферы политика (пара-), в-четвертых, приставкам, открывающим новую реальность (био-). Словообразовательные приставки, имеющие дополнительное указание на высшую степень (архи-, ультра-), выход в иную область (транс-, мета-, пост-), сами имеют широкое значение, через которое они расширяют связь со словом «политика». В частности, приставка «био-», имеющая конкретное значение, уменьшающее область трактовки слова «политика».

Общим в процессе словообразования является то, что он нарушает сложившуюся в языке философии традицию словоупотребления понятия «политика». «"Выход из", "выход за рамки", "преодоление", "трансцендентирование", *Aufhebung*, – пишет С. Н. Зенкин, – видимо, это и есть общая семантика префиксов "сверх-", "пост-", "нео-", "гипер-", "мета-" и других подобных приставок» [3. С. 141]. Множество концептов политики, свидетельствует о том, что политика является по своей сути омонимичным понятием с формальной структурой. Одинаковое по звучанию и написанию слово «политика» каждый раз начинает наполняться определенной конкретикой в процессе префиксации, в результате которого заново систематизируется предметная область концепта. В социально-философском дискурсе слово «политика» начинает каждый раз «прочитываться-заново» (термин Г.-Г. Гадамера). Философско-герменевтическая интерпретация концепта политика становится наиболее продуктивной процедурой, способствующей обнаружению новых смыслов концепта политика в пост-политическом устройстве мира. «Политика» становится словом, от которого как бы «отталкивается» рассуждение, и тем самым «вовлекается» в круг интерпретации. Такой круг интерпретации и составляет сущность «герменевтического круга понимания» (термин М. Хайдеггера).

Слово «политика» как бы тяготеет к «разбеганию» в двух направлениях одновременно. Омонимичное понятие «политика» в отношении к означаемому выступает как омофония (от греч. *homos* – одинаковый, сходный; *phonos* –

звук), то есть оказывается словом, сохраняющим одну и ту же фонетическую форму, но имеющим разные значения, а со стороны означаемого представляет собой амфиболию (от греч. *amphibolia* – двусмысленность), которая может порождать двусмысленные трактовки политики. Свойственная омонимии полисемия открывает возможность для дальнейших интерпретаций вновь возникших концептов. Герменевтика социально-философской дискурсивности, как способ набрасывания рассуждений, предъявляет движение философской мысли, где обнаруживаются разные способы осмысления реальности политики.

Социально философский дискурс в процессе словообразования расширяет значение слова «политика» настолько, что оно утрачивает терминологическую устойчивость. Расширение предметной области приводит к тому, что существительное политика замещается неопределенно-нейтральным прилагательным «политическое», которое постепенно вытесняет слово «политика». «Если политическое навязывало себя в качестве философского объекта мысли, – пишет Ж. Рансьер, – то это происходило, вероятно, потому, что это нейтральное прилагательное удобно обозначало разрыв с существительным политика в его обычном смысле борьбы партий за власть и осуществления этой власти. Разговор о политическом, а не о политике, означает, что мы говорим о принципах закона, власти и сообщества, а не о правительственной кухне» [5. С. 10]. Отказ от существительного политика означает, что социально-философский дискурс переходит от различного рода определений политики к вопросу – «что есть политическое?». Посредством неопределенно-нейтрального прилагательного «политический» социально-философский дискурс открывает движение в иные, неполитические сферы социального бытия – экономическую, государственную, правовую, информационную, научную, социальную, в пределах которых возникают новые дефиниции «политического». Префиксальное определение понятия «политика» через добавление приставок «архи-», «ультра-», «транс-», «мета-», «пара-», «био-» выводит за пределы предметного поля, где существование политики «исключается».

В условиях отсутствия политики способом организации и представления социального бытия оказывается полиция. В настоящее время актуализация концепта полиции объясняется исчерпанностью политических оснований социального бытия. В традиционной интерпретации полиция (*polizei*) понимается как особого рода технология управления обществом, сущность которой сводится к контролю и надзору за индивидами. «Общество и люди в качестве общественных существ, индивиды, сильные всеми их общественными отношениями, – пишет М. Фуко, – таков отныне истинный предмет полиции» [8. С. 374]. Полиция как технология постоянного, исчерпывающего надзора, способна все делать видимым. Дисциплинарная функция полиции заключается в том, что она является инструментом политического контроля над заговорами, оппозиционными движениями или бунтами. В полицейского режима контроля политическое действие классифицируется как вопрос правопорядка и затем подавляется. Надзор полиции должен быть как бы безликим взглядом, преобразующим общество в поле восприятия. Полиция формирует собственный режим представления общества, который противостоит политике.

В настоящее время такое понимание полиции выводится из греческого слова «*πολις*», которое становится основанием интерпретации полиции и/или «полисии» (*la police*) как представления общества в режиме «исключения» (Ж. Рансьер). В полицейском режиме представления общество представляется как сумма частей, то есть этот режим характеризует «отсутствие пустоты и дополнения». В данном случае «исключенные» не учитываются, то есть не имеют своей доли или (у)части в полицейской системе представлений. «Есть два основных способа символизировать сообщество, – пишет Ж. Рансьер, – один из них представляет его как сумму частей, другой определяет как деление целого. Один мыслит его как осуществление какого-то способа быть вместе, другой – как полемику по поводу общего. Я называю первый полицией, а второй – политикой» [4. С. 52]. Полицейская система репрезентации общества лишена возможности представлять «исключенных» социальных индивидов, которые оказываются

не-представимыми. «Исключенные» социальные индивиды оказываются «остатком» полицейской системы репрезентации, который не имеет символического уровня представления. Чем больше полиция включает в поле представления социального, тем больше социальное исключается из представления. Пределом социального «исключения» является индивид, который приобретает статус «homo sacer» (Дж. Агамбен).

Пост-политика оказывается точкой «поворота» от конструирования политики на основе принципа «включения» к политике, построенной на принципе «исключения». Здесь «пост» приобретает смысл «мета-», перехода из одного состояния в другое. Префикс «мета-» оказывается одним из наиболее продуктивным в процессе словообразования существительного «политика». В древнегреческом языке приставка «мета-» служила для образования слов означающих, во-первых, общность, соучастия, во-вторых, общение, в-третьих, промежуточность, положение между чем-либо, в-четвертых, следование, в-пятых, перемещение как направление по иному пути. В данном случае синонимами приставки «мета-» являются: «между-», «после-», «через-». Все многообразие значений языковой приставки «мета-» сводится к двум значениям – вслед, за, после, позади, а также – среди, вместе, в сопровождении. Первое значение «мета» – вслед, за, после, позади, передает ситуацию перехода, которая обозначается латинской приставкой «post». Однако движение «от чего-либо к чему-то другому» встречается в греческом слове «μεταβολή», обозначающему оборот, превращение. «То, что означало простое местоположение, – пишет М. Хайдеггер, – стала означать оборот, “обращение от одной вещи к другой”, отход от одного и переход к другому» [9. С. 144]. В этом случае значение «мета-» передается латинской приставкой «trans-». Такое отворачивание есть не только выход за пределы (post), но и обращение (trans) к чему-то другому.

Движение за пределы, обозначенное греческой приставкой «μετα», открывает мета-физический уровень политического бытия (М. Хайдеггер). Само понятие «метафизи-

ка», происходящее от греческого «μετα τα φυσικα», обозначает путь исследования, который выводит – «μετα» – проблематику «политического» за пределы сущего как такового, и встраивает ее в широкий контекст социальной онтологии. «Название метафизика послужило примером для образования аналогичных, столь же содержательно толкуемых выражений, – пишет М. Хайдеггер, – мета-логика, мета-геометрия <...> Барон К. фон Штайн назвал метаполитиками людей, строящих практическую политику на основании философской системы» [9. С. 144]. Иными словами, проблема метафизических оснований политического бытия непосредственно связана с философско-онтологическим уровнем рефлексии, возвращающей к основаниям политического бытия как системы знания. Политическое бытие существует как система знания, которая в самой себе имеет основание, из которого она должна быть развернута. «Поскольку каждая истинная система (например, система мироздания) должна иметь основу своего существования в самой себе, – пишет Ф. Шеллинг, – то и принцип системы знания, если таковая действительно существует, должен находиться внутри самого знания. Этот принцип может быть только единым» [11. С. 244].

В связи с этим особую актуальность для исследований политических оснований социального бытия приобретает концепция метаполитики, которая открывает метафизические основания политического бытия. В аспекте метафизики актуальным становится второе значение приставки «мета-», передающее ситуацию среди, вместе, в сопровождении. В соответствии с данной трактовкой приставки «мета-» открывает возможность перехода от «био-», «архи-», «ультра-», «транс-», «пара-» к метаполитической интерпретации, который осуществляется в ситуации «исключения». Здесь метаполитика утрачивает отсылку к мета-уровню научной рефлексии и философской критики идеологии. Современная система политического знания выстраивается на основе социального «исключения», то есть «остатка», который является для полицейского режима представления «из-быточным» элементом.

К сущности «исключения» относится то, что оно имеет а-политичную природу. В данном случае «а-» является отрицательным префиксом, образующим слово с отрицательным значением. Иными словами, отрицательная приставка «а-» обозначает отсутствие признака, свойства, выраженного основной частью слова. Префикс «а-» является продуктивным, то есть способным к созданию новых слов, в области образования прилагательных, и совершенно непродуктивный для образования существительных. Существование а-политичного «остатка», постулируемого в рамках био-политики, архи-политики, ультра-политики, транс-политики, пара-политики, свидетельствует о возможности построения новой концепции политики. Иными словами, в со-бытии предельности философская рефлексия возвращается к а-политичному «источку» политики. В буквальном или грамматическом отношении префикс «а-» имеет значение отрицания, то в смысловом отношении обозначает способность различения, то есть выступает как префикс «не-». «Если искать некий “архипрефикс”, который вобрал бы в себя общий конъюнктивный смысл всех остальных, то таковым окажется, вероятно, “не-“ – префикс отрицания (сам по себе он встречается весьма редко, по-русски главным образом в иноязычных формах: “анархизм”, “нонконформизм”)» [3. С. 141]. Поскольку различие между политическим и не-политическим обнаруживает себя через отрицательный префикс «не-», постольку различенное устанавливается только актом мышления. Сама точка различения предметной области оказывается имманентной точкой субъективности, задающей политику в качестве категории социальной онтологии.

Слово «категория» происходит из греческого языка, где оно оказывается производным от такого философского понятия как «κατηγορία», «κατηγορεῖν», которое сложено из «κατά» и «ἀγορεύειν» (М. Хайдеггер). В греческом языке «ката» имеет значение «брошенного на что-то взгляда», но взгляда, который бросается «сверху на что-то вниз». В свою очередь слово «ἀγορά» означает открытое выступление, извещающее, или открыто объявляющее, о чем-либо. Соответ-

ственно в греческой традиции слово «κατηγορεῖν» означает «сделать нечто общедоступным», открыто объявив о его существовании в реальности. В качестве основного значения слова «κατηγορεῖν» здесь слышится открывающее, обнаруживающее называние/именование реальности. Именно поэтому в философском понимании «κατηγορία» – это публичное обнаружение, или открывание, реальности, которое совершается через язык, называющий/именующий реальность того, что открывается этим словом. «κατηγορία соответственно, – пишет М. Хайдеггер, – называющее выявление вещи в том, что она есть, причем так, что через это называние как бы само сущее получает слово в том, что оно само есть, то есть выходит на свет и в открытость публичности» [10. С. 83]. Можно говорить о том, что бытие политики определяется в процессе названия/именования, имеющей языковой характер, и открывающей реальность того, что называется, или именуется, этим словом и/или именем.

Манифестируемое «имя» не отсылает ни к чему внешнему, но только к самому себе как самореферентному понятию, существующему в тождестве означающего и означаемого. «Имя», именующее/называющее «исключение», задает целостное представление, где целое всегда едино или единственно как понятие «вот-этой-политики», которое во французском языке обозначается термином (*politique-la*). «Имя» включает в порядок представления, то есть делает видимым и/или зримым то, что «исключается». Философский дискурс создает новую вариацию на тему политики через вариативность именования.

Поле бытия политики оказывается по-имено-ванным пространством категоризированной субъективности, в котором предельно развернутое в понятиях «имя» представляется концептом (от лат. *concept* – понятие, идея, общее представление). В поле бытия политики множество «имен» образуют единое концептуальное поле, в котором политика представляется под разными «именами», но в каждом из «имен» она оказывается самотождественным понятием «вот-этой-политики», отсылающим к «месту» и времени ее произведе-

VIII научно-практическая конференция с международным участием

ния. Здесь каждое «имя» существует отдельно, то есть то, что называется, именуется одним «именем» и не может быть разделено с тем, что называет другое «имя». «Политика существует только во множественном числе – как политики, – пишет А. Бадью, – причем не сводимые друг к другу и не образующие однородной истории» [1. С. 115]. В концептуальном поле все множество понятийного определения «вот-этой-политики» (*politique-la*) выстраивается только тогда, когда есть предположение о том, что «политика вообще» (*la politique*) существует. В концептуальном поле политики вопрос «политика есть?» и/или «политика существует?» базируется на изначальном предположении о существовании политики как таковой, или «политики вообще», которое содержит в себе первичную утвержденность, как некое интуитивное знание о том, что «политика есть» и/или «политика существует».

Это значит, что «политика» представляется в качестве предельно общего/универсального понятия, задающего систему общего представления реальности «политики вообще», или политики как таковой, которая во французском языке обозначается термином «*la politique*». Общее/универсальное понятие «политики вообще» начинает определяться в каждом конкретном случае, то есть оно существует в пределах некоего множества конкретных определений. В данном случае «политика вообще» (*la politique*), как предельно универсальное/родовое понятие, существует в пределах некоего множества определений, где оно оказывается «пустым» местом, структурирующим концептуальное поле социально-философского дискурса о политике.

Список литературы

1. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / А. Бадью; пер. с франц. Б. Скуратова, К. Голубович. М.: Логос, 2005. 240 с.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. [Текст] / А. Д. Вейсман. СПб.: 1899. 1370 с.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

3. Зенкин С. Н. Культурология префиксов [Текст] // Зенкин С. Н. Работы о теории: Статьи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 137- 147.
4. Олескин А. В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии. Философские, политологические и практические аспекты. М.: Институт философии РАН, 2001. 423 с.
5. Рансьер Ж. До и после 11 сентября: разрыв в символическом строе?; пер. с франц. В. Лапицкого // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. С. 47-57.
6. Рансьер Ж. На краю политического; пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Параксис, 2006. 240 с.
7. Рансьер, Ж. Несогласие: Политика и философия; пер. с франц. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2013. 192 с.
8. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. 840 с.
9. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1; пер. с франц. С. Ч. Офертаса, под общей ред. Б. М. Скуратова, В. П. Визгина. Москва: Праксис, 2002. 384 с.
10. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики; пер. с нем. В. В. Бибикина, А. В. Ахутина // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116-157.
11. Хайдеггер М. Европейский нигилизм; пер. с нем. В. В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., перев. вст. стат., коммент. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. С. 63-176.
12. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Сочинения в 2 т. Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1989. С. 227-489.

METAPHYSICAL BASES OF POLITICAL EXISTENCE

Solovei I. V., candidate of philosophy, associate professor the Department of History, Theory and Practice of Social Communications, Candidate of philosophical sciences, Associate Professor The Udmurt State University, Russia; Izhevsk, e-mail: soloveyiv1@mail.ru

VII научно-практическая конференция с международным участием

Abstract: The article examines the concept of the existence of the policy in the field of modern philosophical discursivity. Argued position that "politics" is defined as the homonymous concept of a formal structure, which is filled with concrete in a certain prefixes. Revealed the transition point to the construction of systems of political knowledge, built on the principle of social "exclusion". It is shown that the productivity of the concept of meta-politics, opening the metaphysical foundation of political life.

Keywords: socio-philosophical discourse, concept, metapolitical, social "exclusion", the police, metaphysics, social ontology.

**ЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДЕЛЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВОПРОСА
О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЯЗЫКА
В ОНТО-ЛИНГВИСТИКЕ Л. С. ЛИПАВСКОГО**

УДК 81'0:1(045)

Шадрин Алексей Анатольевич

кандидат философских наук, доцент

доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин

ФБГОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: shadrin1971@gmail.com

В статье рассматриваются логические пределы интерпретации вопроса о происхождении языка. Их обнаружению способствует экспликация онто-лингвистического концепта «Теории слов» Л.С. Липавского, а также обращение к классической философской системе Ф. Шеллинга и филологической герменевтике Ф. Шлейермахера.

Ключевые слова: язык, тождество, смысл, значение, концепт, шифр, открытый текст, трансценденция и имманенция, онтическое и онтологическое, геометрия охватываний.

В единственном примечании на полях «Философии искусства» Ф. Шеллинг утверждает: «Вообще язык = художественному инстинкту человека; и, подобно тому как нравственное есть учитель для инстинкта, точно так же оно есть учитель и для языка. Оба утверждения — как то, будто [язык возник] путем изобретения человека, через свободу, так и то, будто [он возник] путем божественных наставлений, — ложны» [7. С. 189]. Таким образом, философ задает/обозначает логические пределы интерпретации вопроса о происхождении языка, отсекая/исключая «антропологическую» и «теологическую» возможности истолкования глоттогенеза в ряду составляющих концепта «thesei» (θέσει). Антропологическая

VIII научно-практическая конференция с международным участием

возможность реализуется при создании искусственных языков, так или иначе претендующих на универсальность (например, языки логики и математики или — в широком смысле — язык науки), теологическая — в представлении некоего совершенного языка и его предполагаемых отголосков в древних языках тех или иных этносов. То есть если универсальный язык всегда принадлежит «недалекому» либо «отдаленному» будущему времени, то совершенный — безвозвратному утраченному прошедшему. Существенное различие между понятиями совершенного и универсального языка проводится У. Эко: «Недостаточно четко различаются совершенный язык и язык универсальный. Одно дело — искать язык, способный отразить исконную природу вещей, и совсем другое — язык, на котором все могут и должны говорить. Не исключено, что совершенный язык может быть доступен лишь немногим, а язык, приспособленный для всеобщего употребления, окажется несовершенным» [9. С. 80].

Но исключению подлежат и две оставшиеся возможности — «этнологическая» и «натуралистская». Первая по причине того, что любая сложившаяся этническая общность сама является продуктом языкового единства (истории его непрерывного системного — по Липавскому, стадийного — развития) и (ре)конструируется (распознается) на определяющем её языковом уровне. Вторая — поскольку язык природы (растительных, насекомых и животных видов), будучи способом передачи информации о мире, «генетически» заложенным в каждый сформировавшийся биологический вид, подчинен принципу необходимости и не предполагает какого-либо перехода — «качественного скачка» — на трансцендентный ему уровень мышления человеческого языка. Если он и способен к изменению, то лишь по причине каких-либо трансформаций в природном окружении, т.е. под влиянием внешних факторов: изменятся среда обитания — происходят (возможно будут происходить) изменения и в сигнальных системах биологических видов.

Человеческий язык не мог возникнуть одномоментно, но не мог он и «развиться» до состояния человеческого языка эволюционно, — гегелевская категория становления показа-

тельна здесь в том смысле, что предельно отчетливо демонстрирует невозможность перехода от не-существования к бытию того, что всегда уже осуществляется, разворачивается, или, по М. Хайдеггеру, присутствует, пребывая при собственной сути. В переписке с К. Ясперсом Хайдеггер (проводивший в 1925 г. семинары по Гегелю и Канту) замечает:

«Из становления я «понимаю», что в нем в снятом виде заключены бытие и ничто. Их можно формально найти в становлении, но это вовсе не означает обратного: что бытие и ничто конституируют становление. Мне кажется, Аристотель еще в противовес Платону совершенно справедливо утверждал, что *из ετεροτης, ου ω μη ου*; еще не дано и не понято никакое движение. Дальше двинуться не могу, «дыра», которая имеется здесь в диалектическом движении, наиболее фундаментальна, ведь она доказывает мне, что Гегель с самого начала категориально не совладал с жизнью—существованием—процессом и тому подобным» [4. С. 110].

Тем самым «шифры трансценденции» («теологическая» и «натуралистская» возможности) и «шифры имманенции» («антропологическая» и «этнологическая» возможности) образуют четверицу, в которой язык помечает собственные непреодолимые пределы, но также и пределы разума (*ratio*), ограничивая его символическое пространство топосами ноля и бесконечности. — Автономный грамматический строй языка должен включаться в работу весь целиком, производя и воспроизводя собственные структуры совместно с принадлежащими им значениями и/или смыслами. По утверждению Ф. Шлейермахера, «язык есть нечто бесконечное, ибо всякий элемент в нем особым образом определяем посредством прочих» [8. С. 48]. Иначе, язык всегда уже должен существовать в автономном – бесконечно продуктивном – подвижном тождестве материального (реального) и идеального начал, хотя материальность языка (материальность звука и знака) не связана с его «природностью» (*physei*), а идеальное имманентное языку смысловое начало — с принципом *ratio* (*thesei*).

В концепте «Теории слов» Л.С. Липавского вопрос о происхождении языка тождествен понятию нулевого вектора

VIII научно-практическая конференция с международным участием

в математике, «точки приложения» которого распознаются в четырех названных нереализуемых возможностях: «теологической» (вечность), «натуралистской» (бесконечность), «антропологической» (конечность) и «этнологической» (время). Но несмотря на то, что начало нулевого вектора совпадает с его концом, а координаты равны нулю, сам вопрос о происхождении языка, возвращение к нему позволяет выстроить оригинальный философский — онто-лингвистический — концепт, рефлексивное прочтение которого неотделимо от необходимости его интерпретации. Если понятие шифра и применимо к языку в целом, то лишь в его исходном — первоначальном — значении: французское *chiffre* («цифра») этимологически восходит к арабскому *صفر*, *sifr* — «ноль». В терминах криптографии это означает, что язык в его устройстве может и должен пониматься как открытый текст (англ. *plain text*), приглашающий к собственной концептуализации, а в вопросе о происхождении языка — настаивающий на ней. Ключами к прочтению языка, как открытого текста, в «Теории слов» служат ее концептуальные составляющие: симметричная таблица исходных элементов, вращение и кристаллизация, сохранение весового соотношения, треугольник исходного смысла, расщепление значения при вращении, вероятность слова [3. С. 286-287].

Согласно Ф. Шлейермахеру, «грамматически полным пониманием языка было бы лишь понимание его средоточия» [8. С. 160]. По мысли Липавского, энергетическим и/или смысловым средоточием языка — ключом к его семантическому многообразию — выступает треугольник исходных значений: тянуть(ся), стремить(ся), хватать(ся). Они вписаны в круг общей площади языковых значений как смыслонаправления, символизирующие разрабатываемую Липавским геометрию охватываний, в которой язык предстает ее исходной (центральной) и конечной (окружность) точкой: слова «происходят исключительно из охватываний» [2.С.109]. В трактате «О мировой душе» Ф. Шеллинг согласует понятия центра и окружности в тождестве идеального и реального начал: «Центр есть весь круг, созерцаемый в его идеальности или утверждении, окружность есть весь круг,

созерцаемый в его реальности» [Цит. по: [7. С. 473]]. Иначе, в терминологии Ф. Шеллинга, энергетический первоисточник языка сравним с понятием абсолютного, о котором философ пишет в лемме к одному из параграфов (§ 70) «Философии искусства»: «Абсолютное объективируется в явлении через три единства, поскольку последние берутся не в своей абсолютности, но в своем относительном различии как потенции и тем самым становятся символом идеи» [Там же. С. 183]. Выделяемые Липавским исходные значения потенциально присущи каждому родовому элементу (начальному согласному, или «семени слова»), поэтому смысловая симметрия, а priori присутствовавшая в исходных словах, а posteriori — при (или в) их вращении — должна была нарушаться, причем «нарушение» первоначального параллелизма не означало и не несло в себе никакой негативности. — Напротив, таким образом воплощался принцип избыточности, характеризующий язык в его актуальном и/или действительном всеохватывающем со-осуществлении с миром и человеком.

Если сигнальные системы биологических видов подчинены принципу необходимости и возможные изменения в них могут быть обусловлены (стимулированы) лишь какими-либо существенными переменами, происходящими в естественной для живых существ среде обитания, то человеческий язык производит свою собственную (со-бытийную) реальность, в которой мир (ontos) и человек (gnosis) встречаются и узнают/различают друг друга. — С перевоплощением значений — из одной проекции в другую — «перевоплощаться приходится самому миру» [3. С. 265]. — «В начале истории значений, истории языка мир стремится быть понятным наподобие и по образу дыхания. Что это значит? Это значит, он расчленяется на зыбкие беспредметные среды — стихии» [Там же. С. 266]. В трактате «О состояниях жизни» Я.С. Друскин пишет: «Закон дыхания — уничтожение предметности. Знание дыхания — число. Чувство дыхания — мгновение. Мудрость дыхания — задержка. Счастье дыхания — смерть» [1.С. 621]. Дыхание, называемое Друскиным «естественным маятником», измеряющим течение времени в периодичности вдоха и выдоха, наполняет человека жизнью

и в триаде тела, души и духа пронизывает ее онтико-онтологическое (триадическое) единство. Поэтому дыхание не наделяется Липавским статусом проекции, но задается в качестве исходного пункта, или точки касания онтического и онтологического начал, поскольку оно есть условие возможности звука, издаваемого голосом, и языка как подачи голоса. Сам человек, подающий голос, тождествен дыханию, или выдоху, преодолевающему сопротивление. Голос же раскрывается в трех рядах признаков, «из которых каждый может стать значением, да еще в различных проекциях различным» [З. С. 270]. Трем рядам признаков голоса соответствуют три «пучка значений», имеющих свои центры; при вращении слов «пучки» разрываются, расщепляя общие значения на несколько (неопределенное множество) частных. Из этих центров исходные значения расходятся и по ним же восстанавливаются (ре-конструируются), образуя в геометрии охватываний фигуры треугольника и круга.

По Анаксимену, наследующему древнее мифологическое представление о «воздухообразности» души, первоначально мира есть «дыхание» (pneuma), которое наделяет живые и мыслящие тела способностью к существованию. — «Подобно тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир» [Цит. по: [5]]. В «дышащем» говорении тел и самого языка представление о нем антропоморфизируется: «Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме — душу, в семантике — дух языка. Мы обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как *animal rationale*, т.е. как единство тела-души-духа» [6.С.203]. В герменевтике концепта «Теории слов» мыслимым и мыслящим оказывается тело самого языка: если тело человека дышит в чередовании вдоха и выдоха, то тело языка — энергия его дыхания — производится и/или мыслится «на выдохе». Материю («твердое тело») языка образуют согласные, чередование/вращение согласных и гласных позволяет расслышать его «мелодию и ритм» (и тем самым «почувствовать» его «душу»), треугольник исходных значений предъясняет смысловое единство языка («передает», «претворяет»

его «дух»), но также онтико-онтологическую сопричастность и/или взаимоотноимость мира и человека.

Выстраивая концепт теории слов применительно к языку определенной — сформировавшейся — этической общности, т.е. применительно к русскому языку («l-строчное», — по первой согласной фонеме лат. *lingua* — язык), Липавский одновременно, или параллельно, (ре)конструирует онтолингвистическую модель происхождения человеческого языка в целом («L-прописное»). Обращаясь к проблеме существования праязыка, философ решает — «снимает» — ее концептуально: «Языковеды-индоевропейцы уподобляют развитие языка ветвлению дерева: основной ствол, праязык, дает начало нескольким языкам, которые, в свою очередь, ветвятся вновь и вновь. Яфетисты, наоборот, сравнивают язык как бы с перевернутым деревом: разные языки перекрещиваются, смешиваются, стремятся стать единым языком. И то и другое, конечно, верно при различных исторических обстоятельствах: разделяются люди, разделяется и язык на несколько диалектов, превращающихся со временем в разные языки; объединяются люди, объединяются и диалекты в единый язык, разные языки в общий. Вопрос же о том, был ли один первоначальный язык, давший начало остальным, или было их много, существенного значения не имеет. Ибо если их было и много, возникли-то они по одним и тем же законам первоначальной речи и, следовательно, они были в главных чертах тождественны. Вопрос, был ли один или много праязыков, так же не важен, как тот, возникла ли система чисел, счета в одном каком-нибудь пункте или сразу во многих. Взаимоотношение между существующими ныне языками и праязыками нагляднее всего представляет такая схема: множество разных треугольников вычерчено на одном и том же основании; площадь и фигура треугольника будут представлять какой-либо современный язык, основание — праязык. Понятно, что для нахождения праязыка не нужно совсем выходить за пределы изучаемого треугольника, переходить в другой или сравнивать его с другими; надо только проникнуть в самую его глубину, дойти до фундамента, до основания» [3. С. 299-300].

VIII научно-практическая конференция с международным участием

В схеме, предлагаемой Липавским, неопределенное множество треугольников вычерчено в косоугольной системе координат, где оси X и Y пересекаются не под прямым углом и координатный угол (φ) не-равен математической константе (π), поделенной надвое ($\varphi \neq \pi/2$). Иначе человеческие языки не различались бы столь существенно: аналитические языки в лингвистике не противопоставлялись бы синтетическим (и полисинтетическим), агглютинативный строй не противопоставлялся бы флективному и т.д. Если, согласно концепту Липавского, «формообразование слов имеет такие же точные законы, как формообразование кристаллов», то онтически языки также сравнимы с кристаллами. Все вместе они образуют своего рода «минеральный агрегат» — друзу (горный хрусталь), т.е. группу произвольно сросшихся между собой кристаллов («индивидов»), выросших на общем основании ($L \equiv 1(n)$). Идеальный кристалл, являясь математическим объектом, полностью симметричен и имеет — должен иметь — ровные гладкие грани, реальный же — всегда не лишен различных поверхностных искажений и неровностей, возникающих вследствие специфики условий роста, неоднородности питающей среды, каких-либо повреждений и деформаций. Но несмотря на неидеальную кристаллографию, реальный кристалл сохраняет свое главное свойство — закономерное положение атомов в кристаллической решетке. В концепте «Теории слов» такой «кристаллической решеткой» предстает симметричная таблица исходных элементов, — согласных, обозначающих родовой элемент, или «семя слова», которое оно наследует из поколения в поколение в различных реализовавшихся и вероятностных вариантах вращения и кристаллизации.

Поскольку вопрос о происхождении языка граничит с вопросом о генезисе человека, определенной этнической общности и/или общества в целом в их онтоко-онтологической принадлежности к миру, постольку на него, в терминологии Ж. Лакана, невозможно ответить, оставаясь в пределах опрашиваемого, но также невозможно и уклониться от этого вопроса, избежать встречи с ним. Тот, кто пытается решить проблему глоттогенеза, застаёт себя на границе меж-

ду невозможностью и необходимостью. «Теория слов» отвечает на вопрос о происхождении языка безотносительно ко времени и месту этого всегда уже произошедшего и одновременно сбывающегося события, а также безотносительно к внешним порядкам причинности (природному либо Божественному началу), но концептуально. Язык, настаивающий на собственной концептуализации в этом вопро-се, не позволяет мышлению объективировать, концептуализировать себя целиком, но — как открытый текст — приглашает мышление пройти, проложить, и/или «пробежать» определенный путь, начало и конец которого совпадают и различаются в тождестве ноля и бесконечности, а смысловая направленность распознается дискурсивно — по ходу набрасывания/развертывания рассуждений.

Список литературы

1. Друскин Я. С. О состояниях жизни // «...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. 618-622.
2. Липавский Л. С. Последовательности // «...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. 106-109.
3. 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.
4. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920-1963 / Перевод с нем. И. Михайлова под редакцией Н. Федоровой. М.: Ad marginem, 2001.
5. Рассел Б. История западной философии. Электронный ресурс. URL: <http://klikovo.ru/books/44061/44065.html>
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.
7. Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Изд-во «Мысль», 1966.
8. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: «Европейский Дом», 2004.
9. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: «Александрия», 2009.

**THE LOGICAL LIMITS OF INTERPRETING THE PROBLEM
OF LANGUAGE ORIGIN IN ONTO-LINGUISTICS BY L. LIPAVSKY.**

Shadrin A.A., candidate of philosophy, associate professor, Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: shadrin1971@gmail.com

Abstract: the article considers the logical limits of the interpretation of the language origin problem. The explication of the onto-linguistic concept of L. Lipavsky's «Theory of Words» as well as the appeal to F. Schelling's classical philosophy and F. Schleiermacher's philological hermeneutics contribute to their detection.

Keywords: language, identity, meaning, value, concept, cipher, plaintext, transcendence and immanence, ontical and ontological, the geometry of embraces.

СОВРЕМЕННОЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ

УДК 316.73

Шакирова Елена Юрьевна

кандидат философских наук, доцент, профессор
кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин
Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил
«Военно-воздушной академии имени проф. Н.Е.Жуковского
и Ю.А.Гагарина» (филиал в г.Сызрань)
Россия, г. Сызрань
E-mail: 5526reu@mail.ru

В статье рассматривается строение современного социокультурного пространства сквозь призму ценностного подхода. Постулируется, что аксиологическая сфера современности приобретает характеристики ризомы: ценности иных социумов, культурные ассимиляции, вкрапления и заимствования, глобализация, распыление традиционных ценностей, быстрый научно-технический прогресс все больше и больше способствуют развитию новых аксиолиний-направлений. Социокультурное пространство современного социума наполнено такими процессами, как социальная диверсификация, дифференциация, мультипликация смыслов и значений, его отличает нелинейность, многоуровневность и разноплановость развития.

Ключевые слова: современность, ценности, социокультурное пространство, ризома, техногенность.

Ценности есть показатели развития общества. Как правило, ценности консервативны, но, если изменениям подвергается ценностная сфера, можно с полной уверенностью утверждать, что и само общество, и социокультурное пространство, в котором оно бытийствует, претерпевают серьезные трансформации. Современность экспонирует существен-

ные сдвиги в ценностных основаниях социокультурности. Нужно отметить, что современность выступает в качестве особого предмета исследования со стороны гуманитариев, так как показывает качественно новые феномены относительно предыдущих эпох, среди которых — повышение личностного фактора, что требует переосмысления внутренних и внешних ориентиров развития индивида, его отношения к окружающей действительности, к социуму. Так, ценности являются не только основанием деятельности индивида, но и фактором, позволяющим измерить ход развития социального бытия и направление изменений, происходящих в социокультурном пространстве. Современная социокультурность текуща, парадоксальна, что выражается в многоуровневости и разноплановости самого социокультурного пространства. Развитие его представляет изменение состояний при условии сохранения некоего исходного состояния, исходных данных, что инициирует появление новых состояний. Под влиянием таких процессов как глобализация и нарастание сетевых взаимодействий строение пространства изменяется. Размытость границ, неопределенность, переходность позиций, смена значений аксиологических знаков, трансформация сущностных характеристик — таково социокультурное пространство современности.

Специфика социокультурного пространства может быть выражена в следующем: социокультурное пространство — это конструированное пространство смысла, в котором отражена культурная специфика социальной организации изучаемого социума, и в котором можно выделить несколько уровней (поток), пересекающихся друг с другом, которые образованы коммуникативными связями между элементами социокультурного пространства, а так же ценностными векторами — осями его формирования. Социокультурное пространство — это, прежде всего, смысловое пространство, «существующее по законам культуры и истории, которое не только удерживает различия, но и раздвигает простор для возникновения нового; это динамическое образование, создающее событийные структуры бытия» [1. С. 36]. Это ре-

зультат постоянного становления совместной жизни людей, разворачивание их деятельности в смысловом контексте.

В своих работах я неоднократно отмечала, что современное социокультурное пространство организовано на фундаменте ризомной ценностной сферы [2, 3, 4]. Аксиоризома содержит многочисленные ответвления, эти ценностные образования связаны с различными сферами общественной жизни (религия, мораль, политика, экономика, искусство и т.д.), они детерминированы не только внутренними причинами (взаимодействия между собой, например), но и их внешними контактами с другими средами, с другими социокультурными пространствами по принципу «вызов-ответ», в результате чего формируются дополнительные ответвления, разрывающие ризому и порождающие новые направления роста. Ценности иных социумов, культурные ассимиляции, вкрапления и заимствования, глобализация, распыление традиционных ценностей, быстрый научно-технический прогресс все больше и больше способствуют развитию новых аксиолиний-направлений, при этом аксиологический «клубень», определяющий содержание данного направления, выступает в качестве детерминанта социальных связей и отношений, на основе которых функционируют те или иные социальные группы.

Социокультурное пространство, имеющее в качестве основания аксиоризому, не может быть четко структурированным, оно «разрывается» в местах надлома ценностной ризомы, таким образом формируются разные уровни социокультурности. Феномен ризомы воплощает *динамику, мобильность* современной аксиореальности, но это не прогрессивная и не регрессивная динамика, а в большей степени горизонтально-вертикальное «растекание»/«распространение»: «Речь идет о модели, которая не перестает себя воздвигать и разрушать и о процессе, который не перерастает длиться, прерываться и возобновляться», — отмечают Ж. Делез и Ф. Гваттари [5. С. 17]. Аксиоризома может быть представлена как аксиологическая реальность в ее непрерывном становлении и изменении. Ризома всегда находится в настоящем, будущее ее неопределенно и размыто.

Социальные трансформации в современном мире позволяют говорить о формировании принципиально нового типа социокультурного пространства, которое базируется не столько на привязке к социальным субъектам и культурным границам и аксиологическим точкам, а в большей степени на информационных потоках, лишенных какого-либо единого ценностного основания (благодаря ризомоморфности аксиосферы), что приводит к исчезновению границ между различными социокультурными пространствами. Информационные потоки, выступающие как коммуникационные связи, образуют сети, которые пронизывая пространство во всех направлениях, формируют иную реальность, параллельную действительной. Благодаря сетевым отношениям пространство виртуализируется, здесь радикально умножается количество возможностей, направлений и форм социальных действий, и в то же время происходит увеличение всякого рода зависимостей.

«Основой архитектоники пространства... выступает различие позиций. Пространство всегда соотносит нечто как различное» [6. С. 23-24], как «мое» не «мое», роль дифференциаторов, на наш взгляд, в этом случае выполняют ценности и связанные с ними социокультурные элементы. В социокультурном пространстве, наполненном разнообразными объектами, различие — необходимый атрибут сосуществования и взаимодействия объектов и отделения «своего» и «чужого». «Там, где проводится, устанавливается различие, там структурируется пространство смысла» [Там же. С. 23].

Социокультурное пространство современного социума наполнено такими процессами, как социальная диверсификация, дифференциация, мультипликация смыслов и значений, поэтому раскрытию сути социокультурного пространства могут способствовать следующие положения: во-первых, социокультурное пространство необходимо рассматривать не как пространство устойчивого смысла, а как место множества смыслов или как место пересечения множества смыслов, смысловых полей. Во-вторых, социокультурное пространство следует понимать как акт и результат, акт взаимодействия различных дискурсов, акт совмест-

ного творчества социальных акторов. И, в-третьих, следует учитывать динамический характер социокультурного пространства, что подразумевает его перманентную трансформацию. Исходя из этого, полагаем, что социокультурное пространство обладает таким свойством, как относительность — то есть под воздействием определенных причин оно может расширяться или сужаться. Как правило, расширение социокультурного пространства происходит как результат естественного взаимодействия с другими культурами по принципу «вызов-ответ», что ведет к появлению его новых элементов, а в аксиологической сфере происходит развитие линий-инноваций. Сужение социокультурного пространства имеет место там, где наблюдается агрессия со стороны других социокультурных миров. В этом случае «срабатывают» защитные социокультурные механизмы, повышается закрытость пространства. Социокультурное пространство современного общества характеризуется размытостью границ, неопределенностью, переходностью позиций и трансформацией сущностных качеств, что обусловлено ризомоморфностью аксиосферы — основы социокультурного пространства. Социокультурность не представляет нечто прочное и самодостаточное: скорее это текучий, непрерывно формирующийся и постоянно разворачивающийся процесс создания смыслов и мультипликации значений. Социокультурная реальность становится невероятно разветвленной, многомерной, податливой и безграничной, ее характерными чертами выступают случайность и прерывность.

Существенной чертой современной социокультурности является ее зависимость от внедрения новых технологий и их продукции. Развитие человека и общества настолько зависит от развития техники, что стимулирует появление новых, не существовавших ранее, модусов бытия. Не случайно, в литературе все чаще можно встретить такие понятия, как техногенный человек, техногенное общество, техногенная культура. «Техногенная модальность современного человека занимает все большее место в структуре его бытия. Он все чаще проявляет себя в социокультурном пространстве как существо, типологическим признаком которого является постоян-

ное оперирование техническими средствами» [7. С. 53]. Однако, техногенная культура, создавая более комфортные условия существования человека, закрепляет в аксиологической ризоме ценностные векторы-направления гедонизма, индивидуализма, потребления. В.С. Степин пишет о том, что именно аксиодинамика задает культурный темпоритм техногенного общества. Он выделяет шесть ценностей, определяющих переход на новый этап развития: «1) новое отношение человека к миру природы и обществу; 2) изменение роли традиций и инноваций; 3) связь преобразовательной активности человека с наукой и научной рациональностью; 4) доминирование отношение вещной зависимости в сравнении с личной зависимостью, характерной для традиционных обществ; 5) идеал творческой, суверенной, автономной личности; 6) научная рациональность и научно-технический взгляд на мир» [8.С.28].

Технологизация оказывает существенное влияние на деформацию глубинных слоев культуры, изменяя и восприятие культуры. У современного человека возникает образ культуры как информационного пространства, как техносферы. Значимое место, если не ведущее, в процессе социализации, в настоящее время занимает Интернет и социальные сети. Они формируют мировоззрение подрастающего поколения, те ценности, которыми они руководствуются, установки и стереотипы поведения. С. А. Храпов полагает, что все эти процессы — естественны: «Технологизация культуры, становление техногенного общества, формирование нового антропологического типа — человек техногенный — это объективные процессы, следствие культурно-цивилизационного развития человечества» [7. С. 58]. Итак, социокультурное пространство все более заполняется техникой. Процесс технологизации человека выражается во все более возрастающей зависимости человека от технических средств, которые превращаются фактически в атрибуты его бытия. Постгуманистический идеал современности предполагает техноантропоцентризм с доминированием технической среды, что коренным образом отличается от классического гуманизма с его теоантропоцентризмом.

Все перечисленное позволяет говорить о том, что ценностная сфера современности теряет свою целостность, разрывая социокультурность на некие мозаично соединенные фрагменты. Постгуманизм совершил переворот в аксиологической области. При этом ценности современности не столь консервативны, как ценности предыдущих эпох. Динамичность изменения ценностей обусловлена противоречивыми процессами социокультурного развития, сложностью социокультурной организации, неопределенностью настоящего и, как следствие — будущего, а также изменением роли человека в современном обществе. Современные исследователи пишут о проблеме деантропологизации человека, например, С.А. Смирнов утверждает, что «мы должны говорить уже не о человеке, а о неких гуманоидах, разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек — лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек — вид исчезающий» [9. С. 87] Конечно, эта точка зрения, с одной стороны, может быть названа максималистской, но, с другой стороны, подчеркивает необратимые трансформации современности. Я в большей степени поддерживаю позицию наличия глубоких ценностных, мировоззренческих изменений в рамках современности, чем позицию деантропологизации. Человек — открытая возможность; он постоянно находится в поиске нового. Перманентно расширяя социокультурные горизонты своего бытия, человек старается нивелировать свою незавершенность, достичь своей жизненной полноты. Но результат не всегда позитивен. Стремление уйти от фрагментарности бытия к его полноте привело человека современности к кардинальной деформации аксиологического фундамента. Безжалостность, нигилизм укореняются в природе человека и уже не вызывают отторжения и осуждения у большинства. Зазеркалье (термин Е.Л. Яковлевой) [10] побеждает и навязывает свою парадигму бытия и ценностные основания. Аномия принимает черты постоянства и становится нормой. Игровое начало превалирует, абсурдность главенствует. По мнению Л.В. Бaeвой, «человек постнеклассической эпохи оказался отпущен на свободу в социально-политическом и моральном плане, но чрезвычайно зависим в

VII научно-практическая конференция с международным участием

экономической и информационной сфере. Им движут, прежде всего, стремления к чувственным удовольствиям, потреблению и прибыли, которые никогда не могут быть удовлетворены» [11. С. 166]. При этом, молодежь – это так называемая группа риска, которая наиболее остро реагирует на любые изменения, происходящие в аксиологической сфере – не только переживает кризис ценностей, но и изначально впитывает наиболее примитивные их них [Там же. С. 167].

Особенностью современности является умножение реальности – появление виртуальной реальности со своей ценностной сферой, со своими правилами и нормами. При этом скорость временных изменений постоянно изменяется и, как правило, в сторону увеличения. Социокультурность распадается; социальность, виртуализируясь, активно проявляется в виртуальной сфере, где активность граждан повышается.

Так имеет ли место кризис ценностей и кризис современности?.. Есть ли выход из данного кризиса, если мы констатируем его наличие?.. Можно ли говорить о деаксиологизации современности?.. Вопросы, на которые невозможно дать короткий и однозначный ответ. Вопросы, которые вызывают множество дополнительных вопросов. Современность открыта, неоднозначна, подвижна и динамична. Она ускоряется, меняя облик человека и его ценностный мир. Но ценности были, есть и будут, однако значимость их и место в социокультурном пространстве без сомнения изменяются с течением времени.

Список литературы

1. Костина О.В. Пространство как несущее основание коммуникации // Человек. История. Культура: Исторический и философский альманах. Саратов: Поволжская академия государственной службы им. П.А. Столыпина, 2004. № 3. С. 35-40.
2. Шакирова Е.Ю. Социокультурное пространство современности: социально-философский анализ. Саратов: КУБиК, 2014. 218 с.
3. Шакирова Е. Ю. Социокультурное пространство: основания онтологического анализа // Вестник СамГУ. № 1. 2014. С. 15-19.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

4. Шакирова Е.Ю. Ценностная ризома современного социокультурного пространства // Система ценностей современного общества: Сб. материалов XXXI Международной научно-практической конференции. Новосибирск: Изд-во ЦРНС, 2013. С. 112-118.
 5. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. М.: АСТ, 2010. 895 с.
 6. Общество: пространство, риски, ценности / В.Б. Устьянцев, И.А. Гобозов, К.С. Пигров [и др.]; под ред. д-ра филос. наук проф. А.Н. Чумакова. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2012. 289 с.
 7. Храпов С.А. Техногенные метаморфозы общественного сознания: содержательный уровень // Гуманитарные исследования. 2011. № 4(40). С. 52-59.
 8. Цит. по: Колпаков В.А. Общество знания. Опыт философско-методологического анализа // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 26-38.
 9. Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. 2003. № 5. С. 86-95.
 10. Яковлева Е.Л. Зазеркалье (пост)современности // Человек. 2013. № 6. С. 96-107.
- Баева Л.В. Философия молодежных движений: от пацифизма до экстримизма. Астрахань: Изд-во Астраханского ун-та, 2012. 233 с.

MODERN SOCIOCULTURAL SPACE: THE AXIOLOGICAL APPROACH TO THE ANALYSIS

Elena Y. S., Candidate of Sciences (Philosophy), Professor of the Humanitarian and Socio-Economic Disciplines Chair of the Military Educational-Research Centre of Air Force "Air Force Academy named after Professor N.E. Zhukovsky and Yu.A. Gagarin" (branch in Syzran), e-mail: 5526reu@mail.ru

Abstract: The article discusses the structure of modern socio-cultural space through the prism of value approach. It is postulated that the axiological sphere of modernity acquires the characteristics of a rhizome: values of other societies, cultural assimilation, blotches and borrowing, globalization, sputtering traditional values, rapid scientific and technological progress more and more to promote new axioline areas. Socio-cultural space of modern society is filled with such processes as social diversification, differentiation, multiplication meanings and values, it is

VII научно-практическая конференция с международным участием

distinguished by the nonlinearity, multiple-level systemacity and diversity development.

Keywords: modernity, values, sociocultural space, rhizome, technogenity.

СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ КАК СРЕДСТВО ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ С СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППОЙ

УДК 316

Щемелева Инна Игоревна

аспирант кафедры социальных коммуникаций
и социологии управления
ФГБОУ ВПО «Новосибирский государственный университет
экономики и управления» (НГУЭУ)
Россия, г. Новосибирск
E-mail: InnaAsp@mail.ru

Автор рассматривает идентификацию как важный элемент социальной активности при конструировании механизма управления социальной активностью. Автор считает, что посредством изучения форм социальной активности можно выявить идентификацию личности с определенным видом деятельности, что может сделать процесс управления социальной активностью более контролируемым.

Ключевые слова: социальная активность, активность, формы социальной активности, идентификация, управление социальной активностью, студенческая молодежь

Динамичность развития современного российского общества создает предпосылки для формирования потребностей, интересов, стремлений, ценностных ориентаций и новых форм социальной активности, которые являются регуляторами поведения индивида. Формирование идентичности зависит напрямую от развития экономической и социальной сфер общества. Общество современного типа обладает основными рыночными чертами, такими как рациональность, расчетливость, стремление к материальным благам, данное обстоятельство не могло не отразиться на современном студенчестве. Молодежь является сложным самоорганизующимся субъектом социальных взаимодействий, который ха-

рактируется неустойчивостью мировоззренческих установок, размытостью духовных ориентиров, фрагментарностью идентичностей, быстрой адаптацией к новым условиям. посредством изучения таких элементов социальной активности как ценностные ориентации, интересы, потребности, а главным образом формы активности можно определить степень идентификации личности с той или иной социальной группой, степень ее идентификации с той или иной деятельностью.

Социальный человек принадлежит не только к определенной группе, но также и к определенной нормативно-ценностной системе и определенной «линии» социального времени [1.С.96], регулирующие не только социальное поведение индивида и его социальную активность, но и разнообразие форм и характера проявления этой активности.

Идентификация наряду с членством в организации, а также социальными практиками является важным элементом социальной активности [5.С.19], она позволяет контролировать и регулировать процесс управления социальной активностью. В энциклопедическом словаре отмечается, что идентификация – это «процесс отождествления индивида с тем или иным объектом, человеком или группой, происходящий на основе усвоения присущих им свойств,

стандартов, ценностей, социальных установок и ролей» [2.С.93]. В соответствии с уровнем социокультурного развития индивида формируется предрасположенность к определенной манере поведения, выбору предпочтительных форм социальной активности. Так при правильном управленческом воздействии на студенческую молодежь с целью побудить их к действиям, решающее значение имеет выяснение с какой сферой деятельности, группой идентифицирует себя индивид, так можно определить, что будет побуждать его к действиям, какой направленности будет его внутренняя готовность к действию, в какой сфере деятельности ему будет интересно реализоваться, поскольку каждый индивид осознает свое «Я», отождествляя себя с той или иной социальной общностью или деятельностью.

Мы считаем, что посредством изучения форм социальной активности можно выявить не только ценностные ориентации индивида, но и определить с какой формой деятельности идентифицирует себя современное студенчество.

Для определения предпочтений современных студентов в выборе форм социальной активности было проведено исследование социальной активности студентов НГУЭУ в 2013 г. Метод опроса – анкетирование. Выборка двухступенчатая, стратификационная. При отклонении выборочной совокупности в допустимые 5% выборка составила 351 респондент.

Обратимся к некоторым результатам исследования, касающихся социальной активности студентов. Цель исследования – изучить приоритетные направления социальной активности студенческой молодежи. Задачи: выявить предпочтения в выборе социальной организации при проявлении социальной активности; определить предпочтительные сферы деятельности в приоритетных формах социальной активности; определить степень идентификации студентов с разными формами социальной активности; выявить неприоритетные формы социальной активности; определить степень идентификации с регионом проживания респондента.

Рассмотрим полученные в ходе исследования результаты.

Предпочтения в выборе социальной организации будут различаться в зависимости от пола респондента, так для юношей предпочтительней организации спортивного (44%), творческого (30%), познавательного (23%) и политического (23%) характера; для девушек предпочтительными являются организации творческого (44%), развлекательного (39%), общественного (36%) характера. Интересно отметить, что для девушек участие в организации политического характера является менее предпочтительным, чем для юношей (15% и 23%, соответственно). Для юношей в свою очередь участие в организации волонтерского характера является менее предпочтительным, нежели для девушек (9 и 22%, соответственно). Тем не менее, из представленных выше данных видно, что девушки и юноши наиболее склонны проявлять свою активность в сообществах или организациях творческого ха-

VII научно-практическая конференция с международным участием

рактера. Так, 67% респондентов ответили, что им нравится создавать, проектировать или изобретать что-то новое, нестандартное, креативное. Чаще всего студенты предпочитают «творить» в таких сферах как: фотография (27%), музыка (16%), дизайн (15%), живопись (14%) и компьютерные технологии (13%).

Упомянув о творческой активности, отметим, что наибольший интерес к ней проявляют юноши (77%), девушки также проявляют интерес к творческой активности, но незначительно уступают в этом юношам (64%). По результатам исследования оказалось, что девушки проявляют творческую активность в таких сферах как: фотография (47%), живопись (29%) и дизайн (28%), в то время как юноши наибольшее предпочтение отдают: компьютерным технологиям (39%), науке и технике (29%), фотографии (28%).

Определим степень идентификации студентов с разными формами социальной активности. На наш взгляд, идентификацию с разными формами социальной активности можно определить посредством таких категорий как «стремление» и «желание» участвовать в деятельности той или иной организации. Так, проанализировав данные, стало ясно, что большинство студентов (25%) хотели бы принять участие в деятельности творческой организации, сообщества или клуба; 20% в развлекательном и 19% респондентов в общественном. Опять приоритетными формами социальной активности студенты обозначили творческую и досуговую активности, соответственно можно предположить, что в наибольшей степени студенческая молодежь отождествляет свою активную деятельность с творчеством и досугом.

Отметим, что важно уделить особое внимание в конструировании такой формы активности студентов как досуг, поскольку только эффективная организация досуга способствует не только самовоспитанию, но и саморазвитию личности. При отсутствии соответствующего подхода в организации досуга, личность, в лучшем случае, не будет активно развиваться, что необходимо на данном жизненном этапе для молодых людей, в худшем случае может произойти десоциализация личности. «Воспитание социальной активности лич-

ности обусловлено не только строем общественной жизни, но и периодом получения образования. Социальная активность во многом зависит от духа активности и самостоятельности, присутствующего в стенах учебного заведения» [4.С.36]. Таким образом, необходимо обратить внимание на то, чтобы университеты не только контролировали досуговую деятельность студентов, но и предлагали широкий спектр возможностей для проведения досуга, поскольку сами студенты обеспокоены тем, что «досугом для людей сейчас служит алкоголь и компьютер, а не активный отдых».

Следует отметить, что предпринимательская и трудовая активности не являются приоритетными формами активности у студентов, скорее всего это объясняется статусом, который занимают молодые люди в данный период их жизни, т.е. они являются обучающимися в учебном заведении, что не позволяет им вследствие разных причин совмещать эти формы активности. Так или иначе, но следует указать на то, что невозможно конструктивное совмещение одного вида активности, например предпринимательской, без ущерба другому, например познавательной активности. Однако большая часть студентов имеет предрасположенность к предпринимательской деятельности (75%), а данный момент уже занимаются предпринимательской деятельностью (4%). Соответственно можно говорить о позитивном отношении к предпринимательской активности. Также отметим положительную динамику относительно трудовой активности – количество вовлеченных студентов в трудовую деятельность возрастает от курса, поэтому можно предположить, что особых проблем с нежеланием работать или пассивностью в этой сфере у студентов нет.

Особо следует выделить политическую активность современной студенческой молодежи, данная форма социальной активности также не является приоритетной среди студентов. Так наблюдается открытое нежелание принимать какое-либо участие в политических мероприятиях, в том числе и выборах (53%). Можно говорить, о тенденции — разочарованности в политике и игнорировании всех политических мероприятий. Многие студенты пишут: «В России студенты

не могут повлиять ни на что, а в Европе — да»; «ну, мы же в России живем...». На данную ситуацию необходимо обратить внимание, поскольку еще два столетия назад французский мыслитель Ж.Ж. Руссо писал: «Если кто-нибудь говорит о государственных делах: «Какое мне дело?» — то нужно считать, что государство погибло» [3.С.163].

Отметим, что большая часть респондентов (72%) не чувствовали бы себя более социально активными, проживая в другом регионе страны, отдавая предпочтение исключительно Сибирскому региону, отмечая что: «Новосибирск — центр Сибири. Много возможностей, хороший симпатичный город»; «очень перспективный регион». Однако важно отметить, что 27% респондентов наоборот, ответили, что они чувствовали себя намного активнее в других регионах страны и даже за границей. 10% респондентов выбрали Центральный регион, объясняя свой выбор тем, что «участие в проектах и работа в Москве гораздо перспективнее»; «больше возможностей, развитая инфраструктура, доступность транспорта (самолеты, поезда), возможность путешествовать»; «хорошая заработная плата: за ту же работу в Москве можно получить в 2 раза больше, чем в Новосибирске». Таким образом, отметим, что значительная часть молодежи идентифицирует себя с родным регионом, однако существенная часть молодых людей считают, что могли бы быть более социально активными и востребованными, проживая в другом регионе или за границей, где, по их мнению, социально-экономическая структура более прогрессивна, отвечает их интеллектуальному и энергетическому потенциалу.

В целом, социальная активность является внутренним социальным импульсом развития любого общества, а идентификация является важным элементом при конструировании механизма управления социальной активностью, поскольку позволяет определить субъективные предпочтения в выборе той или иной формы активности. В процессе идентификации личности значимым является такой факт как определение своей принадлежности к определенной социальной группе, характеру деятельности. Изучение социальной активности, анализ форм социальной активности позволяет

Социальная онтология в структурах теоретического знания

сделать выводы о принадлежности к той или иной группе, ценностным ориентациям, установкам, интересам, потребностям личности, что позволяет расширить исследования в области социальной активности.

Список литературы

1. Левада Ю.А. Сочинения: проблема человека. М.: Карпов, 2011. 526 с.
2. Осипов Г.В. Социологический энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 1998. 488 с.
3. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. 543 с.
4. Сапугольцева М.А. Творческая проектная деятельность как фактор социализации личности студента. Оренбург: Университет, 2012. 104 с.
5. Crossley N. Social networks and student activism: on the politicizing effect of campus connections // *The Sociological Review*. 2008. №56(1). P.18-38.

SOCIAL ACTIVITY AS THE WAY OF PERSONALITY IDENTIFICATION WITH A SOCIAL GROUP

Shchemeleva Inna Igorevna, postgraduate student of social communication and sociology of management department, Novosibirsk state university of economics and management (NSUEM), e-mail **InnaAsp@mail.ru**

Abstract: The author reviews the identification as an important element of social activity at construction of the mechanism of social activity management. The author considers that by studying the forms of social activity can be identified with the individual identification of certain activities that can make the process of managing social activity more controlled.

Keywords: social activity, activity, forms of social activity, identification, social activity management, student youth.

ПРОИЗВОДСТВО НЕ-ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ДИСКУРСЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

УДК 111.84

Яркеев Алексей Владимирович

кандидат философских наук, доцент

старший научный сотрудник

Удмуртского филиала

Института философии и права УрО РАН

Россия, Ижевск

E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

В статье рассматривается проблема бытия прав человека в современном обществе. Утверждается, что теория и практика прав человека развиваются в рамках биополитической парадигмы социального, которая в настоящее время исчерпывается, доведя социальное до точки предела, предьявляющейся в бесправной фигуре homo sacer.

Ключевые слова: права человека, биополитика, голая жизнь, homo sacer, суверен, зло.

В современном социально-политическом дискурсе права человека являются одной из наиболее острых тем, стоящих на повестке дня. Актуальность темы прав человека свидетельствует только об одном, а именно о том, что человеческое существование находится под вопросом — как в теоретическом, так и в практическом смысле. «Право неизбежно приобретает пагубную кривизну, в соответствии с которой, если нечто само собой разумеется, то всякое право становится излишним, но если в отношении той или иной вещи возникает необходимость установления права, то это означает, что сама эта вещь приближается к своей гибели» [6.С.130]. Человек, о котором идет речь в правах человека, понимается как нечто самоочевидное, что одинаково идентифицируется

как таковое всегда и везде. Однако, как показал в свое время М. Фуко, человек — это исторически сконструированное понятие, принадлежащее определенной дискурсивной формации, а вовсе не вневременная самоочевидность. Соответственно, актуализация темы прав человека одновременно маркирует как «конец человека», так и «конец права» (ибо очевидно, что сегодня правоприменительная практика в этом вопросе дает серьезный сбой). Впору спросить, перефразируя вопросы, поставленные Ж. Ф. Лиотаром о статусе знания в современном мире: кто сегодня является человеком и кто это решает? Отсюда видно, что вопрос о правах человека оказывается вопросом власти и управления. Иными словами, биополитики. Биополитика является господствующей парадигмой сегодняшнего права: «Поскольку правовые нормы распространяются на социальный порядок в целом, постольку «власть права» ограничивает социальное бытие правами «подданного» и/или «зависимого» индивида. Социальная жизнь переходит в поле контроля и надзора дисциплинарной власти» [14. С.150].

Права человека в явном виде впервые появляются на сцене западноевропейской истории в конце 18-го века. Так как их основанием выступает понятие «человека», то в случае с определением человека речь, безусловно, идет о его отделении от «не человеческого». Таким образом, в основании концептуального понимания человека лежит «не человеческое». Согласно традиционным представлениям, в иерархии живых существ человек занимает промежуточное положение «между» животными и Богом. «Снизу» человек определен не человеческим миром животных, а «сверху» — не человеческим миром Бога. Исходя из этого, строятся два основных определения человека. Со стороны животного мира человек выводится как особый вид животного, как вершина биологической эволюции. Эта не человеческая «животность» сохраняется в явном виде в различных определениях человека, как, например, *animal rationale* («разумное животное»), *zoon politikon* («политическое животное»), *zoon logon echon* («животное, имеющее язык»). Со стороны божественного мира человек предстает как существо, созданное по образу и подобию

Бога («богоподобность» человека). Два этих определения человека лежат, соответственно, в основании двух концепций прав человека — американской и французской. В первом случае права человека выводятся из божественного закона, во втором — из естественного закона [3. С.401].

Если «человек» = «разумное животное», то «человек» ≠ «животное», или «человек» = «не животное». Здесь условием определения человека является животное, но человек выступает как «негативное животное». Его негативность является неким избытком по отношению к животности: «животное, которое, оставаясь животным, на самом деле им не является, — избыток животного в животном, травматическая суть животного, которая может появиться “как таковая” только в человеке, ставшем животным» [13. С.30]. Аналогичным образом, «человек» = «не Бог», поэтому он представляет собой «негативную божественность», суть которой заключается в не-хватке божественного совершенства.

Таким образом, поскольку «человек» выводится либо со стороны Бога, либо со стороны животного, постольку человек предстает как существо либо неполноценное по отношению к Богу (*simia dei*, «обезьяна Бога») либо как избыточное по отношению к животному («больное животное»). Неполноценность и избыточность человека равным образом составляют его несовершенство, то есть зло. Отсюда следует, что только человек способен на совершение зла; животные и Бог не могут творить зло. Через человека в мир входит зло. Статус человеческого бытия отождествляется со злом: человек = зло.

Как только у нас возникает такое тождество, мы сразу приходим к парадоксу в случае с правами человека. Как справедливо замечает А. Бадью, любое право по своему существу — это прежде всего право «против» зла [4. С.23-24]. Следовательно, права человека являются правами «против» человека, коль скоро человек понимается как источник и средоточие зла. Поскольку право направлено «против» человека, постольку нужно говорить о том, что они противопоставлены друг другу; возникает отношение «право/человек», где право и человек являются взаимно транс-

цендентными. Объективация права приводит к его выбрасыванию за пределы человеческого бытия в область «не человеческого», в результате чего само право становится «не человеческим» — оно либо обожествляется (божественное право), либо натурализуется (естественное право). В области такого «не человеческого» (трансцендентального по своему источнику) права «места» для человека нет, он становится «не-у-местным», «лишним».

Действительно, «Человек вообще» как чистое понятие, выступающее основанием идеологии прав человека, принципиально не может совпасть ни с одним реальным человеческим существом. «Сколько бы мы ни пытались найти реальный объект, соответствующий универсальному понятию, нам этого не удастся. Универсальный объект принципиально пуст. (...) Устанавливается иерархия или дистанция, исходящая из предположения о том, что существует универсальный или Реальный объект. (...) Все остальные объекты будут выстраиваться по степени обладания качеством универсальности, т.е. будут иерархизироваться. В верхней точке иерархии полагается универсальный объект, обладающий полнотой реальности, а внизу — объект, «лишенный» Реального, или чистая «лишенность»» [8. С. 52-53]. Нижней границей между человеком и животным является *homo sacer*, «голая жизнь», «недочеловек» (*untermensch*). Это «уже-не-человек» и «еще-не-животное». Фигура *homo sacer* «представляет собой сферу неразличности и перехода между животным и человеческим, *фюсисом* и *номосом*, исключением и включением: *loup garou* — ни зверь, ни человек, парадоксальным образом обитающий в обоих мирах, не принадлежа ни к одному из них» [1. С. 137]. Верхнюю границу между Богом и человеком образует «сверх-человек», *übermensch*, или суверен. Он «уже-не-человек», но «еще-не-Бог». «Располагаясь на противоположных полюсах общественной иерархии, суверен и *homo sacer* являют собой симметричные фигуры, обладающие тождественной структурой и коррелирующие друг с другом: ведь суверен — это человек, по отношению к которому все остальные люди потенциально суть *homines sacri*, а *homo*

VIII научно-практическая конференция с международным участием

sacer — человек, по отношению к которому все остальные люди выступают как суверены» [Там же. С.109-110].

Фигура homo sacer — это «нулевая степень» человеческого, исключение, конституирующее универсальность Человека. Эта фигура не имеет своего места в социальном порядке, является в нем «не-уместной». Это «нулевой» уровень, с которого начинается отсчет предикатов человеческого существования. Ноль является точкой отсчета, но сам ноль — ввиду того, что он как бы «ничто» — исключается, то есть он не включается в иерархию, в основании которой он лежит. Таким образом, с одной стороны, система не может без него существовать, так как именно с него она начинается, но с другой стороны, она не может с ним существовать, после того как развернулась [8.С.53].

Здесь целесообразно прибегнуть к кантианскому различию между негативным и неопределенным суждением: первое является отрицанием предиката (не А), а второе — утверждением не-предиката (не-А). «Неопределенное суждение открывает третью область, которая подрывает основное различие: “не-мертвые” не живы и не мертвы, они являются чудовищными “живыми мертвецами”. И то же относится к “не-человеческому”: “он не человек” — это не то же самое, что “он — не-человек” — “он не человек” означает просто, что он внеположен по отношению к человеческому, животному или божественному, тогда как “он — не-человек” означает нечто совершенно иное, а именно — тот факт, что он не является ни человеком, ни не человеком, а отмечен ужасающим избытком, который, несмотря на отрицание того, что мы считаем “человеческим”, неразрывно связан с тем, что значит быть человеком» [13. С.29]. Бог и животное — это «не человеческое» как внешнее человеку, а «не-человеческое» указывает на пределы, или границы, человеческого. «Не-человеческое» возникает в результате операции отрицания, которую можно рассматривать как операцию «вычитания» содержания из формы. То есть мы вычитаем «человеческое» из «человеческого» и в результате получаем чистую форму, или пустое место. Место тождественно с формой в том отношении, что и то и другое являются границей тела.

Человек, взятый как универсальный «человек вообще», лишается всех предикатов, связанных с конкретной ситуацией, и сводится лишь к факту существования, то есть голой жизни. Мы берем реального человека, помещаем его в пустое место «человеческого» и обнаруживаем их несовпадение, то есть несовершенство конкретного человека с чистым понятием «Человек». Идет перебор людей путем негации, исключения: «...с развитием культуры определение Человеческого неумолимо сужается: каждый “объективный” шаг цивилизации на пути к универсальности соответствует еще более строгой дискриминации, так что можно предвидеть, что эпоха окончательной универсализации Человека совпадет с отлучением от этого понятия всех людей — останется сиять в пустоте один лишь чистый концепт» [7.С.232]. Все социальное пропускается через понятие человеческого и выворачивается наизнанку не-человеческим сообществом *homines sacri*, сообществом «живых мертвецов». «Настоящая проблема не в непрочном статусе исключенных, а скорее в том, что на самом элементарном уровне мы все «исключены» в том смысле, что наша элементарная, «нулевая» позиция — это позиция объектов биополитики, и что политические и гражданские права даются нам в соответствии с биополитическими стратегическими соображениями. (...) смысл анализа *homo sacer* состоит не в том, что нам следует бороться за включение всех тех, кто относится к этой категории, а в том, что они — «истина» всех нас, они составляют нашу общую нулевую позицию» [12. С. 322-323].

В ситуации перманентного чрезвычайного положения, которое на сегодняшний день является современной биополитической парадигмой управления и превалирующей формой правопорядка, право определяется, существуя на минимуме в точке *homo sacer* как абсолютного бесправного существа, и на максимуме в точке суверена, воплощающего своим телом абсолютную полноту права (по существу, это право распоряжаться правом по своему усмотрению). Все общество распадается на полноправного суверена (правовое бесправие) и бесправных *homo sacer* (бесправное право).

Чрезвычайное положение возникает в результате тенденции к полной объективации социальной субъективности, предъявляющейся на пределе, с одной стороны, в фигуре «голой жизни», с другой — в идеологии «прав человека», репрезентирующей образ идеального общества, который является местоположением абсолютной субъективности. Фигура *homo sacer* является пределом в существовании социального, или «концом социального».

Отношение «человек/не человек» может быть представлено как отношение «человек-не-человек», в котором отрицательная частица «не» репрезентирует границу, посредством которой человеческое бытие саморазличается и самоопределяется, отделяя себя как «человека» от самого же себя как «не человека». То есть «не человеческое» – это не то, что является абсолютно внешним (объективным) по отношению к нему, а то, что возникает в нем самом как условие обнаружения собственно человеческого. Это можно обозначить как имманентную трансцендентность, или внешнее внутреннего (Н. Луман). С одной стороны, человек является субъектом права (человек → право), с другой – объектом права (право → человек). То есть человек-как-субъект → право → человек-как-объект, или человек/право/человек. Право, следовательно, является внутренней границей, точкой самоотношения человека; посредством права человек самоопределяется, устанавливая самому себе границы «правового» бытия. Фактически право здесь – это право на самоопределение, на автономию (суверенитет) человеческой субъективности. Так как право неразрывно связано с законом, а закон – это *logos*, то здесь можно говорить о языковом бытии. Единственным подлинно универсальным измерением человека как человека является язык, ибо человек есть существо говорящее. Следует согласиться с замечанием Х. Арндт, что «человеческим правом», вероятно, следует признать общее свойство человеческого бытия — способность говорить и мыслить. «Потеря этого права делает ненужной речь (а человек, начиная с Аристотеля, определялся как существо, наделенное способностью говорить и мыслить) и ненужными все человеческие взаимоотношения (а человек, опять же с Аристотеля, мыс-

лился как «животное политическое», т.е. животное, которое, по определению, живет в «полисе» — обществе), другими словами, делает ненужными некоторые из самых существенных характеристик человеческой жизни» [3. С. 397]. Только язык позволяет перейти от животного состояния «войны всех против всех» к общественному договору, когда люди договариваются, гарантируя сохранение жизни других и получая от них в ответ аналогичные гарантии. Таким образом, язык является условием сохранения жизни. Такой договор устанавливается в форме права. «Равенство, в отличие от всего, что входит в простое существование, не дано нам, но есть результат человеческой организации, поскольку она руководствуется принципом справедливости. Мы не рождены равными; мы становимся равными как члены какой-то группы в силу нашего решения взаимно гарантировать друг другу равные права» [Там же. С. 402-403]. Следовательно, можно говорить о возникновении принципиально иной концепции права за пределами биополитики: «...после отмены связи права с насилием и властью возможна другая фигура права; однако речь идет о праве, которое больше не имеет ни силы, ни применения, подобно тому (...) которое имел в виду Фуко, когда говорил о «новом праве», свободном от любой дисциплины и от любых отношений с суверенной властью» [2. С. 99]. Так истолкованное право является правом самоопределения человеческого и сущностно связано с ответом на вопрос «что значить быть человеком?».

Список литературы

1. Агамбен Дж. Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 251 с.
2. Агамбен Дж. Номо сасег. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011. 148 с.
3. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
4. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. 126с.
5. Бенуа А де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. Институт общегуманитарных исследований, 2015. 144 с.
6. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, КДУ, 2009. 258 с.

VII научно-практическая конференция с международным участием

7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», «Издательство КДУ», 2009. 387 с.
8. Бушмакина О. Proxima: Славой Жижек. Семинары 2007-2008. Ижевск: ERGO, 2010. 144 с.
9. Бушмакина О. Бытие права на пределе // Наука Удмуртии. 2011. №6. С. 64-71
10. Бушмакина О. Онтологический статус проблемы прав человека // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2015. №3-2. С. 5-14
11. Жижек С. Против прав человека. М.: Свободное марксистское издательство, 2007. 18 с.
12. Жижек С. Размышления в красном цвете. М.: Европа, 2011. 476 с.
13. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Издательство «Европа», 2008. 516 с.
14. Соловей И. Бытие политического в правовых границах // Наука Удмуртии. 2011. № 6. С. 150-153

PRODUCING THE NON-HUMAN IN THE DISCOURSE OF HUMAN RIGHTS

Yarkeev A. V., Candidate of Philosophy, associate professor, major researcher, Udmurt branch of Institute of Philosophy and Law (Ural Branch of The Russian Academy of Sciences), Russia, Izhevsk, e-mail: alex_yarkeev@mail.ru

Abstract: The article considers a problem of human rights in the contemporary world. It proclaims that theory and practice of human rights are over by the moment. They have led the Social up to the point of limit which is shown in an unlawful figure homo sacer.

Keywords: human rights, biopolitics, naked life, homo sacer, sovereign, evil.

Социальная онтология в структурах теоретического знания

Научное издание

**СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ
В СТРУКТУРАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ
(К юбилею профессора О.Н. Бушмакиной)**

**Материалы
VII научно-практической конференции
с международным участием**

Авторская редакция

*Верстка Полякова Н. Б., Дерябин М.Л.
Компьютерный дизайн обложки Дерябин М.Л.*

Подписано в печать 10.11.2015. 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