

Вятский государственный гуманитарный университет

В Е С Т Н И К
ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Философия и социология;
культурология

Научный журнал

№ 1(4)

Киров
2010

Главный редактор

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

Редакционная коллегия:

В. Т. Юнгблуд,
доктор исторических наук, профессор (зам. главного редактора);
А. А. Харунжев,
кандидат педагогических наук, доцент (отв. секретарь);
Т. Я. Ашихмина,
доктор технических наук, профессор;
Е. М. Вечтомов,
доктор физико-математических наук, профессор;
Л. А. Мосунова,
доктор психологических наук, доцент;
М. И. Ненашев,
доктор философских наук, профессор;
С. М. Окулов,
доктор педагогических наук, профессор;
В. А. Поздеев,
доктор филологических наук, доцент;
В. Ф. Юлов,
доктор философских наук, профессор;
Н. Н. Ярыгин,
доктор философских наук, доцент

Ответственные за выпуск:

Е. В. Митягина,
кандидат социологических наук, ст. преподаватель;
Н. И. Поспелова,
кандидат искусствоведения, доцент;
М. С. Судовиков,
кандидат исторических наук, доцент

Адрес редакции: 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26,
тел.: (8332) 678-860 (научный отдел), (8332) 370-892 (научно-исследовательский отдел),
(8332) 673-674 (Издательский центр)

Редакторы: Ю. Болдырева
Компьютерная верстка: Ю. Боброва

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

СОДЕРЖАНИЕ

Моторина Л. Е. Духовная драма Л. Н. Толстого 6

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Шемякинский В. М. Гносеологический анализ проблемы движения 10

Востриков И. В., Сулимов С. И. Структура мировоззрения 14

Саенко Н. Р. Взаимоопределение сознания и ничто 21

Подлевских А. Г. Познательный потенциал русской религиозной философии 25

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Федотова М. Г. К содержанию понятия «транзитивное общество» 28

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Кучеренко А. В. Противоречие внутри кантовского понятия «эстетическое суждение вкуса» в свете трансверсальной философии 32

Нестеров Д. С. Философско-культурологический анализ феномена доверия как механизма преодоления правового нигилизма 37

Ростова Н. Н. Становление этического аспекта феномена надежды 40

Стеценко Д. Н. Современная коммуникация в философской интерпретации 43

Пилецкий С. Г. Апология мести как контрапункт учению Э. Фромма о деструктивности 47

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Лукишина Т. А. К вопросу о статусе ученого в современном российском обществе 53

Власова Т. А. Школьная форма в пространстве власти/знания 57

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Поросенков С. В. Специфика языка религии и его значение в культуре 62

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Платонова С. И. Постнеклассическая исследовательская программа и социология 69

ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Абдульязнов А. Р. Сущность и особенности социального регулирования в сфере безопасности дорожного движения 74

Витязев А. К., Борозинец Г. А. Перспективы искусственного воспроизводства населения 78

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Озерова М. В. Сетевое профильное обучение: социологический анализ результатов внедрения 82

Шаритов М. М. Экспериментальная система школьного питания «Ланч бокс»: проблемы, успехи 86

Иванова Т. Н. Профессиональное становление гуманитария (на примере Тольяттинского государственного университета) 90

Иванова Т. Н. Проектирование системы профессионального становления молодежи в Самарском регионе 93

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Нечаева Н. А.</i> Культурологическое сопровождение музыковедческой подготовки будущих педагогов	96
<i>Касков А. А.</i> «Пустая страница» русской культуры: тоталитаризм и творческая интеллигенция в контексте интеллектуальной истории И. Берлина	99
<i>Коновалова Т. А.</i> Биоморфные образы в архитектуре древнего жилища славян	102
<i>Барсукова Т. В.</i> Образ тишины в православной иконописи	108
<i>Смирнова Т. Ю.</i> Образ Суздаля как «Града Божия»	112
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	116

CONTENTS

- Motorina L. E.* Internal drama of L. Tolstoy
Shimyakinsky V. M. Gnoseological analysis of the motion problems
Vostrikov I. V., Sulimov S. I. Strukture of world view
Saenko N. R. Determination one another consciousness and nothing
Podlevskich L. G. Cognitive potential of the Russian religious philosophy
Fedotova M. G. The Subject of the Concept «Transitive Society»
Kucherenko A. V. The contradiction in Kant's concept «aesthetic judgment of taste» in transversal philosophies light
Nesterov D. S. Philosophic and cultural analysis of the phenomenon of trust as the mechanism of overcoming of legal nihilism
Rostova N. N. The formation of ethical aspect of hope phenomenon
Stetsenko D. N. Modern communications in philosophical interpretation
Piletsky S. G. Apologia for revenge as a counterpoint to E.Fromm's conception on the destructiveness
Lukishina T. A. To the questions of a scientist's status in the modern Russian society
Vlasova T. A. School uniform in the space power/knowledge
Porosenkov S. V. Специфика языка религии и его значение в культуре
Platonova S. I. Postnonclassical research program and sociology
Abdulzhanov A. R. Essence and peculiarities of social regulation in the sphere of traffic safety
Vityazev A. K. Borozinets G. L. Perspectives of artificial reproduction of population
Ozerova M. V. The network model of optional education: sociological analysis of consequences
Sharipov M. M. Experimental system of school nutrition "Lunch box": problems, progress
Ivanova T. N. Process of professional formation of humanist as a socio-economic problem
Ivanova T. N. Systematic approach to projecting the system of vocational guidance of pupils in samara region
Nechaeva N. L. Methodological renewal of historical and musicological training of future music educational specialists
Kaskov A. A. "Empty page" of Russian culture: totalitarianism and creative intelligentsia in the context of the intellectual history of I. Berlin
Konovalova T. A. Biomorphous images in architecture of ancient dwelling of Slavs
Barsukova T. V. Image of silence in orthodox иконописи
Smirnova T. Yu. The Image of Suzdal as "Heavenly Town"

ДУХОВНАЯ ДРАМА Л. Н. ТОЛСТОГО*

Статья посвящена памяти великого русского писателя и мыслителя Л. Н. Толстого. Рассматривается феномен внутренней борьбы личности Толстого, его духовный кризис. Раскрываются личностные качества: необыкновенная пронизательность; абсолютное неприятие тщеславия, лжи, лицемерия; неудержимое стремление к идеалу; разлад с внешней организацией жизни и интимное ощущение ее внутренней гармонии. Оценки значимости личности Л. Н. Толстого рассмотрены его современниками.

The article is dedicated to L. Tolstoy, the great Russian writer and philosopher. It considers his internal struggle and spiritual crisis. His personal qualities reveal: an unusual insight; the absolute aversion of vanity, lie, hypocrisy; unstoppable aspiration to an ideal; dissonance with the external organization of life and intimate sensation of her internal harmony. Estimation of the importance of L. Tolstoy's personality by his contemporaries.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, личностные качества, духовный кризис, внутренняя борьба, стремление к идеалу.

Keywords: L. Tolstoy, personal qualities, spiritual crisis, internal struggle, aspiration to an ideal.

Грандиозной живой загадкой предстает Лев Толстой перед нами, требуя верного понимания и справедливой оценки, ибо в человеческой культуре и истории никогда не рождалось ничего высокого, чтобы давалось без борьбы и страданий...

Иван Ильин

В 2010 г. исполняется сто лет с того момента, когда ушел из жизни великий русский писатель и мыслитель Лев Николаевич Толстой. «Как неподвижная глыба, многие годы над Европой занесенный Толстой каменел вопросом; но он был великой вершиной русского творчества; и к нему присматривались с боязливым недоумением. И вот каменная глыба тронулась, покатилась; уход

Толстого от мира – глухой гром; вопрос разрешился в великую скорбь, ужас и страх за Россию для одних, в благоухающее предвестие, надежду и радость для других» [1].

Сложной, загадочной, противоречивой личности Л. Н. Толстого посвящено немало страниц критической литературы, как художественной, так и публицистической, философской, религиозной и научной. Вновь и вновь мы обращаемся к этой проблеме, поскольку сам феномен внутренней борьбы человека – тема неисчерпаемая, тем более если это касается гения. Невольно напрашивается параллель с Ницше, который о себе сказал: «Я не человек, а поле битвы». Эти слова Ницше можно отнести и к Л. Н. Толстому. По словам русского философа и богослова С. Н. Булгакова, Толстой – это дивный прозорливец, огненный дух, вечно мятущийся, вечно трепетный и вопрошающий [2].

Толстой принадлежал по преимуществу к тем натурам, которые в своих вопросах и переживаниях отражали вечное и общечеловеческое одинаковое для всех по своему основному направлению бореие духа. Явно или неявно оно присутствовало в типических мотивах высокого творчества: стремление к оправданию жизни, искание вечной и абсолютной правды, ощущение единства и близости всего сущего, разлад с внешней организацией жизни и интимное ощущение ее внутренней гармонии.

«Мне дают всякого рода лестные эпитеты: гения, реформатора, великого человека и т. д., – писал Л. Н. Толстой, – и в то же время не признают за мной самого простого здравого смысла. <...> Это странное противоречие проистекает из того, что мои критики не хотят, при суждении обо мне, отказаться от своей точки зрения и стать на мою, которая, однако, чрезвычайно проста. <...>

Я не реформатор, не философ, не апостол, но самое меньшее из достоинств, которое я могу себе приписать и приписываю, это – логичность и последовательность. <...> Я не могу не быть последовательным и логичным, так как, делая то, что я делаю, я преследую определенную и ясную цель –

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 09-03-00196а.

питаться духовно. Не делая того, что я делаю, я обрекал бы себя на духовную смерть» [3].

Всю свою долгую жизнь Толстой пытался ответить на вопросы очень русские по сути и характеру: *как праведно жить? И что делать?* Из этих вопросов проистекала его писательская деятельность, в которой выразились его нравственное служение и религиозные искания.

Как известно, А. Н. Толстой получил хорошее домашнее образование и был воспитан в православной вере. Тем не менее в зрелом возрасте Толстой признается, что становится полным нигилистом – человеком, который ни во что не верит. Дело в том, что в середине 70-х гг. А. Н. Толстой пережил глубокий духовный кризис, придя к выводу, что вся его предшествующая жизнь в своих нравственных основах была ложной. Его даже преследовала мысль о самоубийстве. «Чувство, которое я тогда испытал, – писал Толстой в одном из писем, – было так сильно, что я чуть не сошел с ума, глядя на спокойствие и уверенность людей вокруг меня, живущих без всякой религии, без всякой заботы о чем-нибудь другом, кроме своих удобств и приятностей жизни...» [4] Он сравнивал себя с человеком, стоящим на тендере летящего под уклон поезда, который ужаснулся, увидав, что нельзя остановить поезда [5].

Годы кризиса стали для Толстого годами напряженной душевной и духовной работы. В это время Толстой многое изучал из области философии, истории религий, богословия, морали. Стремясь обрести нравственную цельность, Толстой целый год вел жизнь по критериям православной церкви, в результате чего пришел к убеждению, что учение Христа сильно искажено церковью. На самом деле, считал Толстой, Иисус Христос – не Бог, а великий реформатор, и суть его учения заключается в заповеди непротivления злу силою. Вторую половину жизни Толстой посвятил обоснованию *идеала ненасилия*.

Толстому была присуща *устремленность к постижению тайны в предназначении человека*. Его «Исповедь» можно рассматривать как своеобразный отчет об индивидуальной человеческой

жизни. Свой духовный кризис он описывал так: «Со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а что потом?» [6].

Духовный кризис у Толстого случился как раз в тот период его жизни, когда во внешних обстоятельствах он достиг того, что считалось «совершенным счастьем». Когда он на собственном жизненном опыте испытал все основные мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, он пришел к выводу, что они не успокаивают душу. Именно полнота жизненного опыта привела его к пониманию того, что *в земной жизни не может быть истинного самостоятельного смысла*.

Так, основным вопросом для Толстого стал вопрос о смысле жизни, жизни и смерти. Если раньше это была не главная тема его творчества, то во второй половине жизни смерть стала восприниматься Толстым как личная перспектива, как неизбежный конец. Тогда он понял, что его жизнь и ценности не выдерживают проверки смертью. В «Исповеди» он писал: «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче – завтра придут болезни, смерть... Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся – раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?» [7]. Толстой понял, что осмысленной можно считать такую жизнь, которая смогла бы устоять перед лицом смерти. Дальнейшие искания Толстого были связаны с тем, что не подвластно смерти.

Согласно Толстому, жизнь кажется бессмысленной из-за ее бренности, а потому *вопрос о смысле жизни* переходит в вопрос о таком содержании, которое не кончается вместе с самой жизнью. Это и есть *поиск бесконечного бессмертного, вечного*. Вопрос о смысле жизни подводит

Толстого к понятиям веры и Бога. Веру Толстой понимал как сознание жизни. Она неотрывна от бытия человека. «Вера есть знание смысла человеческой жизни, – писал он, – вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит» [8].

Толстой исходит из понимания человека как нравственного существа. Вера у Толстого и выражает нравственную определенность и направленность жизни, ее смысл. Таким образом, вера утверждает саму жизнь как *благо*. Эта благая воля порождает то необходимое усилие, которое ведет человека к вершинам, к духовной жизни.

Согласно Толстому, человеческая жизнь в форме зла невозможна. Становясь злом, человек уничтожает себя, перестает существовать. Приведение собственной жизни в соответствие с ее назначением, вытекающим из жизни вечной и бесконечной, Толстой называет религией. Он считал, что церковь извратила понятие веры, оторвав ее от плоти жизни и дел. Церковная вера снимает ответственность человека за свою жизнь, перекладывает ее на кого-то другого. Жить по вере означало у Толстого жить с ориентацией на Бога, понимая его как духовное начало жизни. Вера, говорит Толстой, «есть сама жизнь, или, скорее, неизбежное условие моей жизни, как дыхание, пища для тела. С этим пониманием жизнь моя есть непрерывающееся благо; без этого понимания я не мог бы жить, не мог бы идти к смерти с тем спокойствием, с которым я иду теперь» [9].

Два основополагающих качества отличали личность Толстого – это, во-первых, постоянная устремленность его могучего духа к вершине жизни, во-вторых, глубинное чувство благодарности Всевышнему за жизнь в себе и за то, что ему дано жить. Эти два качества породили в Толстом высшее доступное человеку духовное переживание, переживание любви к Богу, которое Лев Николаевич последние три десятилетия более всего другого ценил, хранил и развивал в себе [10].

Отсюда в различных религиях мира Толстой пытался выделить то содержание, которое он считал спасительным для всех людей: *начало всего есть Бог*; в каждом человеке есть частица этого начала; для его увеличения человек должен подавлять разрушительные страсти и руководствоваться любовью; практическим средством достижения этого является нравственность.

Величие религиозной и моральной личности Толстого вместе с ее противоречивостью и незавершенностью проявлялось также в том, что он никогда не мог успокоиться и остановиться на каком-либо учении, он постоянно выходил за эти узкие рамки. Можно даже сказать, что Толстой не был в полной мере толстовцем, каким его хотели видеть окружающие фанатики его учения. По мнению С. Н. Булгакова, «толстовство» для Толстого было временной формой успокоения, сам же он продолжал жить во всю ширь своей личности со всеми ее противоречиями. «И эту наиболее драгоценную черту души Толстого, эту неумолимую тревогу исканий с ослепительной яркостью символизировали последние его дни. Покинув родное гнездо, в самую, быть может, трудную, а вместе с тем и роковую минуту своей жизни, снова он устремляется туда, где бывал двадцать лет тому назад, еще в полном разгаре духовного своего кризиса, в историческую Оптину Пустынь, собирается посещать старца. Чего он ищет накануне смерти, о чем он теперь вопрошает? Эту тайну своей души он не открыл миру и унес в могилу. Но то, что его потянуло именно в Оптину, кажется так неожиданно от Толстого с его непримиримостью ко всему церковному. И разве толстовцу нужна беседа со старцем, разве он подумает о ней? Нет, но это сделает Толстой, этот умирающий Лев, который в глубине души своей никогда не успокаивается на своем собственном учении, всегда мучается горней мукой и стремлением к Богу. Никому не ведомо, что зарождалось в душе Толстого в эти последние дни. <...> И в этой непонятности и неразгаданности, в этом роковом одиночестве – удел гения и крест Толстого» [11].

Вся жизнь и все творчество Толстого носят явные следы его непокорности, приверженности своей точке зрения и своей интуиции в большом и малом, противостояния всему общепринятому. Русский религиозный философ Л. Шестов очень точно выразился, когда назвал Толстого человеком, *созидающим и разрушающим миры*.

Толстой постоянно стремился к идеалу (художественному, религиозному, нравственному, человеческому), хотя чувствовал и глубоко понимал его недостижимость. Но высокая цена самому стремлению и есть, на мой взгляд, тот *контекст*, в котором и можно пытаться понять духовную драму Толстого.

Духовная драма Толстого была в какой-то мере предопределена его мощным *личностным потенциалом*: необыкновенной пронизательностью, бесконечным поиском правды жизни, тонким чувством и глубокой интуицией, абсолютным неприятием тщеславия, лжи, лицемерия, которые он находил в окружающей его действительности.

Толстой оставил человечеству не только свое творчество, но и свою жизнь, размышления над которой очень поучительны для современников, когда начинает ощущаться дефицит личностного начала в культуре, которая незримо все более переходит к безличным системным основаниям.

Гениальный мастер слова Толстой оказался и гениальным творцом собственной жизни. «Великий русский художник, – писал о Толстом А. Белый, – явил нам идеал святости, перекинув мост к народу: религия и безрелигиозность, молчание и слово, творчество жизни и творчество художественное, интеллигенция и народ, – все это вновь встретилось, пересеклось, слилось в гениальном, последнем, красноречивом жесте умирающего Льва Толстого» [12]. Андрей Белый тонко замечает, что такое переплетение противоположных тенденций в жизни гения есть его «темная точка», подходя к которой одни гибнут, другие бесознательно калечат свою жизнь, поскольку приближение к этой точке как последней тайне художественного творчества производит в душе гения своеобразный «взрыв». И только в Толстом, по его мнению, эта темная точка гениально-

сти просияла светом ясным и благодатным. Душается, эти слова А. Белого подтверждаются последними годами жизни Толстого. Многие критики отмечают значимость его «художественного молчания» в эти годы. «Центр художественной деятельности Толстого, пронизанный светом личности Толстого, нам показал раз навсегда бесповоротно, что этот центр есть периферия религиозного творчества: конец оказался началом. И последний творческий жест Толстого есть первое его религиозное действие. Первый луч восходящего над русской землей солнца жизни» [13]. Трагический уход из жизни Толстого называют его последним жизненным поступком.

Несмотря на то что религиозно-этическое учение Толстого получило в истории философии и культуры в целом самые противоречивые оценки, его *личностные качества* вряд ли можно ставить под вопрос. Этим и определялись мои частые обращения к словам современников Толстого, которые так выразительно представляли *личность* Толстого. В эти памятные дни мне особенно хотелось передать знание о том, что чувствовали его современники, когда Толстого не стало. Это знание дает возможность со-пережить вместе с ними боль нашего *отечества* и одновременно радость от того, что *ясные поляны* еще долго будут хранить добро и любовь: во имя Толстого мы должны сегодня это сказать.

Примечания

1. Белый А. Трагедия творчества // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 259.
2. Булгаков С. Н. А. Н. Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 293.
3. Толстой А. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1928–1958. Т. 74. С. 16–17.
4. Там же. Т. 76. С. 75.
5. Там же. Т. 55. С. 156–157.
6. Там же. Т. 23. С. 10.
7. Там же. С. 304.
8. Там же. С. 35.
9. Там же. Т. 79. С. 155.
10. Мардов И. Б. Лев Толстой на вершинах жизни. М., 2003. С. 9.
12. Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 293.
13. Белый А. Указ. соч. С. 284.
14. Там же. С. 285.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 156:116

В. М. Шемякинский

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ ДВИЖЕНИЯ

В статье выделяются две трактовки движения: причинная и геометрическая. Показывается, что только геометрическая (теоретическая) интерпретация движения дает гносеологически удовлетворительное решение проблемы истины физического познания.

Two explanations of the motion are given in this article. They are causal and geometrical. It is proved that only the geometrical explanation of the motion gives gnosologically satisfied solution of the problem of the physical knowledge truth.

Ключевые слова: движение, пространство, время, материя, инерция, динамика, истина.

Keywords: motion, space, time, matter, dynamics, inertia, truth.

Исходная идея статьи – это возможность амбивалентного рассмотрения движения. С одной стороны, мы имеем наглядное представление движения, с другой – теоретическое. Если первое – это эмпирический факт, существующий в чувственно-наглядном контексте, то теоретическое представление носит абстрактный характер, поскольку выражается на языке теории. Если эмпирическое представление статично, так как связано с нашей органикой, то теоретическое представление эволюционирует, поскольку определяется уровнем развития науки. Так, например, падение камня на Землю для Аристотеля, Ньютона и Эйнштейна воспринимается одинаково, но понимается по-разному: греческий философ объясняет этот факт стремлением камня занять свое естественное место, Ньютон – гравитационным взаимодействием камня и Земли, а Эйнштейн – движением камня по инерции в искривленном околоземном пространстве-времени.

Проблема движения – это актуальная проблема и сегодня. Ведь до сих пор не прекращаются споры относительно геометрической трактовки движения, данной в общей теории относительности. Многим ученым кажется, что эта трактовка не раскрывает сущность движения, а лишь

описывает его, тогда как подлинное понимание движения связано с причинным объяснением, согласно которому динамические свойства тел заложены в их природе и природе среды, их окружающей. Такое естественное объяснение, исходящее из природы тел, соответствует здравому смыслу, но противоречит теоретическому пониманию движения, которое является результатом решения проблем, неизбежно возникающих при попытке причинного понимания движения.

Принципиальная невозможность естественного объяснения движения становится очевидной при гносеологическом подходе к данной проблеме. Необходимость учета такого подхода к решению проблемы движения физики выстрадали, поскольку многочисленные попытки решить эту проблему в рамках физики не увенчались успехом: сознательно укрепляя физическое обоснование движения, они расшатывали такую возможность. В конечном счете, как и в многочисленных попытках укрепить систему Птолемея или геометрию Эвклида, произошла революция в проблеме понимания движения. Отказ от старой цели открыл новые перспективы в эволюции физики. Поэтому анализ проблемы движения в историческом контексте позволяет понять ограниченность привычного понимания движения и тем самым неизбежность его геометрической трактовки.

Первая теоретическая схема движения была дана в классической механике. Принцип инерции, который Ньютон формулирует в качестве исходного при построении своей динамики, противоречит здравому смыслу, поскольку утверждает возможность равномерного и прямолинейного движения в отсутствие внешних сил. Отрицая вопрос о причине движения тела по инерции и доказывая тождество покоя и равномерного прямолинейного движения, Ньютон выступает против традиции, берущей свое начало от Аристотеля. Но, отказываясь от противопоставления движения и покоя, основоположник классической механики вводит язык математики для описания движения, который делает возможным введение количественных характеристик движения. Не понимая с причинной точки зрения принцип инерции, мы связываем его с геометрией и арифметикой, поскольку в формулировку инерции входят понятия «прямолинейное движение» и «равномерное движение». Короче, отрицая при-

чинную трактовку инерции, мы даем ей математическую трактовку.

После построения физики Ньютона споры относительно природы принципа инерции продолжались вплоть до XX в. Для большинства физиков проблематичный характер этого принципа скрывался динамикой, которая носила эмпирический характер. Но чувствительные к гносеологической проблематике физики продолжали обсуждать принцип инерции. В частности, исходя из представления об относительности движения, они искали реальную систему отсчета, относительно которой можно было бы говорить о равномерном и прямолинейном движении. Особое место в этих попытках занимают работы Эйлера и Маха.

Эйлер писал, что между покоем и движением нет разницы по существу, но есть разница только по названию. Покой и движение являются не внутренними состояниями тел, не их качествами, а отношениями между ними. Внешние же отношения, по определению, не могут изменить внутреннее состояние тел. Поэтому одно и то же тело может быть в состоянии равномерного и прямолинейного движения или покоя в зависимости от другого тела, избранного в качестве системы отсчета. При такой трактовке принципа инерции, устраняющей его онтологический статус, теряется физический статус законов динамики, которые функционально зависят от принципа инерции. Придя к такому выводу, Эйлер возвращается к ньютоновскому пониманию принципа инерции как физического закона, в рамках которого движение по инерции рассматривается как движение тела в абсолютном пространстве и абсолютном времени как вместилищах тел и процессов.

Мах же в своем стремлении освободить физику от абсолютных понятий, связанных с характеристикой внутренних состояний тел, и заменить их понятиями об отношениях исходил из следующей позитивистской установки: «Основные принципы механики представляют собой... данные опыта об относительных положениях и движениях тел. Никто не вправе расширять сферы действия этих основных принципов за пределы опыта... так как никто не сумел бы найти ему приложения» [1].

Исходя из идеи об относительности всех движений, Мах стремился так переформулировать принцип инерции, чтобы заменить величины, характеризующие отношение тела к пространству, величинами, характеризующими отношение тел. Отсюда вытекает принцип Маха, т. е. идея о материальном горизонте (небе неподвижных звезд), определяющем инерцию. Тем самым придавался физический статус принципу инерции, который становился в один ряд с динамикой, поскольку,

как и последняя, выражался на языке отношений тел. Таким образом инертная масса, как и тяжелая масса, входящая в закон всемирного тяготения, становится мерой взаимоотношения тел.

Но махистская трактовка движения оставалась в рамках причинного стиля мышления. Ведь принцип Маха есть функция двух аргументов. С одной стороны, он формулируется на основе общего принципа причинности, согласно которому причина и следствие должны быть наблюдаемыми фактами. Тем самым он предполагает позитивистски понимаемый принцип наблюдаемости как требование к понятиям, определяющим их физический смысл. С другой стороны, принцип Маха неявно предполагает справедливость динамики Ньютона, поскольку учитывает те тела, которые не учтены в законах динамики (учитывает небо неподвижных звезд). Установка на справедливость динамики Ньютона разделяется как Махом, так и Эйлером, хотя аргументы, из которых они исходили, и выводы, к которым они пришли, существенно различны.

Главное, что связано с творчеством Маха, – это постановка вопроса о природе сил и способе их введения в теорию, ответ на который смог дать только Эйнштейн. Позитивистская же трактовка сил, данная Махом и направленная против их онтологического понимания, согласно которой силы заложены в природе самих тел и окружающей их среды (точка зрения Аристотеля), расшатывала понимание их как эмпирического основания нарушения инерциальности. Осознание того, что причинное понимание движения является гносеологически неудовлетворительным представлением, связано с построением общей теории относительности, но путь к такому пониманию лежал через конвенционализм А. Пуанкаре, который в проблеме движения явно выделил теоретический элемент.

Концепции как абсолютного, так и относительного движения основываются на идеале причинного понимания проблемы движения. В рамках такого стиля мышления деление движений на два класса (инерциальный, т. е. бессильной, и силовой) неизбежно, так как сам принцип причинности логически зависит от нашего представления о инерциальном движении. Но ни логическое, ни причинное обоснование принципа инерции, по Пуанкаре, невозможно. Связка («если... то»), входящая в формулировку принципа инерции (Если на тело не действует никакая сила, то оно сохраняет состояние покоя или равномерного прямолинейного движения), не может быть обоснована логически, поскольку смысл понятия естественного состояния тела, определяемый принципом инерции, в разные эпохи и для разных мыслителей был различным: для Аристоте-

ля это был покой, для Галилея – движение по окружности, для Ньютона – равномерное прямолинейное движение. С другой стороны, понятие естественного состояния не может быть получено из опыта, так как с ним согласуются различные его формулировки.

Следовательно, если на тело не действует сила, то возможны разные утверждения относительно его поведения. Вопрос о выборе их не может быть последовательно решен в рамках причинной концепции движения, так как причинное обоснование принципа инерции тавтологично: движение по инерции определяется как бессиловое движение, а сила определяется как причина отклонения от инерциального движения. Эта тавтологичность проявляется и в том, что в физике Ньютона ускоренное движение, с одной стороны, рассматривается как причина, вызывающая силы инерции (вращение Земли в абсолютном пространстве определяет ее сплюснутую форму), а с другой стороны, сила определяется как причина ускоренного движения.

Вопрос о выборе принципа инерции эмпиризм, рационализм и позитивизм обосновать не могут. Поэтому Пуанкаре обращается к априоризму Канта. Известно, что основоположник критической философии впервые дает обоснование опытно-математического естествознания. Всякое физическое суждение о мире предполагает математическую структуру, определяющую форму этого суждения, вне отношения к которой содержательное знание о мире не может быть понято. Эвклидова геометрия, по Канту, является той идеальной структурой, вне отношения к которой физические законы как общие суждения о мире понять невозможно. Исходную посылку Ньютона, что физика изучает происходящие в природе процессы движения материальных тел, существующих в пространстве и времени, Кант интерпретирует не как отношение вложения материи в пространство и время, а как отношение между двумя классами понятий.

Отказывая пространству и времени в объективном существовании и определяя их как априорные формы чувственности, т. е. как знание, произведенное субъектом, а не навязанное объектом, основоположник априоризма доказывает, что поиск онтологического статуса принципа инерции, а тем самым и поиск абсолютного движения как движения тела относительно абсолютного пространства, является абсурдным. Физической реальностью обладает только относительное движение, выраженное в динамике, которая логически зависит от математического представления пространства и времени.

Пуанкаре вслед за Кантом исключает понимание пространства и времени как арены физических процессов. Поэтому приписывание им

физических свойств и рассмотрение их в качестве абсолютной системы, относительно которой можно было бы говорить об абсолютном движении, становится абсурдным, подобно тому как абсурдно говорить о грамматике языка на языке вещей и отношений между ними. Но, учитывая неевклидовы геометрии, возникшие после Канта, он определяет пространство как форму нашей способности суждений. При таком понимании пространства и времени принцип инерции рассматривается как предписание не называть нечто инерциальным движением, если это нечто не обладает признаками того, что выражено в этом принципе. Короче, принцип инерции носит аксиоматический характер, то есть это суждение является априорным синтетическим.

Подобный подход к пониманию принципа инерции существенно отличается как от подхода Эйлера, так и Маха. Он обнажает коренной порок причинной трактовки движения, жестко привязывающей понятия физического познания к объекту. Французский мыслитель осознал, что именно субъект познания определяет те условные соглашения, без которых построение науки невозможно: «Эти условные положения представляют собой продукт свободной деятельности нашего ума... здесь наш ум может утверждать, так как он здесь предписывает; но его предписания налагаются на нашу науку, которая без них была бы невозможна; они не налагаются на природу» [2].

Пуанкаре убедительно доказывает, что деление на инерциальное и силовое движение в рамках той или иной физической теории условно, поскольку геометрия является основой физического познания, так как определяет форму физического знания, тогда как физические законы движения определяют содержание этого знания. Не мир зависит от геометрии, а от геометрии зависит наше представление о мире, которое, по определению, амбивалентно: с одной стороны, оно является продуктом творческой деятельности ученого, которая на языке физики выражена быть не может (как не может быть выражена грамматика языка вещей в терминах самих вещей: ведь в природе нет подлежащих, сказуемых и т. п.), с другой – оно связано с объектом, поскольку несет в себе информацию о нем. Осознание зависимости физического представления движения от выбираемой геометрии, определяющей форму этого представления, привело Пуанкаре к проблеме истины: если выбор геометрии условен, то условны и физические законы движения, функционально зависящие от этого выбора.

Именно осознание связи проблемы движения с проблемой истины было для Эйнштейна исходным пунктом в построении общей теории относительности, которая впервые в физике дала по-

следовательную теоретическую трактовку движения. Известно, что автор теории относительности вначале считал, что не Максвелл и Герц, а Мах впервые подверг критике основы физики Ньютона. Но в дальнейшем он понял, что позитивизм махизма остается в плену парадигмы классической физики, поскольку идея материального горизонта неподвижных звезд, предполагая справедливость динамики Ньютона, сохраняет тем самым представление о двух классах движений (инерциальное и силовое), и, следовательно, махизм пытается лишь усовершенствовать физику Ньютона.

С другой стороны, Эйнштейна не удовлетворяет и решение проблемы движения, данное Пуанкаре. Естественнаучный конвенционализм французского ученого, открыв неизбежность соглашений, лежащих в основе научного познания, не выходит в сферу гносеологии, а остается в плену психологического подхода в решении проблемы движения: он предлагает сохранить евклидовую геометрию в основе объяснения физического движения, ссылаясь на ее простоту. Для французского ученого геометрия необходима только для выражения физических законов, а не для понимания природы. Таким образом, в отличие от Канта, Пуанкаре к решению проблемы соотношения геометрии и физики подходит как математик, а не гносеолог.

Эйнштейна не устраивает как неконструктивная критика основ классической механики, данная махизмом, так и конвенционализм Пуанкаре. Он видит не столько различие, сколько сходство в позициях этих двух мыслителей. Ведь оба они остаются в плену евклидовой геометрии как основы физического познания. Эйнштейн же в своей критике физики Ньютона исходит из ее гносеологической неудовлетворительности: «Подобная теория никоим образом не является логически несостоятельной, но она мало удовлетворительна с теоретико-познавательной точки зрения. Пространство и время играют в ней в некоторой степени роль априорной реальности в отличие от реальности тел (и полей), которые выступают как реальности, так сказать, вторичные» [3]. Если Мах и Пуанкаре стремились освободиться от абсолютных пространства и времени как вместилища тел и процессов, то Эйнштейн замечает, что введение этих понятий в классическую физику было обусловлено необходимостью построения последовательной физической теории. В этой слабости физики Ньютона Эйнштейн усматривает его мудрость, поскольку эти понятия неявно указывают на существование поля как физической реальности, несводимой к веществу.

Геометрическое представление гравитационных взаимодействий, данное в общей теории относительности,

исключает деление движений на инерциальные и силовые. При таком подходе, исходящем из философского положения о первичности материи и исключающем существование пространства и времени самих по себе независимо от материи, постулируется, что все траектории движения материальных тел и световых лучей изначально искривлены и являются геодезическими линиями в некотором искривленном пространстве-времени, структура которого определяется уравнениями гравитационного поля.

Обобщая понятие инерциального движения с точки зрения геометрической трактовки гравитационного поля, общая теория относительности исключает понятие свободного движения как движения тела относительно пустого пространства. Приписывание непосредственного физического смысла римановой метрике (а не координатам, которые придавали статус физической предметности пространству в теориях, различающих инерциальное и силовое движение) означает, что понятие движения имеет физический смысл лишь в связи с понятием поля. Поскольку из уравнений гравитационного поля логически вытекают уравнения движения тел в этом поле, то необходимость в динамике, связывающей свободное движение с взаимодействием, в общей теории относительности становится излишней. Тем самым устраняется и принцип дальнего действия, неизбежный в теориях, построенных на представлении о физической предметности пространства и времени.

В релятивистской теории тяготения отсутствует понятие взаимодействия. Все тела, движущиеся в поле гравитации, считаются свободными. Информация о движении тел выражается не на языке динамики, а на языке геометрических свойств пространства-времени. Геометрическая интерпретация движения тел в поле гравитации снимает вопрос Маха о причине инерциального движения. Эйнштейн, в противоположность Маху, не только не освобождается от понятия пространства, а наоборот, расширяет его настолько, что делает возможным геометрическую интерпретацию физического движения. С точки зрения общей теории относительности становится понятным, что деление движений на два класса обусловлено не самим внешним миром и не процессом его познания, а ограниченностью нашего понимания внешнего мира. Геометрическая интерпретация динамики не только не лишает ее физического статуса, а напротив, впервые придает ей однозначный физический смысл, обнажая гносеологические промахи причинной трактовки движения. Эйнштейновское понимание движения не превращает геометрию в эмпирическую науку, а превращает физику в теоретическую науку, логически свободную от эксперимен-

тального обоснования. Благодаря логической независимости теории от опыта сравнение ее с экспериментом является корректным, тогда как теория, основанная на принципе причинности, при сравнении с опытом ведет к тавтологиям, поскольку использует понятие взаимодействия, заимствованное из того же опыта.

Геометрическая трактовка физического движения в общей теории относительности ограничена рамками гравитации, поскольку эта теория допускает, наряду с полностью геометризированной гравитацией, движущиеся частицы и поля, описываемые материальным тензором, входящем в правую часть уравнений Эйнштейна. Поэтому деление на инерциальное и силовое движение сохраняет свою силу за пределами гравитационных взаимодействий. Программа геометризации физики связана с устранением этого деления, без чего последовательное решение проблемы истины невозможно. Невозможность ее полной реализации, связанная с теоремой Геделя, вовсе не означает ее методологической несостоятельности: идеальная доктрина имеет право на существование даже в том случае, если она и не реализуется. Высшим уделом этой доктрины являются те перспективы, которые открываются перед современной физикой. Вытекающая из этой программы геометрическая трактовка движения позволяет избежать ограниченности позитивизма и конвенционализма, гарантируя тем самым объективный характер поступательного движения физики.

Примечания

1. Мах Э. Механика. СПб., 1906. С. 190.
2. Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 8.
3. Эйнштейн А. Собр. науч. тр. Т. 2. М., 1966. С. 407–408.

УДК 101.1:316

И. В. Востриков, С. И. Сулимов

СТРУКТУРА МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Данная статья посвящена проблеме структуры мировоззрения. В ней представлены точки зрения ведущих советских и современных исследователей данного вопроса. В большинстве случаев, говоря о структуре мировоззрения, исследователи имеют в виду его состав. Собственно же структура, то есть принцип связи между компонентами, а не их простой перечень, до сих пор почти не освещена. Именно эта проблема и рассматривается в данной статье.

The article deals with the problem of world view structure. Some points of view of soviet and modern scientists on the problem are considered in the article. In many cases speaking about the world view structure mean its composition. The structure itself i.e. the principle of its components connection but not its enumeration has not been examined yet. It is the reason of our interest to the problem and its consideration in the article.

Ключевые слова: мировоззрение, структура, целостность, система.

Keywords: world view, structure, wholeness, system.

В наши дни становится всё более актуальной мировоззренческая проблематика. Сейчас, в момент коренного переворота в духовной и материальной жизни российского общества, мировоззренческие проблемы выходят на первый план. В советское время мировоззрение также выступало объектом исследования отечественной науки. Но изучение мировоззренческой проблематики представляется делом нелёгким, так как нет чёткого определения ни мировоззрения, ни его структуры. Вернее будет сказать, что определения есть, но их так много, что подчас нелегко выбрать подходящее. Мы рассмотрим любопытный парадокс: почти каждый исследователь мировоззрения пытается изложить структуру объекта исследования, но в результате мы имеем множество описаний состава мировоззрения, а структура по сути оказывается вне исследований. Поэтому в данной статье будет уточнена разница между составом и структурой и автор сделает попытку изложить своё видение структуры мировоззрения. Под составом мы будем понимать простую совокупность компонентов того или иного объекта, а под структурой – связи, возникающие между этими компонентами. Наиболее удачное определение структуры принадлежит видному специалисту в области социальной философии В. Е. Кемерову: «Структура – совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих воспроизводимость при изменяющихся ус-

© Востриков И. В., Сулимов С. И., 2010

ловиях. (...) В холистическом понимании С. приравнивается к системе. Система при этом понимается как элементы плюс связи между элементами. Второе определение различает понятие С. и понятие системы. С. при этом понимается как внутренняя организация и упорядоченность объекта» [1]. В данной статье мы будем придерживаться именно второго определения.

Раскрытие философского содержания понятия «мировоззрение» имеет давнюю и глубокую традицию. Р. А. Арцишевский так обобщил опыт своих предшественников: «В публикациях 70-х гг. в процессе дальнейшего уточнения понятия *мировоззрение* (курсив автора) подвергаются критическому анализу попытки отождествить его с философией, идеологией или всем общественным сознанием. Аналогичная работа проводится и по уточнению понятия *научное мировоззрение* (курсив автора). В результате вырабатывается точка зрения, в соответствии с которой мировоззрение не может быть полностью сведено ни к одной из форм или сфер общественного сознания, а представляет особое духовное образование, складывающееся на основе различных из них, объединяя в себе не все, а только отдельные их элементы» [2].

К примеру, И. В. Востриков, указывая степень разработанности данной проблемы, пишет: «Мировоззрение определяется как совокупность обобщённых представлений о мире, природе и обществе в их единстве, о человеке и его месте в мире, смысле бытия и др., а его специфика проявляется в двух функциях: во-первых, оно является формой общественного самосознания человека, и, во-вторых, оно есть способ духовно-практического освоения мира. Узловыми категориями мировоззрения признаются “мир” и “человек” – мир в его отношении к человеку и человек, самоопределяющийся в мире» [3]. Или обратимся к определению М. Г. Ашманиса: «Мировоззрение – это система взглядов на мир и человека в их связи и отношении, обобщённые представления человека о природе, обществе, их закономерностях, о самом себе и своём месте в мире. На уровне индивидуального сознания мировоззрение представляет собой совокупность основных убеждений и связанных с ними знаний, взглядов и представлений, в которой отражение природной и конкретно-исторической действительности синтезируется с личным жизненным опытом человека и которая благодаря этому определяет его социальную позицию, образ мысли, направленность поведения» [4].

Определение мировоззрения, данное П. Н. Федосеевым, почти не отличается от определения М. Г. Ашманиса, изложенного выше. Зато Федосеев говорит об изменчивости данного объекта. Он в духе своего времени рассуждает о том,

что мировоззрение, как и любая другая форма сознания, – это отражение действительности. И, соответственно, сколько раз изменится действительность, столько раз изменится и мировоззрение. «Мировоззрение, его структура и содержание не являются чем-то раз и навсегда данным, статичным, неизменным. На разных этапах исторического развития изменялась роль отдельных компонентов в системе мировоззрения, со временем обновлялось и обогащалось его содержание. В зависимости от того, какие взгляды преобладают в той или иной совокупности представлений о мире в целом, а также в зависимости от способа включения соответствующих взглядов и представлений в структуру мировоззрения, в разных обществах, у разных классов господствуют разные типы мировоззрения» [5]. Но затем Федосеев, уже сказав о том, что разные типы мировоззрения имеют разную структуру, неожиданно приводит некую общую структуру. По его убеждению, на первом и самом важном месте находятся исходные ценности и установки, на втором – представления и идеи, на третьем – убеждения (синтез первого и второго). На более поздних этапах в эту схему добавляются искусство, мораль, философия и наука. Высшим по своей новизне и привлекательности типом мировоззрения Федосеев считает коммунистическое мировоззрение.

А. С. Кравец, рассматривая концепцию Федосеева, критикует в первую очередь тезис о системности мировоззрения. «Вместе с тем многие исследователи не могли согласиться с положением, что мировоззрение является *системой* (курсив автора) обобщённых взглядов, ибо признак системности характеризует лишь довольно развитую теоретическую форму мировоззрения» [6], то есть ранние формы мировоззрения вполне могли и не быть системами. Также Кравец полагает, что структурировать мировоззрение можно только в различных его аспектах. Статичная структура показывает лишь один из срезов объекта и с необходимостью будет однобокой. Ещё одно новшество Кравца – открытие неотделимости мировоззрения от его носителя. «Наконец, следует иметь в виду, что мировоззрение не существует вообще, безотносительно к своему конкретному носителю. Даже в пределах одной и той же системы отсчёта, т. е. в конкретно-исторический период, в определённой социально-экономической среде, существуют вариации содержания и формы мировоззрения у разных личностей, социальных групп, классов. Эта зависимость от конкретного носителя отличает мировоззрение от науки, которая интерсубъективна, безличностна, общезначима» [7]. Но из этого вовсе не следует, что мировоззрение в обобщённом виде не может быть выделено. «Однако, не-

смотря на глубокие качественные отличия между различными типами мировоззрения, можно утверждать, что любое из них стремилось ответить на три основных вопроса:

- 1) что собой представляет мир, в котором живёт и действует человек;
- 2) ради чего следует жить;
- 3) как следует жить» [8].

И к какому бы типу не принадлежало мировоззрение, его роль в системе общественного сознания остаётся неизменной. «По-видимому, наиболее адекватно статус мировоззрения в системе общественного сознания можно раскрыть с помощью понятия субстанции. Субстанция – это суть, основа, общее в видах. (...) Аналогично этому и мировоззрение можно рассматривать как особую духовную субстанцию, существующую лишь через свои модусы – конкретные формообразования общественного сознания. (...) О мировоззрении с полным правом можно сказать, что оно является духовной квинтэссенцией общественного сознания своего времени» [9]. Кравец считает мировоззрение духовно-практическим объектом и полагает, что оно включает в себя гносеологический и ценностный компоненты, а также два уровня: обыденный и теоретический (идеология). Здесь имеет место тот самый парадокс, о котором мы упоминали во введении данной статьи: исследователь говорит о структуре мировоззрения, но де-факто лишь описывает его состав.

В 1990–2000-е гг. исследования мировоззрения потеряли актуальность и наличествуют по большей части в учебных пособиях для студентов вузов. Таковы работы В. В. Трушкова, Н. Ф. Бучило и А. Н. Чумакова, А. А. Радугина и В. Г. Горбачева и др. В их работах нас будет интересовать не только определение, но и структура мировоззрения.

Сущность мировоззрения все названные исследователи определяют однотипно. Достаточно будет привести определение, данное В. Г. Горбачёвым. «Кратко говоря, *мировоззрение представляет собой образ мира, формируемый субъектом познания и практики (индивид, социальная группа, общество в целом)* (курсив автора). Оно является необходимой основой жизненной позиции человека и его бытия в окружающем мире. Разумеется, мировоззрение не сводится лишь к знаниям и представлениям человека об окружающем мире и о самом себе. Это не только *картина мира* (курсив автора), но и формирующееся на её основе *отношение к миру* (курсив автора) – заинтересованное или же безразличное, доброе или злое и т. д., и т. п. Мировоззрение человека не сможет сформироваться вне его духовно-практической деятельности, развития науки и техники, влияния культурной среды» [10].

Практически все остальные авторы определяют феномен мировоззрения аналогичным образом, хотя иногда и другими словами. К сожалению, в понимании структуры мировоззрения такого единодушия среди исследователей нет. На взгляд В. Г. Горбачёва, элементами мировоззрения являются знания, убеждения, идеалы, принципы и духовные ценности. Также этот исследователь выделяет две функции мировоззрения: познавательную и ориентирующую.

Н. Ф. Бучило и А. Н. Чумаков выделяют три вида мировоззрения: мироощущение, миропредставление и миропонимание. Эти виды соответствуют трём основным формам мировоззрения, то есть мифу, религии и философии. Они представляют функции и структуру мировоззрения следующим образом. «В мировоззрении, таким образом, в обобщённом виде представлены следующие основные функции, осуществляемые человеком: *познавательная, ценностная, поведенческая* (выделено автором). (...) Отсюда и мировоззрение каждого человека, избирательно реагирующего на проблемы, вопросы, ответы, всегда отличается личностным своеобразием и уже хотя бы только по этой причине никогда не похоже на мировоззрение других людей. Оно всегда уникально и неповторимо ещё и потому, что в мировоззрении наряду с *интеллектуальным* (курсив автора) началом неразрывно соединены *эмоциональное и психическое* (курсив автора), которые для каждого человека выступают как абсолютно конкретные, индивидуальные характеристики. Интеллектуальное, эмоциональное и психическое в сочетании с *волей* (курсив автора) порождают убеждения – *взгляды, активно принимаемые людьми, соответствующие всему складу их сознания, жизненным устремлениям* (выделено автором). Ещё одним важнейшим элементом любого мировоззрения является сомнение, которое оберегает его от *догматизма* (курсив автора)...» [11]. Иначе, эмоциональное, психическое и интеллектуальное начала посредством воли и с учетом нюансов каждой конкретной личности создают убеждения и сомнения.

В. В. Трушков полагает, что мировоззрение имеет сразу две структуры и два вида: «Виды мировоззрения: *индивидуальное* (личности) и *общественное* (курсив автора) мировоззрение, которое находит преломление в формах общественного сознания, идеологии, в общественном идеале, общественной позиции. Следует различать (но не противопоставлять) психологическую и гносеологическую структуру мировоззрения. Психологическая структура: система знаний, взгляды, система ценностных ориентаций, которая выражается в системе оценок, отношении человека к миру, в выборе жизненной по-

зиции; убеждения, в которых соединяются знания, чувства, уверенность в избранной позиции, осознание долга и мера нравственности; идеалы. Основную роль в формировании мировоззрения играют знания, содержание которых определяет гносеологическую структуру мировоззрения: естественнонаучные, физические, биологические, математические, социологические, эстетические, экономические и т. д. Но мировоззрение не является механическим набором знаний. Это целостная система взглядов на мир, это концептуальное видение, своего рода призма, через которую воспринимается всё происходящее в мире. Теоретическим основанием мировоззрения (в том числе психологической структуры. – *Авт.*) является философия (выделено автором)» [12].

Трушков хочет сказать, что мировоззрение складывается на основе знаний, составляющих его гносеологическую структуру. Затем возникает психологическая структура, ведь идеалы и ценности, по его мнению, опираются на знания. Видение мира базируется на философии, возникшей на основе данного мировоззрения. Гипотеза интересная, но с самого начала видна ошибка. Мы не отрицаем того факта, что знания являются основой мировоззрения, но при этом далеко не всякие знания складываются в философскую концепцию. Существует огромное количество людей, обладающих целостным мировоззрением, но не имеющих ни малейшего представления о философии. Философствование, к сожалению, удел немногих, а имеет мировоззрение каждый человек. Некоторые авторы выделяют особый, философский тип мировоззрения, но он вряд ли распространён в широких общественных слоях.

Для того чтобы представить себе структуру мировоззрения и вывести иерархию его компонентов, необходимо сначала определить сами эти компоненты. Если под знанием мы будем понимать более или менее объективную информацию, то что же представляют собой убеждения, нормы, идеалы и ценности? Определения мы можем искать в работах вышеназванных авторов. «Убеждения – взгляды, активно принимаемые людьми, соответствующие всему складу их сознания, жизненным устремлениям» [13]. «Идеал – мысленный образ совершенного и потому желаемого будущего, которое выражает высшие устремления человека, цели и программы его действий» [14]. «Принципы есть идеи и правила, которыми следует руководствоваться в жизни» [15]. «Ценность – это свойство какого-то предмета, явления удовлетворять потребности, желания людей. В систему ценностей человека входят представления о добре и зле, счастье и несчастье, цели и смысле жизни» [16]. А. А. Радугин определяет

нормы как следствие устойчивой и повторяющейся оценки человеком своих отношений с другими людьми. Это своеобразная связка между ценностью и практическим поведением. Прежде чем приступить к рассмотрению концепции мировоззрения А. А. Радугина, необходимо оговориться, что пока все рассмотренные нами выше исследователи, рассуждая о структуре мировоззрения, фактически описывали лишь его состав. Чтобы чётко обозначить разницу между составом и структурой, поясним, что состав – простой перечень компонентов, а структура – иерархия связей, наличествующих между этими компонентами. В составе нет иерархии, так как последняя вытекает исключительно из принципа связи. И все рассмотренные выше исследователи воспринимали и воспринимают мировоззрение исключительно как совокупность компонентов. Потому их исследования структуры мировоззрения на деле являются рассмотрением лишь его состава. Иначе выглядит концепция А. А. Радугина.

А. А. Радугин включает в состав мировоззрения четыре компонента: познавательный (конкретно-научная и универсальная картина мира), ценностно-нормативный (идеалы, убеждения, верования, нормы и т. д.), эмоционально-волевой (чувства, которые превращают знания в убеждения) и практический (готовность опираться на свои знания на практике и воплощать в жизнь свои идеалы).

Существуют два уровня мировоззрения: жизненно-практический и теоретический. «Жизненно-практический уровень (выделено автором) мировоззрения складывается стихийно и базируется на здравом смысле, обширном и многообразном повседневном опыте. Этот уровень мировоззрения нередко называют жизненной философией. (...) Жизненно-практическое мировоззрение крайне неоднородно, так как неоднородны по характеру образования и воспитания его носители» [17]. Проблему фактической индивидуальности жизненно-практического мировоззрения пытаются решить философы на теоретическом уровне. Здесь бытуют общие умозрительные модели, о которых люди знают и говорят одинаково, но которые переживают и чувствуют по-разному (индивидуально).

Иерархия мировоззрения выглядит следующим образом. На взгляд Радугина, ядром любого мировоззрения являются ценности. Именно они задействуют эмоционально-волевой компонент. Не случайно при непринятии в расчёт чьего-либо представления о справедливости его носитель ощущает негодование и гнев. По мнению А. А. Радугина, ценности являются смыслообразующей категорией любого мировоззрения. Однако ценностно-нормативный компонент образу-

ется лишь при взаимодействии познавательного компонента с эмоционально-волевым.

Знания становятся убеждениями только после того, как в достаточной мере прочувствованы носителем мировоззрения, после того, как приобретают необходимую эмоциональную окраску. Конкретно-научная или универсальная картина мира становится индивидуальной не тогда, когда носитель научился понимать её, а когда она будет отвечать всему его образу мышления и жизненному опыту, когда картина мира превратится из объективного знания в субъективную картину мира. Иными словами, знания превращаются в убеждения не раньше, чем воспринимаются человеком как нечто «своё», адресованное лично ему (или его социальной группе, народу и т. д.). Уже после того как формируется ценностно-нормативный компонент, мы можем говорить о компоненте практическом.

Мы можем не согласиться с А. А. Радугиным, полагающим, что практический компонент заключается в готовности воплощать свои убеждения в жизнь. Большинство (к счастью, не подавляющее) людей хранит свои убеждения в тайне, а в личной и общественной жизни руководствуется принципами конформизма. Получается, что убеждения существуют отдельно от оснований человеческих деяний. Думает среднестатистический человек одно, а делает порой диаметрально противоположное. Однако роль практики в формировании и функционировании мировоззрения остаётся колоссальной. Дело в том, что для превращения знаний в убеждения мало эмоциональной окраски. Знания не только чувствуются, но и практически апробируются. Можно даже предположить, что позитивная или негативная эмоциональная окраска возникает именно как реакция на проверку знаний практикой. Например, получив от кого-то совет, оказавшийся на практике фикцией, человек искренне проникнется неприязнью и к содержанию совета, и к незадачливому советчику.

Также очень важно выяснить соотношение между жизненно-практическим и теоретическим уровнями мировоззрения. Как мы уже говорили выше, жизненно-практический уровень во многом индивидуален и складывается в процессе практической деятельности и воспитания носителя данного мировоззрения, то есть мировоззрение по большей части формируется именно на этом уровне. Теоретический уровень состоит из общих концепций (почти всегда философских), пытающихся сделать жизненно-практический уровень носителей данного мировоззрения надличностным. Пока теоретическая работа относится лишь к умозрительным конструктам, мировоззрение гармонично. Но на теоретическом уровне бытуют свои, характерные лишь для него

ценности. Например, для научной гипотезы главной ценностью будет объективность, для философской концепции – логичность, для политической доктрины – целесообразность. И если в силу тех или иных причин теоретическая ценность займёт доминирующее положение (а ведь никакое мировоззрение не может существовать без доминант), то раздвоение мировоззрения наступает незамедлительно. Теоретический конструкт начинает получать поддержку эмоционально-волевого компонента, превращаясь из отстранённых рассуждений обобщающего характера в *main-stream* личной и коллективной жизни носителей данного мировоззрения. Это не значит, что жизненно-практический уровень исчезает. Вовсе нет, просто для носителя он теряет актуальность и развивается сам по себе. Получается печальная картина: человек говорит одно, а делает другое. Так мы получаем философов, живущих в разрез со своими учениями (Сенека, Шопенгауэр), политиков, действующих вопреки собственной доктрине и даже меняющих доктрины с потрясающей частотой (Пол Пот, Ленин).

Это связано с тем, что жизненно-практический уровень мировоззрения неустраим: ведь любой человек, независимо от своего желания, погружён во множество мелких или крупных житейских дел, постоянно занят устройством и обеспечением своей жизни. Теоретический же уровень почти всегда оказывается вторичным, так как многие люди поступают по принципу Н. Макиавелли: «Сначала жить, потом философствовать». Человек вполне может жить, не имея ответов на вечные вопросы, хотя в некоторых случаях подобное незнание и будет доставлять определённый дискомфорт. Но если человек вдруг вообразит себя величайшим политиком, философом или учёным и примется творить умозрительные концепции без опоры на собственную жизненную практику, то они окажутся простыми абстракциями. При этом ценности теоретического уровня оказываются не связаны с ценностями практической жизни, а при соответствующей доминанте ещё и превалируют над ними. В результате оторванный от жизни политик, или философ, или учёный стремится реформировать жизнь, заставить её соответствовать своим теориям. Личная, практическая жизнь такого человека течёт своим чередом, не будучи связанной с теоретическим уровнем. Получается, что на один субъект приходится два мировоззрения. Правда, для существования такого феномена необходимо, чтобы субъект или носитель был заранее отделен от жизненно-практического уровня. Например, человек не имел необходимости трудиться, добывать хлеб насущный и строить отношения с другими людьми, мыслящими не так, как он. Соответственно теории, созданные этим че-

ловеком, никак не будут соотноситься с реальным положением дел. Они окажутся оторваны от жизненной практики так же, как и их создатель. Разумеется, самый эгоистичный и нарциссически настроенный человек не может запереться в «башне из слоновой кости» и вольно или невольно будет вынужден решать те или иные житейские проблемы. Что произойдёт? Раздвоение сознания. С одной стороны, блестящие, но совершенно невыполнимые теоретические построения, а с другой – обыденная жизнь, совершенно несоответствующая построенным на досуге умозрительным конструктам, и потому скрывающаяся и замалчиваемая. Подобное состояние замечательно описал М. О. Гершензон в статье «Творческое самосознание»: «Никто не жил, – все делали (или делали вид, что делают) общественное дело. Не жили даже эгоистически, не радовались жизни, не наслаждались свободно её утехами, но урывками хватали куски и глотали, почти не разжёвывая, стыдясь и вместе вождедая, как проказливая собака. Это был какой-то странный аскетизм, не отречение от личной чувственной жизни, но отречение от руководства ею. Она шла сама собою, через пень-колоду, угрюмо и судорожно. То вдруг сознание спохватится – тогда вспыхивает жестокий фанатизм в одной точке: начинается ругань приятеля за выпитую бутылку шампанского, возникает кружок с какой-нибудь аскетической целью. А в целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, всё вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью – то гордый вызов, то покладистость, – не коллективная, я не о ней говорю, – а личная» [18].

Но, невзирая на логическую стройность и новизну теории А. А. Радугина, мы не можем принять её без изменений. Как уже отмечалось выше, роль практического компонента рассматривается нами в несколько ином аспекте. Также мы полагаем, что деление мировоззрения на два уровня затруднительно, да, в общем-то, и необязательно. Жизненно-практический уровень, безусловно, существует и описан в теории А. А. Радугина верно. Но сущность теоретического уровня неопределима. Ведь для некоторых людей теоретические построения относятся к сфере жизненной практики. Это педагоги, философы, писатели и т. д. То, что является для студента теоретическими построениями, для преподавателя фи-

лософии – неотъемлемая часть жизненной практики. Теоретический уровень не является intersubъективным, и потому мы вынуждены отказаться от деления мировоззрения на уровни. Теоретические построения мы приравниваем к рефлексии и полагаем, что они могут одинаково и соотноситься, и не соотноситься с жизненной практикой.

Невзирая на описанные выше недостатки, данная теория представляет собой значительный шаг вперёд в изучении структуры мировоззрения. Важным новшеством концепции А. А. Радугина является именно попытка раскрыть принцип связи между компонентами объекта. Именно поиск связей между элементами и принципа их взаимодействия отличает данную теорию от предшествовавших ей перечислений мировоззренческих компонентов, которые, по своей сути, являлись лишь описанием состава мировоззрения.

К сожалению, долгое время считалось, что чётко и наглядно выстроить иерархию мировоззрения невозможно. Как пишет советский исследователь данного вопроса Э. М. Хакимов, «попытки формального описания иерархии не приводят к существенным результатам в связи с отсутствием её теоретических положений и неразработанностью понятийно-категориального аппарата» [19]. Потому мы можем опираться только на принцип субординации, разработанный ещё Ф. Энгельсом и популяризированный Б. М. Кедровым. Рассуждая о формах движения материи, Энгельс наметил между ними иерархию. Мы же вполне можем применить этот принцип к духовным объектам, так как законы диалектики распространяются на любые объекты. Если говорить кратко, принцип субординации состоит в следующем: «В результате такого, принципиально нового подхода последовательное расположение объектов научного исследования в один общий ряд (как и самих наук, изучающих эти объекты) отразило собой процесс прогрессивного развития движущейся материи, идущей по восходящей линии (от низшего к высшему, от простого к сложному) (курсив наш. – И. В., С. И.). Другими словами, более сложный объект рассматривается как возникший из более простого и соответственно – изучающая его более “высокая” наука – как происшедшая и развивающаяся из более “низкой”. Такой подход известен как “принцип субординации”» [20]. При построении иерархии мировоззрения мы будем идти от простого к сложному, памятуя, что более простые компоненты не вытесняются, а включаются в систему в качестве структурных элементов.

Итак, на первом месте по простоте, значимости и хронологии в функционировании мировоз-

зрения мы расположим знания (познавательный компонент, включающий в себя знания до их дифференциации на ложные и истинные), на втором – апробацию этих знаний на практике (практический компонент, проводящий дифференциацию знаний по критерию истинности). Подобное предпочтение объясняется тем, что новые знания почти всегда эмоционально нейтральны, а окрашиваются они только после успешной или безуспешной их практической апробации. Таким образом, эмоционально-волевой компонент (превращение знаний в убеждения) занимает третье место. Для того чтобы он включился в функционирование мировоззрения, необходимо взаимодействие двух предыдущих компонентов (эмоции не возникают сами по себе, они обычно связаны с практическими действиями, основанными на тех или иных знаниях). Ценностно-нормативный компонент возникает лишь тогда, когда из практической апробации знаний, получившей ту или иную эмоционально-волевою окраску, носитель мировоззрения начинает делать выводы. Именно разбираясь в своём опыте, человек может решить, что для него ценно, а что явно лишнее, что стоит принять за норму, а что является аномалией. Не будет преувеличением сказать, что ценностно-нормативный компонент мировоззрения состоит из принципов. Так формируется и функционирует то мировоззрение, которое мы называем образом мира и отношением к миру. По нашему глубокому убеждению, важен именно принцип связи между компонентами, то есть важно, какой из компонентов является в процессе возникновения и функционирования мировоззрения хронологически первым, а какой последним. Например, эмоционально-волевой компонент является именно третьим, но никак не четвёртым или первым.

Разумеется, данная концепция не является в полной мере оригинальной, но представляет собой творческую переработку теории А. А. Радугина. Однако почти ни один теоретический конструкт не появляется, так сказать, на пустом месте, так что, по мнению авторов, заимствования вполне оправданно.

Мировоззрению присуща особая структура, которая существует только в нём и не имеет ана-

логии в иных объектах. Иерархия его компонентов вполне может нарушиться, что приведёт к раздвоению мировоззрения. Если, например, знания не апробируются практикой, а эмоционально окрашиваются только с чужих слов, то мы получаем образ мира, совершенно не соответствующий отношению к миру (так как отношение коренится именно на жизненной практике). Жизненная практика будет протекать в одном русле, а рефлексия о ней – совершенно в другом. Образ мира в такой ситуации оказывается не отражением реальности, а некоей поэзией слов, понятий и абстрактных теорий. Примеров история знает немало.

Примечания

1. Социальная философия: словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М.: Академ. проект, 2003. С. 427
2. Арцишевский Р. А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. Львов: Вища школа, 1986. С. 48.
3. Востриков И. В. Идеино-политическая доминанта мировоззрения. Р н/Д: Изд-во РГУ, 1987. С. 4.
4. Ашманис М. Г. Формирование научного мировоззрения. Рига: «Зинатне», 1984. С. 27.
5. Федосеев П. Н. Мировоззрение, философия, наука. М.: Знание, 1979. С. 5.
6. Кравец А. С. Мировоззрение: структура и функции в системе общественного сознания // Ежегодник философского общества СССР 1985 года. М.: Наука, 1986. С. 27.
7. Там же. С. 30.
8. Там же. С. 35.
9. Там же. С. 45.
10. Гурбачёв В. Г. Основы философии. М.: ВЛАДОС-ПРЕСС, 2002. С. 6.
11. Бучило Н. Ф., Чумаков А. Н. Философия: учеб. пособие. М.: Пер Сэ, 2003. С. 11–12.
12. Философия: учеб. пособие / под ред. В. В. Трушкова. М.: Былина, 2004. С. 12.
13. Бучило Н. Ф., Чумаков А. Н. Указ. соч. С. 12.
14. Гурбачёв В. Г. Указ. соч. С. 7.
15. Там же. С. 8.
16. Радугин А. А. Философия. М.: Центр, 2001. С. 13.
17. Там же. С. 14.
18. Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та. 1991. С. 78.
19. Хакимов Э. М. Моделирование иерархических систем. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1986. С. 28.
20. Кедров Б. М. Энгельс и диалектика естествознания. М.: Политиздат, 1970. С. 313.

УДК 111.82.165.0

Н. Р. Саенко

ВЗАИМОопРЕДЕЛЕНИЕ СОЗНАНИЯ И НИЧТО

Поднимается проблема значения способности сознания моделировать понятие и образ ничто и моделироваться под воздействием небытия. Рассматриваются мифопоэтический восточный и философский западный варианты решения указанной проблемы.

The problem of a value of capability of consciousness rises to model concept and a mode nothing and to be modelled under the influence of a non-being. Candidates solution of the indicated problem are considered mythological poetic east and philosophical western.

Ключевые слова: сознание, ничто, пустота, небытие.

Keywords: consciousness, nothing, vacuum, a non-being.

Осознание небытия, мышление ничто наиболее приближены к абстракции чистого сознания, ибо существует сознание чего-либо, а когда мы мыслим ничто, говорим о сознании ничто, то вынуждены искать практики приближения к «эпохе» (Э. Гуссерль), «представлению, независимо му от закона основания» (А. Шопенгауэр).

Термин «ничто» нередко используют для обозначения пустоты, что, на наш взгляд, некорректно. Мы исходим из того, что на современную философию сознания повлиял дзен-буддизм, поэтому принимаем условие, что в пустоте снимаются и бытие, и небытие (ничто) как самосущие. Однако в процессе нахождения совпадений восточного и западного мировидений нам также придётся использовать понятие «пустота». В дзен-буддизме описывается путь Будды, на котором существует стадия безразличия, когда человек находится в нулевой точке между знанием и не-знанием и больше уже ни на что не ориентируется.

В даосской книге Чжуан-цзы реальность уподобляется пустоте всевозможных полостей в вещах, а в пределе – пустоте самого неба: «Великий Ком выдыхает воздух, и он зовется Ветром. В покое пребывает он. Иной же раз придет он в движение, и тогда вся тьма отверстий откликнется ему... При слабом ветре – гармония малая, при сильном ветре – гармония великая» [1]. Для восточной мысли сознание предстает всеобъемлющей и всеукрывающей открытостью бытия, *пустотой*, полостью одного Тела бытия, животворною утробой мира; оно подобно опрокидываемому сосуду, изливающему вовне свое содержимое, и это содержимое, конечно, всегда усколь-

зает от статичного, внешнего рассмотрения. Главное свойство сознания на Востоке – это глубина, вертикаль зрения. В опыте заключен другой опыт, в мире таится другой мир, каждое мгновение существования может оказаться дверью в иное бытие. В трактате «Гуань-цзы» читаем: «В сознании как бы сокрыто еще сознание. Это сознание в сознании подобно мысли, предваряющей слова и образы» [2]. «Яйцо Брахмы» символизировало бесконечную вставленность миров и сознаний друг в друга. Можно вспомнить изделия китайских резчиков из слоновой кости, так называемые «шары в шаре»: это несколько резных шаров, вставленных друг в друга; аналогичным образом создавались китайские «сады в саду». Для матрёшки, кстати, за образец взяли также японскую игрушку – даруму, куклу-неваляшку, которая по своим истокам была изображением древнего индийского мудреца Дарумы (санскр. Бодхидхарма), в V в. перебравшегося в Китай. Его учение в средние века широко распространилось в Японии. Дарума призывал к постижению истины через молчаливое созерцание, и в одной из легенд он – пещерный затворник, расплывшийся от неподвижности.

Но на философию сознания, безусловно, оказала влияние и европейская мистика, например немецкая мистическая традиция, начатая Майстером Экхартом, который вводил термин «ничто», закладывая в него значение наивысшей полноты и первоисточника. Именно таким образом достигается своеобразный современный философский «срединный путь» между этернализмом (принятием бытия, сущего) и нигилизмом (принятием ничто).

В европейской мистике человек занимает центральное место, и ничто здесь – предварительная стадия на пути его *unio mistica* [3]. Из всех существ лишь человек наделен этой способностью: достигнув единения с Богом, он возвышается над миром (выходит за рамки обыденности, забывает и затем обретает самого себя, растворяется в небытии и возрождается вновь). То, что он при этом обнаруживает, есть его глубинная сущность, его скрытое «я», растворившееся и сохранившееся в *unio*, в Боге, в Абсолюте – как бы ни называлось в европейском мистицизме то, с чем происходит это единение, – «я» не исчезает окончательно, а получает спасение. Отказ от своего «я» требуется только на время, только ради не терпящего двойственности единства, потому что, по представлению мистиков, Бог входит исключительно в те души, которые без всякого сопротивления в качестве высшей жертвы принесли свою возможность быть самими собой.

В восточном варианте мировидения и достижения трансцендентного особенно значимым нам кажется дзен-буддистское состояние сатори (про-

светления) – способность видеть элементы реальности – и самые незаметные, и самые значительные, – как будто в них проявилась взаимосвязь, которая никогда не попадает в поле зрения обыкновенного глаза. Она проходит не горизонтально, от одной вещи к другой, т. е. внутри мира вещей, а вертикально: через каждую отдельную вещь и до тех последних глубин, где она берет свое начало. «Вещи рассматриваются от начала, от бытия, и одновременно происходит понимание того, что в них указывает на то, что выше их, на основу своего бытия, но делают это так, что эту основу нельзя увидеть иначе чем сквозь ту сущность, которую она обосновывает. Человек непосредственно “видит” и понимает, что вещи “существуют” как раз благодаря тому, что они не существуют, и своим бытием обязаны этому не-бытию как собственной основе и началу» [4]. В дзен-буддизме способность к созерцанию тренируют с помощью таких практических упражнений: охватывать взглядом цветущие луга, людей и стада животных так, чтобы за лесом увидеть деревья, и наоборот – составлять целое по отдельным предметам и сохранять представление о нем. После видения в идеальном мыслительном пространстве чистого бытия можно представить себе сам мир, пустые пространства, а затем – бесконечность и таким образом усилить свои способности к созерцанию.

Важное значение в философии даосизма и в художественном творчестве даосов имеет понятие «пустое сердце» – такое состояние, когда накопленные знания не мешают дальнейшему восприятию впечатлений, т. е. когда прошлый опыт не искажает, «не предшествует вещам», не опережает данные органов чувств своими доминантами, предвзятыми оценками, страстями (отсюда требование освободиться от привязанностей). Пустое сердце художника открыто миру и принимает в себя окружающее как свое собственное. Подобно Дао, оно становится пустым и переполненным одновременно и спонтанно изливается творчеством, потоками образов. Из этого следует, что главную заботу художника должно составить не приобретение профессионального мастерства и даже не развитие восприимчивости, а формирование собственной личности в соответствии с принятыми идеалами «духовной сопричастности» с окружающим миром. Способность художника хорошо написать предмет ставится в зависимость от его способности почувствовать этот предмет «изнутри» или почувствовать себя этим предметом.

Так, в мировоззренческих практиках Востока и Запада обнаруживается «шаг в ничто», который является не финальным, а нацелен вывести субъекта на «стартовую площадку» рождения мысли – в состояние, когда мысли ещё нет, но

она готова появиться, то есть состояние творящего изначального ничто. Русский философ начала XX в. Семён Франк пишет: «Созерцательное знание без насилия... Оно есть немое, молчаливое, несказанное знание. Но это и значит, что оно есть знание непостижимое, – реальности в её подлинной – именно металогической – природе» [5]. Несмотря на кардинальное отличие восточного и западного типов мышления, оба они включают в себя временный выход в ничто, так как процесс мышления – это процесс порождения бытия небытием. Надо также отметить, что диалог бытия и небытия является механизмом продуцирования импульсов для мышления. Например, в западном типе культуры работа сознания нацелена на «заделывание дыр бытия», «дыр», оставленных причинно-следственными агрегатами [6].

Здесь уместно напомнить, что два влиятельных направления философии начала XX в. – феноменология (Э. Гуссерль с идеей «эпохи») и экзистенциализм (Ж.-П. Сартр с идеей «неантисципации») – утверждают двигательную силу ничто для механизма мышления или вообще для существования самого сознания, то есть формируются утверждение, что сознание не творит ничто, но им само творится (использует в качестве формы своего развития). Если принять данный тезис, то ничто оказывается состоянием за пределами каких бы то ни было суждений и утверждений, потому что оно по отношению к содержанию сознания и к смыслу оказывается метафеноменом, трансцендентностью.

Сам разум человека, видимо, имеет родственность с ничто или коррелирует с ничто, то есть не рожден, не сотворен, лишен какой-либо формы, изначален. «Твой разум пуст, но это не пустота небытия, а разум как таковой, – свободный, трепещущий, блаженный; это само сознание. Всеблагой Будда» [7].

Опыт характерного мыслительного затруднения перед ничто и небытием известен метафизике. На наш взгляд, крайнюю степень такого затруднения можно обнаружить уже в триедином тезисе древнегреческого софиста Горгия:

- 1) ничего не существует;
- 2) если что-то и существует, то оно непознаваемо;
- 3) даже если оно и познаваемо, то такое познание невыразимо [8].

Как точно отметил Ф. Гиренок, Платон, ссылаясь на Сократа, указывал, что реальность идей (благо, красота, ум и т. д.) человек воспринимает так же, как огонь, воду и землю. «Люди не могут понимать мир так, как его понимают боги. Люди не боги и понимают мир содеянным, сделанным. В том числе мы понимаем этот мир не идеями, а тем, что сделали в себе, т. е. собою

сделанными» [9]. Радикального успеха данная манера мировоззрения достигла у немецкого философа XVIII в. Иоганна Готлиба Фихте, который сказал, что началом бытия является «Я», причем именно потому, что любой исследовательский проект и любая инвентаризация имеющихся у исследователя исходных данных начинается с констатации существования «Я» исследователя. Известные замечания И. Г. Фихте в «Перспективах метафизики» иронично, но точно интерпретируются русским поэтом-концептуалистом Д. А. Приговым:

Бог объясняет милиционеру:
«Как же, извините, отличать
Вас от не-Вас?» «А тем, что
Я есть, а не-Я не есть».

Из единого первоисточника возникают временные формы раздельного бытия вещей. Но в противоположность мировидению И. Г. Фихте вспомним еще раз, что восточное мироощущение таково, что в глубине своей все предметы причастны ко всеобщей первооснове бытия. Поэтому человек может преодолеть разобщенность «Я» и «не-Я», субъекта и объекта, человека и природы, внутреннего и внешнего и пережить свою сопричастность всему сущему как в пространстве так и во времени. В Китае такое отношение человека к миру – условие всякого подлинного познания и творчества. При этом делается невозможным подход к чему-либо в мире как к «безгласной вещи» [10], служащей лишь какой-нибудь внешней по отношению к ней цели. Художник и философ вступает в диалогические отношения с предметом своего созерцания. Следовательно, художественная одаренность может быть определена как способность человека прозревать в вещах некоторое внутреннее, «сверхчувственное» содержание и адекватно выражать его в чувственно воспринимаемых образах, причем способность эта проявляется на основе непосредственного переживания человеком своего онтологического единства со всем существующим в мире.

Своеобразное решение проблемы сознания и ничто предлагает Ж.-П. Сартр в работе «Бытие и ничто. Эссе феноменологической онтологии». Описывая то, что происходит с бытием в акте сознания (разрывы естественной, каузальной цепи в бытии, появления в нем «трещины»), Сартр вводит понятие неантизации (от лат. «ничто»). Это не просто отрицание или уничтожение данного, но как бы окутывание его «муфтой» сознания, или ничто, в сартровской терминологии: «...иное, или относительное не-бытие, может иметь подобие существования только в качестве сознания» [11].

М. Хайдеггер настаивает на вызывании бытия из его скрытых недр навстречу человеческому вопрошанию. Человек становится в просвет, благодаря которому бытие выступает и высвечивает себя. Этот просвет, вносящий разрыв в почвенную темноту бытия, есть ничто, которое и позволяет приоткрыться сущему. «Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере» [12].

Поль Рикер в работе «Конфликт интерпретаций» предлагает исходить из следующей формулировки: «Сознание – это движение, которое постоянно отвергает собственную исходную точку и только в конце обретает веру в себя. Иными словами, сознание – это то, что получает свой смысл только в последующих образах, то есть это некий новый образ, который может обнаружить смысл предшествующих образов задним числом» [13]. Итак, сознание – это движение, отрицание, неантизация. Австрийский поэт начала XX в. Р. М. Рильке, хорошо ощутив чуждость ничто, его способность наполнять сознание силами движения, пишет в «Часослове»:

Но погрузясь в себя, до тьмы исподней,
ощупью он ищет пищу,
мой Бог. Во мне темнея, словно в яме,
он – молча алчущее корневище.
И попросту из теплоты Господней
расту, на самом дне шурша ветвями [14].

Автономное изучение и философское описание самих небытия и ничто скорее всего невозможны, для этого подходят лишь религиозное и мистическое мировосприятие. Возможно лишь изучение *осознания* небытия и ничто, *ощущения* небытия, *изображения* небытия. Переход от бытия к небытию не может быть осуществлен, он может быть лишь понят или помыслен. Небытие не дано нам в опыте, так как находится на границе реального/нереального. Однако мы обнаруживаем в истории культуры ритуальные, религиозные и эстетические попытки приобрести опыт небытия (ритуал камлания, шаманские ритуалы транса, также весьма интимные переживания собственной смертности, эротические ощущения, всплески вдохновения и озарения и др.). Важно то, что перечисленные феномены, обладая маргинальной сущностью, собственно и обуславливают культурное бытие человека. Так, мы предполагаем, что ничто – это категория ментального мира, осмысление которой неминуемо при решении вопросов бытия культуры.

Структура и движения языкового и неязыкового сознания, а также глубинная индивидуальная и коллективная психология детально проиллюстрированы в цикле А. Милна о Винни-Пухе.

Переводчики, интерпретаторы, семиотики, психоаналитики, структуралисты и постструктуралисты именно поэтому обращаются к этой сказочной истории фактически за эмпирическим материалом. Так, у исследователя А. О. Сотникова, взявшего для анализа историю про Винни-Пуха, «в которой Пух и Пятачок отправились на охоту и чуть не поймали Буку», чтобы объяснить природу и силу фикций сознания, читаем: «Когда сознание порождает, запускается механизм обратной связи порождающий ситуацию, в которой реальный субъект становится зависимым от фикции. Происходит эсхатологическое самоубийство: воля, порождающая небытие, тем самым “множит себя на ноль”. Небытие же, напротив, обретает реальную силу. Она может создавать и расширять свою ойкумену, порождать целые вселенные. Она может заставить сознание забыть обо всем, что не связано с виртуальной вселенной. Она может убивать, устраивать войны. Небытие в зрелом состоянии может быть чем угодно: богом, дьяволом, причиной поклонения или страха. Небытие может быть инструментом для решения практических задач (внутри своего мира)» [15].

Не задаваясь глобальной и недостижимой целью понять и помыслить небытие, предполагаем, что небытие как категория ментального мира наделяет некоторыми своими свойствами в семиотическом пространстве человеческой культуры феномен пустоты.

В русской лингвокультуре концепт «пустота» в своём смысловом ядре содержит в основном отрицательные коннотации [16]. С другой стороны, «пустым временем» называлось праздничное время (*праздний* – исконно русск. – пороженный), время, свободное от работы, но для мифопоэтического сознания это время исполнения акта первотворения, т. е. это время абсолютного начала, абсолютно пустое время-пространство и одновременно праздничный хронотоп, который чреват рождением-заполнением. Праздник – время, когда смерть предшествует рождению, когда опустошение некоего мифического сосуда есть одновременно наполнение чаши на праздничном столе и распространение изобилия во всем мире. Конечно, такие мифопоэтические построения нельзя не соотносить с идеями обязательности стадии ничто в механизме мышления.

Однако пустота может рассматриваться только через другие соотносимые с ней и противопоставляемые ей понятия, поскольку не имеет в культурном контексте другого наполнения, чем то, которое ей «оставляет» ее оппонент. Несмотря на способность принимать любой вид, наполняться любым смыслом, изменяться, это понятие является одной из констант любого культурного пространства. Чем более динамично развивается та или иная культура, тем большее количество соответствий,

или, правильное, несоответствий, бинарных оппозиций, включающих в себя понятие пустоты, она рождает и сталкивает между собой.

Предполагаем в сознании два разных ничто: то, что мыслится и именуется как небытие в действительности, и та область сознания, где продуцируется бытие мысли-образа, мысли-имени. Первый тип небытия испытывает на себе сильное влияние второго. Здесь следует вспомнить античное понимание символа как нехватки чего-то, второй, дополняющей и, может быть, противоположной, половины. Такое понимание делает ничто и в реальности символом порождающего начала. В этом ракурсе небытие – это незавершенность бытием чего-либо, незавершенность бытия чего-либо, которая дает возможность и пространство для рождения новых сущностей или интерпретаций уже существующего.

Примечания

1. Чжуан-цзы / пер. с кит. Л. Позднеевой. СПб.: «Амфора», 2000. С. 17.
2. Штейн В. М. «Гуань-цзы». Исследование и перевод. М.: Изд-во восточной литературы, 1959. С. 26.
3. Мистическое соединение с божеством (лат.).
4. Херфригель О. Дзэн в искусстве стрельбы из лука. СПб.: Наука, 2005. С. 41.
5. Франк С. А. Непостижимое // Франк С. А. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 495–496.
6. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 82.
7. Тибетская «Книга мертвых». Бардо Тхедол / пер. А. Боченкова. М.: Эксмо, 2009. С. 23.
8. Морозкина З. Н. Софист Горгий и его учение о бытии // Античность и современность. М.: Наука, 1982. С. 130.
9. Гиренок Ф. И. Ускользящее бытие. М.: Российская Академия наук, Институт философии, 1994. С. 84.
10. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1979. С. 363.
11. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Заключение // Философский поиск. 1995. № 1. С. 80.
12. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 26.
13. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 19.
14. Рильке Р. М. Часослов // Избр. соч. М.: Радуга, 1998. С. 152.
15. Сотников А. О. Реальность «не сущего». Онтология воображаемого: воображение в научном познании и творчестве // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: материалы 13-й междунар. конф. молодых ученых. 26–30 декабря 2002 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. С. 144.
16. Пустой – тщетный, бесполезный; неудачный; пустота дел – суетность, суета; пустой человек, пустая книга, пустые щи; из пустой хоромины либо сыч, либо сова, либо сам сатана (ср. поверье о пустоте тела сатаны); пусто тебе! – проклятие; пустовка – сука без щенят в урочное время; пустая (женщина) – безмужняя или оставленная мужем; пустопорожница – влд. ложная беременность; пустопоп – расстрига; пусто святство – внешняя набожность, лицемерие.

УДК 130.2:2

А. Г. Подлевских

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена проблеме познавательного потенциала русской религиозной философии. Дается обобщенное представление о тех методологических подходах, которые впоследствии стали общепотребительными в мировой практике. Выявляется значение наследия русских философов для дальнейшего развития исследовательской мысли.

The article is devoted to the problem of the cognitive potential of the Russian religious philosophy. The general concept on the methods of approach in the Russian religious philosophy is given. Some directions of modern philosophy have connections with these methods. Such situation gives the necessity for development of epistemological aspect of the given problem.

Ключевые слова: русская религиозная философия, познание, познавательный потенциал, исследовательский подход.

Keywords: Russian religious philosophy, cognition, cognitive potential, methods of approach.

В истории философии рано были выработаны разные подходы к познанию. Среди них можно выделить космополитический и национальный. Рубеж XIX–XX вв. стал периодом, когда в качестве отдельного направления конституировалась русская религиозная философия, что подчеркивалось, в частности, А. Ф. Лосевым: «В XIX столетии Россия произвела на свет целый ряд глубочайших мыслителей, которых по гениальности можно поставить рядом со светилами европейской философии» [1].

Одним из наиболее важных результатов деятельности данного направления стало создание собственных подходов к пониманию мира и человека. Так, образ и понятие Софии стали основой для формирования представлений о софиологии. Под софиологией понималось мировоззрение синтетического характера, способное вбирать в себя философию, богословие, литературный труд, художественное творчество: «Софиология есть мировоззрение... особая интерпретация всего христианского учения... Центральной проблемой софиологии является отношение между Богом и миром... Софиология есть призыв к духовной жизни и к творческой активности, направленной на спасение самих себя и мира» [2]. Исторически София может быть представлена также как продолжение традиции поиска архэ, как платоновской иерархии идей, так и христианского мировоззрения: «В Софии заложены образы творения, идеи всех вещей и существ; она является всеобъ-

емлющей первоначальной идеей, идеалом всего, всеобъемлющим сущим и идеальным единством» [3]. Онтологическое понимание софиологии сформировал В. С. Соловьев. Но какой могла быть судьба его мистических прозрений? Это видится в формулировке: «Ответ и не может быть найден или выдуман, а только дан, дан свыше» [4]. Этим подчеркивалась значимость воздействия вне-рациональных факторов на философию, литературу, искусство и богословие.

В воззрениях С. Н. Булгакова София рассматривалась уже в качестве познавательного образа. Он представлял собой возможность познания, начало, которое соединяет и разъединяет, содействует установлению связи между Богом, миром, человечеством (в целом) и человеком (в отдельности). В отношении к Богу София есть его образ, идея. В отношении к миру этот познавательный образ предстает перед читателем в качестве высшего мира умопостижимых и вечных идей. Сам термин «образ» становится гносеологическим. Познавательные предпочтения в русской религиозной философии начинают выражать не метод (средство), но, скорее, путь, посредством которого возможно достижение прежде всего свободы.

Продвижению по пути познания способствует сочетание тех жанров, которые принято было разделять (и которые разделяются в наши дни). Значимой представляется характеристика наследия В. С. Соловьева С. Н. Булгаковым: «Соединение подлинного поэтического дара и философского гения представляет большую редкость в истории культуры... Содержание поэтического вдохновения и философского прозрения в существе своем одно. Поэзия и философия... должны верить одна другую, сливаясь в единстве своего объекта – Абсолютного, познаваемого как Истина и ощущаемого как Красота» [5]. Размышляя над этим, философ приходит к выводу: «Искусство есть мудрость будущего века, его познание, его философия», оно есть «рождение в красоте, обретение чрез себя, а постольку и в себе софийности... прорыв чрез ничто, через полубытие к сущности» [6]. С. Н. Булгаков ставит в особую заслугу Соловьеву опыт философского синтеза религии, метафизики и науки, «единственный в своем роде в новейшее время». Он писал: «Система Соловьева есть самый полновзвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии» [7].

Важным в русской религиозной философии представляется следующее:

1. Рассмотрение идеи в качестве основы жизни и творчества.
2. Выработка особого понятийного аппарата (например, «София», «Богочеловечество», «Всеединство»).

3. Софийность. Создание софиологии. Философия В. С. Соловьева часто характеризуется в качестве софийной. Логические построения Соловьева воспринимались как идейное ядро, частью которого был и мистический опыт, который не формализуется. Это определяло специфику философствования, в т. ч. отсутствие системности: «Никто из них не оставил после себя цельной замкнутой философской системы, охватывающей своими логическими построениями всю проблему жизни и ее смысла» [8]. В развитии от Соловьева к Булгакову одно из отличий этой философии от западной (немецкой по преимуществу), подчеркнутое А. Ф. Лосевым, становится не только и не столько отличием, сколько преимуществом. Преимущество идеала, создающего познавательный образ, над логическим построением для формирования синтетического знания.

4. Вовлечение в свой жизненный путь идей марксизма (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк). После своеобразного «перебаливания» марксизмом переход к идеализму.

5. Религиозность. Философское понимание этого феномена.

6. Тесная идейная взаимная связь мыслителей, что и позволяет объединять их в единое идейное пространство.

7. Создание познавательного идеала, который должен включать религиозно-трансцендентный, социальный и философский образы.

8. Особое внимание, которое уделялось литературе как отдельной и основополагающей сфере творчества (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев). Затрагивание разницы между художественным трудом, проповедью, литературной работой, философией. Подчеркивание значимости художественного образа для процесса познания. Выход литературной работы за рамки собственно литературы.

Таким образом, по характеристике С. С. Хоружего, развитие философской мысли в начале XX столетия становится самостоятельным феноменом: «За небольшое время в начале века возникает целый ряд крупных философских учений – системы Флоренского, Булгакова, Евг. Трубецкого, Лосского, Франка, которые в совокупности складываются в первое философское направление, созданное в России» [9].

Интересен тот путь, которым пошло развитие философской мысли во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг. Работы, которые характеризуют отношение к знанию и процессу познания, свидетельствуют о возрастающем интересе к смежным с наукой областям. Они в начале XX в. именовались чаще всего мистикой. Такое восприятие знания в современном обществе, его роль и функции характеризуются исследованием В. Е. Федорова. В работе этого автора, а также И. Ю. Алек-

сандрова отмечается существенное расширение границ как научного, так и философского знания. Оно постепенно вбирает в себя некоторые части паранауки. Соотношение научного и вне-научного знания, все то, что разделяет научное в современном понимании от квазинаучного и паранаучного, явилось отдельной темой в работе И. Ю. Александрова. Проблемы, которые поднимаются этим автором, весьма актуальны: современный период характеризуется проникновением феноменов смежных областей в сферу философского и научного исследования. В начале XXI в. даже традиционные темы стали тяготеть к расширительной трактовке. Это обусловило, в частности, написание и издание в 2008 г. специальной коллективной работы «Наука и квазинаука» под редакцией В. М. Найдыша. Отделить в этих условиях сферу философского и научного рассмотрения – задача, которая возникает перед многими: так, С. М. Зимин показал процесс воспроизводства такого знания в современных условиях и сформулировал проблему его соотношения с проблемой создания синтетического знания [10].

Итогом стало выявление в современной мысли (разумеется, на ином уровне и в иных терминах) путей к познанию, во многом сходных с теми, которые до этого были сформированы русской религиозной философией. Одним из итогов явилось также убеждение в необходимости формирования цельного знания – междисциплинарного характера. Оно должно основываться на какой-то иной, чем это было принято в западной философии, основе. Такой основой может стать познавательный образ, что противоречило всей обстановке времени (когда, по выражению О. Шпенглера, «воцарился разум, ибо душа ушла в отставку»).

Изучение русской религиозной философии привело к созданию двух оценок в историографии. Первая воспринимала это течение в качестве оригинального, национального типа философствования. Эта оценка была сформирована традицией, основанной Н. О. Лосским и В. В. Зеньковским. Особый период в своем развитии эта традиция пережила в 1990-х гг. Начало десятилетия было отмечено публикацией многих трудов представителей направления. Завершение десятилетия было отмечено созданием обобщающих диссертационных работ по данной теме [11].

Вторая оценка была сформирована Б. В. Яковенко, который опубликовал очерки по истории русской философии в 1922 г. Может быть, он в чем-то продолжил даже более раннюю традицию, заложенную П. Я. Чаадаевым в первом «Философическом письме». Его изложение истории русской философии диссонировало с взглядами как Н. О. Лосского, так и В. В. Зеньковского. Так, философию В. С. Соловьева автор рассмат-

ривал более как объект для критики. Признавая его «замечательное дарование», Б. В. Яковенко отмечал в качестве сущностного недостатка то, что тот «не оставил не только законченной системы или хотя бы вполне законченной концепции, но не разработал даже в философском смысле ни одной из основных проблем философии» [12]. В начале 2000-х гг. представления Б. В. Яковенко во многом нашли выражение во взглядах В. И. Красикова. Русская философия, по мнению автора, на протяжении XIX–XX вв. действовала в режиме «идейного импорта», который стал постоянной формой существования русской философии [13].

С конца 1990-х гг. стали выходить работы, которые характеризуют степень изученности направления и его отдельных представителей. В частности, исследование творчества В. С. Соловьева характеризуется в работе М. В. Максимова. Автор критикует оценку Б. В. Яковенко: «Убежденность автора в том, что свободная от прямого подражания, зависимости и эклектики русская философия вообще не начиналась в России и эта последняя пока ничего не дала для конституирования философии... снимала сам предмет... интереса и восприятия» [14].

С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, С. Л. Франк считали единственной творческой силой бытия внутреннюю жизнь личности. Свообразным результатом ее деятельности видится образ (не понятие, не категория, которые могут выражаться в строго определяемых формулировках и приводить к созданию крупных систем). Всеединство, Богочеловечество, София являются примерами таких образов. Мышление, которое во многом содействовало и сопутствовало становлению и развитию философского и научного мышления, понятие «образ» ограничивало лишь сферой искусства.

Такое понимание подверглось постмодернистской атаке на гуманитаристику во второй половине XX – начале XXI в. Основу для формирования нового мировоззрения должны составить не только теоретическое мышление, но также такие феномены, как, например, воображение. В настоящее время данные темы применительно к теоретическому гуманитарному познанию разрабатываются. Одно из наиболее мощных воздействий на развитие гуманитаристики оказал лингвистический поворот, который также во многом был заложен в познавательном потенциале русской религиозной философии.

Воззрения представителей русской религиозной философии оригинальны и самобытны. Это подчеркивается прежде всего эволюцией западной гуманитаристики: на протяжении второй половины XX в. развитие во многом пошло тем путем, который ранее намечался в русской мыс-

ли. Условно отсчитывать завершение эпохи русской религиозной философии можно 1948 г. – годом смерти Н. А. Бердяева, представившего все богатство направления на Западе. А уже с 1968 г. можно говорить о начале становления постмодернистских взглядов. При оценке познавательного потенциала направления уместен именно термин «потенциал». Ранний уход из жизни знаковой фигуры (В. С. Соловьева), искусственное прерывание мыслительной традиции (революция), неблагоприятные условия дальнейшей жизни и деятельности (эмиграция) – все это не позволило раскрыть этот потенциал. Нераскрытость, неразработанность познавательного потенциала русской религиозной философии остается злободневной проблемой. Понимание ее важности и необходимости изучения также проблема современности. При написании работы «Русская идея и ее творцы» А. В. Гулыга подчеркнул: рабочий вариант названия книги был «Философия грядущего». Именно эта метафора наиболее емко, кратко и точно выражает не только значение русской религиозной философии, но и будущее заложенных в ее идеях возможностей: какой она останется в истории философии – национальной экзотикой, ненужным изыском или направлением, опередившим свое время и предвосхитившим дальнейшее развитие теоретической мысли?

Примечания

1. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 209.
2. Boulgakov S. La sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie. Lausanne. 1983. P. 13, 15.
3. Ibid. P. 32.
4. Булгаков С. Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Тихие думы. М., 1996. С. 82.
5. Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Тихие думы. М., 1996. С. 216.
6. Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 228, 243.
7. Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 390.
8. Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 209.
9. Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 42.
10. Федоров В. Е. Знание в современном обществе: (Социально-философский аспект): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003; Александров И. Ю. Проблема соотношения научного и вненаучного в знании: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2002; Зимин С. М. Производство и воспроизводство знания: когнитивно-антропологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Саратов: Изд-во СГУ, 2004.
11. Одна из наиболее важных работ: Максимов М. В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1999.
12. Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 786.
13. См.: Красиков В. И. Русская философия today. М., 2008.
14. Максимов М. В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998. С. 15.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1

М. Г. Федотова

К СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ «ТРАНЗИТИВНОЕ ОБЩЕСТВО»

В статье раскрывается специфика понятия «транзитивное общество» в ряду терминов, описывающих динамическое состояние системы современного общества: «трансформация», «модернизация», «переходность». Обосновываются дополнительные коннотации этого понятия: «проектность» направления трансформаций в переходном обществе эпохи модерна и постмодерна и структурирующая роль коммуникации в транзитивном обществе.

The article deals with the specific idea of “transitive society” in a number of terms, describing dynamic state system of modern society: “transformation”, “modernization”, “transition”. The author gives additional connotation of this notion: “projection” of transformation trends in a transitive society of modern epoch and postmodern one and structural role of communication in transitive society.

Ключевые слова: транзитивное общество, модернизация, коммуникация, жизненный мир индивида.

Keywords: transitive society, modernization, communication, living area of an individual person.

Описывая современное состояние общества, часто говорят о нем как о переходном, модернизирующемся, трансформирующемся или транзитивном обществе. Транзитивность современного общества подчеркивается как в связи с процессами трансформации общественного устройства восточнославянских стран и стран бывшего Советского Союза (парадигма транзита в политологических исследованиях), так и в более широком контексте (в рамках парадигмы модернизации) – в связи с процессами глобализации, становлением новой миросистемы, переходом к информационному обществу.

Несмотря на широкое употребление в научном дискурсе концепта «транзитивное общество» и производных от него – «транзитивная экономика», «парадигма транзита», «транзитивность» (как характеристика современного общества) – и наличие обширного эмпирического материала, описывающего транзитивность социальной и экономической систем современного общества, однозначного представления в философском дис-

курсе о содержании понятия «транзитивное общество» не сложилось. Между тем необходимость в философско-методологическом осмыслении концепта «транзитивное общество» диктуется не только накопленным эмпирическим материалом по проблеме, но и задачами наиболее адекватного описания современного состояния общества, прогнозирования путей его развития.

В немногочисленных социально-философских работах, посвященных анализу отдельных аспектов транзитивного общества [1], исторические, хронологические рамки общества этого типа специально не рассматриваются. Между тем из представлений о транзитивном обществе, которые встречаются в социологическом, политологическом и экономическом научном дискурсах, следует, что под транзитивным обществом понимается во-первых, общество «поставторитарного развития и переходов к демократии» [2] и, во-вторых, восточно-славянские общества как общества особой исторической судьбы, являющиеся переходными уже в силу географического положения между Европой и Азией. Здесь транзитивность общества интерпретируется не только как фиксация «историко-временного, но и территориально-пространственного измерения переходности социального организма» [3]. Исторические рамки для этих интерпретаций транзитивного общества оказываются различными. Когда речь идет об обществах поставторитарного развития, «третьей волне демократизации» (С. Хантингтон), имеется в виду исторический промежуток с середины 1970-х гг. (падение военных диктатур в Португалии, Испании и Греции, демократизация стран Латинской Америки, Юго-Восточной Азии) по 1990-е гг. до начала нового тысячелетия (страны Центральной и Восточной Европы, постсоветское пространство).

Такой подход, на наш взгляд, продуктивен для политологических исследований, но малопродуктивен для социально-философских, так как не позволяет на столь кратком историческом промежутке обнаружить наиболее общие закономерности транзитивного общества. Кроме того, общества, в которых наблюдался переход к новым формам управления, возникали и на более ранних этапах исторического развития. Что касается понимания транзитивного общества как общества особой исторической судьбы восточнославянских народов, то временной промежуток

существования такого общества оказывается равным сроку жизни данного социального организма, что, на наш взгляд, лишает исследователя возможности обнаружить специфику переходности в таком обществе.

Какой же исторический период стоит принять за основу при исследованиях транзитивного общества?

Речь должна идти об обществе, складывающемся на определенном этапе исторического развития, а именно современном, существующем в рамках парадигмы модерна и постмодерна. Для современного общества в противовес традиционному атрибутивной характеристикой является режим постоянного перехода, модернизаций.

По мнению ряда исследователей, современное общество является переходным по ряду параметров:

– переход к постиндустриальному обществу, где информация играет ключевую роль во всех сферах жизнедеятельности людей (Д. Белл);

– переход к культуре постмодерна с ее многовариантностью и релятивизмом ценностей (Ж. Бодрийяр, М. Постер);

– переход к новому государственному устройству, предполагающему власть «техноструктуры» (Дж. Гэлбрейт) и «демократию участия» (Е. Масуда);

– переход к новой экономике и новой расстановке сил в миросистеме (И. Валлерстайн);

– переход от тоталитаризма к демократии – «третья волна демократизации» (С. Хантингтон).

При всем многообразии перечисленных векторов движения современного общества основной линией транзита современных обществ оказывается процесс глобализации как «рост взаимозависимости и взаимопроникновения человеческих отношений наряду с ростом интеграции социоэкономической жизни» [4].

Каковы атрибутивные признаки такого общества? Для транзитивного общества характерна «проектность» (транзит можно осуществлять только представляя себе если и не его конечную цель, то по крайней мере направление, вектор движения), а значит, о социальном транзите можно говорить лишь на определенном этапе развития общества, когда субъектами осознается некоторый идеал общественного устройства, который сознательно претворяется в жизнь. Так, для России с начала 90-х гг. XX в. транзит описывается как трансляция западного общественного устройства, идеологии и ценностей на территорию России [5], когда эти ценности воспринимались определенными элитными кругами как некий общественный идеал, в соответствии с которым и необходимо строить новое модернизирующееся государство. Наличие идеала общественного устройства многие авторы [6] связывают с

цивилизацией модерна, открывшейся эпохой Просвещения.

Исследователь нестабильных социальных состояний А. Е. Бляхер в связи с этим отмечает: «Наиболее существенной для нас чертой этого проекта является то, что он не выводился из наличной социальной реальности, а вносился в нее извне. Наличие такого идеала давало философам – Дидро, Ламетри и далее, вплоть до К. Маркса – возможность осмыслить любое событие в социальном мире как закономерный и целесообразный процесс осуществления идеала» [7]. Этот тип описания социальной реальности, получивший название «модернистский проект», оказал сильнейшее воздействие не только на социальную философию, но и на социальную реальность, рассматривался как модель общественного строительства. «Проектность» оказывает серьезнейшее влияние в процессе любых значимых изменений в обществе – от политических выборов до социальных революций. В ситуации социальной нестабильности, в эпоху перемен деструктурированная социальная система вынуждает человека самостоятельно структурировать эту реальность, искать опору в жизни. Для этого необходим проект будущей реальности, выступающий в качестве ориентира.

Сомнение в осуществимости «проекта модерна», развенчание общественного идеала порождает постмодернистскую ситуацию социального хаоса, трансформаций, транзита в поисках нового идеала.

Следующий принципиальный момент, характеризующий транзитивное общество как переход к информационному, – этот модернистский проект строится во многом исходя из возрастающих объемов сбора и обработки информации, что позволяет планировать риски, связанные с модернизацией общества. Решающую роль в процессе предупреждения или сдерживания опасных с точки зрения общества тенденций модернизации приобретает информация, причем информация в данном случае понимается прежде всего как «абстрактное, обобщенное и закодированное на различного рода носителях» [8] теоретическое знание, активно используемое в повседневной жизни индивидов вне зависимости от статуса в данном обществе. В отличие от практического и ситуативного знания, которое являлось опорой для деятельности людей в доиндустриальную и индустриальную эпохи, теоретическое знание принципиально неверифицируемо в опыте отдельных индивидов, поэтому для индивидов становится актуальной сама процедура получения информации и легитимность источника, которому приходится просто доверять, не имея возможности проверить информацию.

В связи с обсуждением вектора движения транзитивного общества следует затронуть еще

один важный методологический вопрос. Парадигма транзитологии в политологических исследованиях переживает кризис в связи с тем, что конечный пункт назначения транзита – демократия – не представляется сегодня очевидным. Это связано, во-первых, с тем, что не существует «эталонного» демократического общества, к которому осуществляется переход. Речь скорее может идти о наборе отдельных черт, присущих демократическим обществам. Как отмечает В. Г. Федотова, «сегодня множественность модернизмов становится нормой, а образец, к которому можно стремиться, исчезает» [9]. Во-вторых, демократические общества сами переживают процесс трансформации, связанный с переходом к информационному обществу, процессами глобализации и др. Радикально меняется весь мир, а не только часть восточнославянских обществ.

Поэтому вектор транзита следует искать не столько в вестернизации как таковой, сколько в выработке модели общественного устройства, которая должна сочетать собственные ценности транзитивных обществ и так называемые общечеловеческие (а по сути – выработанные западной культурой) ценности. Для транзитивных обществ перестает быть перспективной модель «догоняющего развития» и становится актуальной модель «особого пути» в соответствии с цивилизационными характеристиками транзитивных обществ.

Таким образом, выход из кризиса парадигмы транзитологии видится в философско-методологическом осмыслении транзита как переходного состояния общества, осуществляющего переход не в сторону демократии западного образца, а в сторону множественности путей развития на основе ценностей, выработанных западной культурой. Близко к такому пониманию вектора движения транзитивного общества «хорошее» общество, описанное В. Г. Федотовой в одноименной монографии. Анализируя содержание термина “Good Society”, представленного в западной литературе, В. Г. Федотова отмечает, что «здесь фиксируется все то позитивное, что есть в разных обществах: права человека, включая экономические, соединение свободы со справедливостью и благом, высокий уровень благосостояния, приемлемый социальный порядок и пр.» [10].

Поскольку столь важное значение в транзитивном обществе имеет синтез общечеловеческих ценностей и ценностей модернизирующегося общества, то наиболее продуктивным представляется осмысление процессов этого синтеза через жизненный мир индивида и коммуникацию как механизм синтетизации обозначенных ценностей.

Истоки такого подхода к исследованию транзитивного общества можно обнаружить в этимологии этого понятия. Определение «транзитивный» первоначально возникло в этнографии,

работах А. Геннепа, и означало последовательность церемоний, сопровождающих «переход человека из одного состояния в другое, из одного мира (космического или общественного) в другой». «Сам факт жизни, – писал А. Геннеп, – делает неизбежными последовательные переходы из одной среды в другую, от одного общественного положения к другому» [11]. Взаимосвязь ритуальной деятельности и воспроизводства социума предопределила расширенное использование понятия «транзитивность» применительно не только к переходным этапам в жизни отдельного человека, но и общества в целом для обозначения процессов социальных трансформаций. В этимологии этого понятия, на наш взгляд, прослеживается и специфика понятия «транзитивность» относительно синонимического ряда «переходное состояние общества», «социальная трансформация» и др. Эта специфика видится в изучении взаимосвязи жизненного мира индивида и общественных изменений.

Жизненный мир индивида, являясь символическим отражением социальной реальности, также переживает транзитивные процессы, которые связаны с деструкцией привычных способов социальной коммуникации и социально значимых смыслов и одновременным конструированием новых способов коммуникации и смыслов, актуальных для нового, модернизирующегося общества.

Специфика транзитивного общества – в процессе радикальных преобразований социальной структуры и, как следствие, – жизненного мира индивидов, составляющих общество. Транзитивность задает перманентное состояние выбора по основным направлениям развития общества, в сфере культуры означает прерванность традиций, экспорт ценностей и др. Индивидуальное сознание в таком обществе характеризуется состоянием множественности миров, состоянием перед выбором, описанным постмодернистской философией применительно к языку и коммуникации и синергетикой применительно к системам в неустойчивом состоянии.

В связи с общественными трансформациями говорят о появлении нового типа личности, который характеризуется как *Homo zwischens* (от нем. «между») (Ю. А. Харин). «Цвишенсы – это оказавшиеся перед выбором, колеблющиеся, сомневающиеся люди, вынужденные в атмосфере неопределенности принимать рискованные решения» [12] или как джокер – человек, потерявший представление об определенном *русле* жизни (Г. Г. Малинецкий, А. Б. Потапов) [13].

Стабилизация транзитивного общества связывается с ценностно-нормативным консенсусом, устанавливаемым в процессе коммуникации. Поэтому продуктивным для исследования ценностей транзитивного общества представляется ис-

следование языка кризисной коммуникации, процессов означивания новых, формирующихся ценностей и трансляции ценностей, унаследованных от прежнего, стабильного общества. Коммуникация становится проявлением социальности, своеобразным поиском индивидом ориентиров в окружающем его социальном пространстве, утраченных ценностей.

Таким образом, содержание термина «транзитивное общество» в целом описывает состояние динамического перехода к обществу с относительно стабильной структурой. Динамический переход описывается также терминами «модернизация» и «трансформация». Однако термин «транзитивное общество» по сравнению с перечисленными имеет и дополнительные коннотации, а именно:

– подчеркивается «проектность» направления трансформаций, сознательное проектирование будущего состояния общества субъектами исторического процесса;

– исторические рамки транзитивных обществ определяются как переходные общества эпохи модерна и постмодерна;

– жизненный мир индивида и способы коммуникации в транзитивном обществе становятся основой ценностно-нормативного консенсуса как предпосылки нового общества с относительно стабильной структурой.

Примечания

1. *Агранович В. Б.* Инновации в транзитивном обществе: социально-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2007; *Анкудинова О. А.* Социально-философский анализ властных отношений в контексте транзитивного общества: дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2005; *Дунаева Н. Н.* Трансформация струк-

турных компонентов массового сознания в условиях транзитивного российского общества (региональный аспект): дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2001; *Пашков С. Н.* Общество в условиях интенсификации социального транзита: дис. ... канд. филос. наук. Нальчик, 2007.

2. *Быков И.* Российская «транзитология» и особенности трансформации политических институтов в современной России. Режим доступа: http://bykov.socionet.ru/public/Bykov_RusTranzit.html.

3. *Тюгашев Е. А.* Философия и право в транзитивном обществе: гендерная перспектива // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. Новосибирск, 2001. С. 15.

4. *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М., 2004. С. 93.

5. См., напр. *Удальцова М. В.* Транзитивное общество и его проблемы // Проблемы социального взаимодействия в транзитивном обществе. Новосибирск, 1999. С. 3–10.

6. См., напр., *Барулин В. С.* Основные тенденции развития современной социальной философии // Социальная философия в конце XX века. М., 1991; *Момджян К. Х.* Что такое общество? М., 1991.

7. *Бляхер А. Е.* Нестабильные социальные состояния. М., 2005. С. 27.

8. *Уэбстер Ф.* Указ. соч. С. 38.

9. «Хорошее общество». Социальное конструирование приемлемого для жизни общества / отв. ред. В. Г. Федотова. М., 2003. С. 50.

10. Там же. С. 70.

11. *Геннеп А. Ван.* Обряд перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 15.

12. *Харин Ю. А.* Современный цвишенизм: реалии и перспективы человека как социоантропной тотальности // Субъективные притязания и объективная логика в развитии общества переходного типа. Гродно, 1998. С. 151.

13. *Малинецкий Г. Г., Потанов А. Б.* Джокеры, русла, или Поиски третьей парадигмы // Синергетическая парадигма. М., 2000. С. 138–154.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 101.1

А. В. Кучеренко

ПРОТИВОРЕЧИЕ ВНУТРИ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ «ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ ВКУСА» В СВЕТЕ ТРАНСВЕРСАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается противоречивое единство кантовского понятия «эстетическое суждение», сочетающего в себе эмоциональное и рациональное проявления человеческой духовности. Эстетическое чувство, по мнению автора, демонстрирует все содержащиеся в нем составные части познавательной деятельности (априорные формы чувственности, идеи чистого разума, способность суждения, категории рассудка, продуктивное воображение и т. д.).

The inconsistent unity of Kant's concept «aesthetic judgment», combining emotional and rational displays of human spirituality is considered in the article. The aesthetic sense, as the author considers, shows all components of informative activity containing in it (aprioric forms of sensuality, idea of pure reason, ability of judgment, a mind category, productive imagination etc.).

Ключевые слова: эстетика, суждение, априорное, чувственность, воображение, рациональность, форма, эмоциональное, категория, духовность.

Keywords: aesthetic, judgment, a priori, sense, imagination, rational, forma, emotional, category, spirituality.

Для начала попытаюсь определить самый общий смысл трансверсальной философии, демонстрирующей современный этап в развитии философской мысли. Она представляет собой взаимопроникновение и взаимообогащение философских учений (концепций, идей) при сохранении ими своей идентичности в процессе дальнейшего саморазвития. Предполагает подтверждение всех значений в опыте (на фактах, примерах). Трансверсальная философия есть стремление к слиянию разнородного в процессе образования общефилософской картины мира с учетом всего разнообразия мироздания при органичном единстве и взаимозависимости в нем духовного и материального.

Основной опасностью, подстерегающей философию, является забвение подлинных достижений философской мысли, а также принятие насловившихся с течением времени ее деформаций

за ее истинное содержание. Возвращение к ранее достигнутому передовым рубежам философии и действительным ценностям при критическом отношении к положениям сомнительных современных авторитетов составляет необходимую часть философских исканий, способствующих созданию целостной философии, адекватно отражающей действительность духовной жизни и мироустройства.

Преследуя цель установления связей жизнеспособных идей, протягивающих незримые нити из прошлого в современность, обратимся к кантовскому понятию «эстетическое суждение», его общему смыслу и его отдельным интерпретациям. Данное понятие включает в себя сочетание чувственного («эстетическое») и рационального («суждение»). «Эстетическое» в данном случае предполагает эмоциональное переживание, полученное интуитивно от созерцания гармонии (или дисгармонии) воспринимаемого объекта, что отличает данное чувство от гносеологического понятия эстетического (чувственного) созерцания с помощью априорных форм в пространстве и времени. Попутно отметим, что априорные формы чувственности также составляют основу эстетического суждения в сочетании с деятельностью рассудка. Эстетическое суждение подразумевает наполнение чистой формы некоторого частного конститутивного принципа эмпирическим содержанием, позволяющим, воспринимая нечто в мгновенной (почти рефлекторной) реакции, *переживать* степень гармоничного (или дисгармоничного) сочетания части с целым. В данном эмоциональном всплеске внешне выражается определение соразмерности (или несоответствия), оправданности (или неоправданности) местоположения части по отношению к целому, что и составляет понятие «эстетический вкус». Например, известен случай, когда психически неуравновешенный человек, иконописец А. Балашов, изрезал в 1913 г. ножом картину Репина «Иван Грозный и сын его Иван». После того как порезы заклеили, пригласили Илью Ефимовича исправить поврежденные места, что он торопливо сделал и ушел осуществлять свои новые замыслы. Но... переписал их с холодным фиолетовым оттенком, выбивающимся из общего теплого колорита картины. Это объясняется естественным свойством нашего зрения искать дополнительный цвет в зависимости от присутствующего

вокруг теплого или холодного общего освещения. Изначально Репин писал картину при дневном свете, а исправлять ее пришлось при теплой искусственной освещенности в картинной галерее, где рецепторы невольно потребовали для зрения успокоения в дополнительном холодном фиолетовом оттенке. После ухода Репина его ученик Грабарь заметил диссонанс, разрушающий колористическое единство картины, поскольку репиновский холодный фрагмент «вырывался», «кричал» на общем фоне теплого колорита. Грабарь считил с холста исправления Репина и переписал поврежденные места, но уже при естественном дневном освещении с соблюдением условия органичного вхождения исправленной части в общее цветовое единство картины. Грабарь, опираясь на эстетическое чувство, сформировал эстетическое суждение, вовремя обнаружив мешающий восприятию целого цветовой диссонанс, проявившийся только при дневном освещении.

Использование Кантом понятия «суждение» в понятии «эстетическое суждение» указывает на чистую форму рассудочной деятельности, а именно на способность суждения. Способность суждения, имея в себе две разновидности (определяющую и рефлектирующую), не обладает автономностью, поскольку непосредственно подчиняется регулятивной идее чистого разума (архитектонике), выполняя функцию создания системы по принципу установления правила подчинения второстепенных значений главному.

Таким образом, в *эстетическом суждении* мы имеем сочетание *эмпирического переживания* степени совершенства наблюдаемой (или предполагаемой, создаваемой нами самими) *целесообразности формы* при отношении части к целому, определяемой благодаря применению способности суждения. При использовании способности суждения (дающей нам лишь самый общий принцип поиска соразмерности при условии органичного вхождения части в единую систему) мы наблюдаем субъективный момент использования данного универсального априорного принципа, наполняемого нами каким-либо конкретным содержанием уже по своему личному усмотрению, близкому к произволу.

Перейдем теперь от самых общих, но в то же самое время имеющих важное принципиальное значение установок к рассмотрению накопившихся трактовок содержания понятия «эстетическое суждение вкуса».

Любое произведение искусства или эстетическое суждение, несмотря на его завершенность и определенность, содержит в себе неосознанное как для самого автора, так и всякого выносящего эстетическое суждение. Именно к этому состоянию осмысления неосознанного в осознанном призывает Хайдеггер в работе «Что значит

мыслить?»², где он указывает, что следует «в уже помысленном высматривать непомысленное, которое все еще скрыто внутри уже помысленного» [1]. У Канта чувственное и рациональное в эстетическом суждении находятся в неразрывном единстве, где любое движение эстетического чувства есть следствие (осознанное или нет) действия рассудочной априорной формы способности суждения. Хайдеггер между эстетическим чувством и мышлением видит пропасть, но одновременно и некоторую близость, если, скажем, поэт и мыслитель говорят об одном и том же различными способами – поэт с помощью художественного образа, а мыслитель в понятийном определении: «Сказанное поэтом и сказанное мыслителем никогда не одно и то же. Но и то, и другое могут говорить различными способами одно. Это удастся, правда, лишь тогда, когда пропасть между поэзией и мышлением зияет ясно и определено. Это происходит, когда поэзия высока, а мышление глубоко» [2]. Поделюсь своим сомнением. Художник (поэт) и мыслитель не взаимоисключающие понятия. Не всегда есть необходимость дожидаться художника (слова, кисти, звука или пластики) трактовки его произведения мыслителем, особенно когда среди мыслителей мы не найдем единства во мнениях по поводу оценки общего объекта внимания в виде произведения искусства. Басни Эзопа, Крылова или народные сказки изначально сочетают в себе глубоко мысль и высокохудожественный образ, где мысль чаще всего предшествует образу. Выдающийся художник, как правило, одновременно и выдающийся мыслитель. Высокая поэзия всегда глубоко содержательна и идейно насыщена. В художественном образе мысль возвышается до символа, доступного для чувственного восприятия («Гамлет» В. Шекспира, «Парус» М. Ю. Лермонтова). Одно художественное произведение способно породить множество разнообразных трактовок мыслителей, погружившихся в бездну созерцаемого ими образа, который по своему идейному содержанию способен превосходить даже сам первоначальный замысел художника, а это происходит тогда, когда автор сумел сказать больше того, что хотел. Поэтому суждение Хайдеггера трактует несколько однобоко и упрощенно проблему соотношения деятельности мыслителя и творца. Здесь имеет смысл вспомнить о познавательной функции искусства.

В одном из рассуждений Хайдеггера, носящего слишком общий характер и не имеющего прямого отношения к эстетическому чувству, скрывается достаточно отдаленное, но все же приближение к ответу на вопрос о причине существования различных эстетических вкусов, уровней его совершенства, вынесения несхожих эстетических суждений по поводу одного и того же

объекта (природы или искусства, момента творческого поиска). Это отдельная и совершенно особая тема в эстетике, еще только ожидающая своего философского разрешения. Как бы вскользь осветить ее нам поможет обращение к Канту, а точнее, к его общей методологии. Хайдеггер в работе «Слова Ницше “Бог мертв”» пишет: «Кант в своем критическом основоположении метафизики мыслит конечное самоуверение трансцендентальной субъективности как *quaestio juris* (лат. – вопрос права) трансцендентальной дедукции. Это самоуверение есть вопрос правовой, вопрос оправдания представляющего субъекта, который сам утвердил свою сущность в самоуправстве своего “я мысля”» [3]. Ключевыми значениями, на которые нам следует обратить внимание, являются «самоуверение трансцендентальной субъективности», “*quaestio juris*” и «трансцендентальная дедукция». Сюда же следует добавить апперцепцию, трансцендентальный синтез, а также продуктивное воображение.

Дедукция заключается в объяснении с помощью общих положений возвышающихся над ними частных. К частностям мы отнесем великое множество значений, например, таких, как накопленный жизненный опыт; созвучность воспринимаемого объекта настроению, его соответствие образу мыслей и идеалам; наличие или отсутствие профессионального художественного образования; степень природной склонности; отношение автора к заказному творчеству; амбиции и степень самокритичности автора; стремление к новаторству или желание следовать традиции в рамках определенной художественной школы и прочее. Частное суждение вкуса, еще не нашедшее подкрепления понятийным обоснованием своего *права* на существование, есть уже результат синтетического образования многообразного, некоей произвольной композиции изначально предшествующих значений, о чем можно говорить вполне уверенно.

Приведем несколько примеров. Относительно *жизненного опыта*: одно и то же стихотворение А. С. Пушкина, услышанное нами в детстве, юности, зрелости и старости, воспринимается нами *различно*. Начинаящим писателям А. П. Чехов рекомендовал разбирать по предложениям «Тамань» М. Ю. Лермонтова, *учась* у него умению обращаться со словом. П. И. Чайковский считал, что *писать на заказ* музыкальные произведения даже еще лучше, чем отталкиваясь от самостоятельных импульсов к творчеству.

Эстетический вкус есть следствие, внешне проявление накопленного багажа, состоящего из синтеза множества элементов, необходимых для вынесения субъективных и единичных эстетических суждений, редко сходящихся между собой в

единство общественного мнения. У каждого эстетического вкуса вообще и, если брать более узко, каждого отдельного эстетического суждения различная основа, несмотря на самый общий принцип строения эстетического вкуса как такового.

П. П. Гайденко в работе «Время. Длительность. Вечность» в параграфе «Продуктивная способность воображения – общий корень чувственности и рассудка» отмечает: «Поскольку понятие, по Канту, есть не что иное, как чистая функция объединения, то время есть наглядный образ такого объединения, образ деятельности по объединению многообразия» [4]. П. П. Гайденко возвращает нас к кантовскому пониманию сочетания пространственно-временных созерцаний с понятием в трансцендентальной схеме. Продолжим размышления о вкусе с учетом созерцаний и функции объединения. Всякое единичное эстетическое суждение вкуса есть результат синтеза множества самостоятельных значений, предварительно находившихся в пространственном созерцании и объединенных затем в единую общность в одном мгновении созерцания целого. Поэтому, подобно понятию, всякое эстетическое суждение вкуса есть результат обобщения множества значений для появления возможности вынесения суждения. Так, у двоих зрителей, стоящих перед одной живописной картиной, будут различные суждения вкуса, и контраст между их суждениями будет тем значительней, чем больше между ними будет расхождения в уровне профессиональной художественной подготовки. Суждение вкуса есть результат синтетического образования.

Помимо оценки целесообразности самой чистой формы, о которой говорил Кант, к понятию целесообразности формы художественного произведения следует отнести также соответствие двух частей произведения – технического мастерства изображения и отраженного в нем содержания, что составляет единую целесообразность общей формы (при сочетании его составных частей внешнего и внутреннего).

В художественном произведении поднимаются сложные мировоззренческие, нравственно-философские проблемы, и об этом можно говорить достаточно пространно с использованием бесчисленных примеров. Так, С. Н. Филюшкина в работе «Грех» свободной воли и проблема личной ответственности человека в романе Грэма Грина «Суть дела» пишет, что автор (выдающийся английский писатель XX в.) в своем произведении «затекает своего рода нравственно-философскую дискуссию, вводя в ее “поле” новые величины. И таковой, наряду с проблемой опасности “свободной воли” человека, становится проблема его ответственности...» [5].

Интерпретируя и развивая кантовскую мысль о свободе (проявление которой мы можем наблюдать и в творчестве – свобода продуктивного воображения и проявление свободы при определении смысла человеческого существования в области морали), С. А. Чернов в работе «Свобода: знание или вера?» отмечает связь свободы человека со свободой Бога. Он пишет: «Свобода человека каждый раз – малое подобие акта божественного творения. Поэтому в Бога и может верить лишь существо, сознающее в себе свободу: способность *необусловленного начала* в акте поступка. Свобода составляет достояние человека лишь потому, что он – гражданин *двух* миров, сверхчувственного и чувственного, вневременного и временного, познаваемого и непознаваемого» [6]. Художественное творчество, содержание которого – поиск жизненных ценностей, всегда находится в кругу нравственных проблем, будучи проявлением свободы не столько в поиске разнообразных вариантов смысла жизни, сколько в осмыслении незыблемых нравственных ценностей, что соответствует учению о нравственности Канта, делающего человека гражданином не только природной необходимости, но и свободы.

Гадамер сопоставляет характеристики эстетического суждения и эстетического вкуса, данные Канта, – это тем самым *вкус*» [7]. Он считает эту формулировку «парадоксальной». Но что понимать под эстетическим вкусом? Вкус – это общее чувство, как трактует Канта Гадамер, или чувство, являющееся результатом обобщения? Обратимся за разъяснениями к Канту: «чувство не обладает ни малейшей способностью высказывать общие правила» [8]. Тем не менее вкус – это всегда способность *судить* с помощью чувства (способность испытывать или нет удовольствие в процессе созерцания какого-либо объекта, пусть даже воображаемого). Обратим внимание на понятие «общее». У Гадамера это «*общее* чувство», а у Канта «*общее* правило». В обоих представленных суждениях присутствует недосказанность и избыточная многозначность.

Эстетическая способность суждения вкуса, как и вообще всякая способность суждения, наполненная каким-либо иным содержанием (познавательными, этическими и прочими значениями), априори должна содержать в себе какое-либо общее правило, дающее возможность соотносить с собой некоторую частность по отношению к целому. В суждении вкуса Кант выделяет две особенности. Во-первых, «не логическую всеобщность на основе понятий, а всеобщность единичного суждения» [9] на основе чувства удовольствия или неудовольствия. Во-вторых, суждение вкуса выражается субъектом необходимо,

но данная необходимость не зависит «от априорных доказательств, представление о которых могло бы превратить одобрение, ожидаемое суждением вкуса от каждого, в вынужденное» [10].

Единичное суждение вкуса всегда выносится на основе более общих значений (оно не произвольно, а необходимо и обусловлено), к осмыслению которых затем пытается подойти, вернуться сам испытывавший единичное эстетическое суждение, но при этом окружающие могут оказаться глухи как к единичному эстетическому суждению, так и к попытке его оправдания с помощью логических доводов. Справедливость суждения способна оказаться на обеих сторонах – подлинный талант будет осуждаем серой массой, а, с другой стороны, масса справедливо осудит единичное проявление недоразвитого вкуса, находящегося ниже обычного среднего уровня. Используемое в обиходе понятие «безвкусица» деформирует содержание понятия эстетического вкуса, поскольку в любом эстетическом суждении вкус неизбежно присутствует, каким бы хорошим или плохим он ни был.

Необходимость, присутствующая в эстетическом суждении, ограничена субъективным мнением лица, высказывающим его, – оно не содержит в себе объективно общезначимого значения, в нём отсутствует равная ценность для всех, хотя оно и претендует на неё. Нельзя, приводя аргументы, вынудить другого человека признать прекрасным то, что ему представляется эстетически отталкивающим. Ряд фактов делают наглядным положение, согласно которому «в эстетическом вкусе заложена необходимость общего определения» [11]. Если человек высказывает суждение «это красиво» по отношению к произведению искусства (состоянию природы или ее отдельного объекта) и пытается найти согласие среди окружающих, то тем самым допускает возможность общего объединения вокруг одного эстетического чувства. В стремлении заразить других своим переживанием находится общее, а в общем, как известно, всегда скрывается внутренняя *необходимость* (закономерность), допускающая возможность ее последующего освоения рассудком. Искусство, как известно, изначально предполагает, согласно своей специфике, поиск общего в сопереживании. Другим фактом является спор как таковой, демонстрирующий стремление найти единство уже не на основе чувств, а с помощью понятий, аргументации. Эстетический вкус – достаточно подвижная, разнообразная в своих проявлениях и изменчивая субстанция (в рамках духовного развития отдельной личности и течения исторического времени). Хотя и говорят, что о вкусах не спорят, Кант едко замечает, что так всего лишь говорят, но всё равно всегда спорят. В антитезисе антиномии эстетики он фиксирует:

«Суждение вкуса основывается на понятиях, ибо в противном случае о вкусах, несмотря на их различие, нельзя было бы даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением)» [12]. Отсюда в эстетическом чувстве, объекте эстетического восприятия и процессе создания произведения искусства существует нечто, доступное рассудку и требующее осмысления. Художественные советы с их горячими дискуссиями, цензура, профессиональные искусствоведы и критики, редакторские правки и рецензии, школы художественного мастерства (различных уровней и направлений творческой деятельности), эстетические концепции и манифесты, ключевые понятия в эстетике (зафиксированные в определениях словаря), авторитетное мнение признанного деятеля искусства служат подтверждением эстетического суждения, использующего рассудочность.

Эстетическое суждение классифицирует накопленные человечеством художественные ценности, отправляя нечто на свалку истории, а другое – под охрану в музеи, как бы останавливая в этом другом течение времени, фиксируя его замирание. Помимо одновременности сосуществования и последовательности время застывает в постоянстве, сохраняя некий важный онтологический момент для апперцепции общечеловеческой духовности. На это свойство обращает внимание А. А. Грякалов в своей статье «Эстетическая топология субъективности: к вопросу о “топологическом повороте”»: «Время горизонтально расплывается – именно классический “стержень вечности” соединял время с “сутью дела”» [13].

Если вновь обратиться к суждению Гадамера о совмещении Кантом общего чувства и эстетического вкуса, то возможно утверждать и обратное – вкус не есть общее чувство, поскольку иначе мы не имели бы его своеобразия и новаторов (гениев) в искусстве. Ведь новаторы порывают с традицией, выделяясь из общего фона предшественников. И вообще, в духовной организации любой творческой личности очень глубоко на бессознательном уровне заложено стремление иметь своё лицо, оставить свой след в искусстве, быть узнаваемым, неповторимым, что и составляет устойчивую тенденцию в проявлении амбиций автора.

Как бы сомнительным, по мнению Гадамера, ни казалось при оценке эстетического вкуса говорить о познании, понятиях, всё же «в эстетическом вкусе заложена необходимость общего определения» [14] характера состояний эстетического чувства. Конечно же, Кант даёт определение эстетическому вкусу и его свойствам, предлагает свой вариант классификации искусств, раскрывает содержание понятий, отражающих в себе эстетические эмоциональные переживания и эстетические категории (прекрасное, возвышен-

ное, трагическое...). Эстетическое удовольствие и неудовольствие, восхищение и отвращение выступают основанием для последующих логических построений при осмыслении основания всякого эстетического чувства.

Человек, испытывавший эстетическое чувство, стремится для закрепления и утверждения своей состоятельности прийти к общности аналогичных переживаний, приобщение к которым других людей осуществляется благодаря эстетической способности суждения, понятийно определяющей ценность испытываемого чувства и его обоснованность (необходимость его появления). Предполагается (не всегда наивно), что после объяснения необходимости существования единичного эстетического чувства оно неизбежно должно появиться у окружающих или способно у них измениться. О данном движении души поиска общего Кант высказывается следующим образом: «неопределённая норма общего чувства действительно нами предполагается, что доказывается нашим притязанием на право выносить суждения вкуса» [15].

«Норма общего чувства» представляет собой «неопределённую» (ускользающую от понимания, но действительно существующую) почву, порождающую множество мнений, подобных данному частному суждению, согласно их общим признакам. Суждение вкуса предполагает нахождение согласия в общем чувстве («совпадения чувства каждого с каждым особым чувством другого»), а само по себе суждение вкуса подчиняется трансцендентальным регулятивным идеям чистого разума. При обращении к «более высокому принципу разума» суждение вкуса теряет статус всего лишь конститутивного принципа, имеющего распространение лишь в пределах опыта переживания отдельного эстетического чувства. В суждении вкуса, по предположению Канта, скрыто более глубокое и общее основание, делающее суждение вкуса одной из многочисленных разновидностей способностей суждения, стремящейся формировать общие чувства (объединяющие людей в чувствах радости, печали и прочее) с использованием рациональных принципов. О подобных принципах управления вниманием, переживаниями и мыслями читателя, слушателя, зрителя размышляет каждая творческая личность (писатель, художник, поэт...), поскольку честолюбиво стремится в жажде славы как к широкому признанию, так и одновременно к признанию тонкими ценителями искусства. Каждое произведение не только эмоционально, но и идейно нагружено, а автор (писатель, актер, музыкант, живописец или скульптор...) представляет себя зачинателем и дирижером человеческих чувств, используя для этого свой специфический инструментальный организации творческого процесса (иногда переходящий в штампы).

Подходя к наиболее общему определению эстетического вкуса, Кант видит в нём способность *судить* об объекте эстетического восприятия (1) и искать оправдание для испытываемых чувств с помощью понятий при определении условия возможности существования эстетических переживаний (2): «вкус есть способность судить о предмете в его отношении со *свободной закономерностью* воображения» [16]. В способности эстетического суждения, как указывает Кант, есть *свобода* воображения, но она *закономерна* в своей индивидуальности (с учетом наличия или отсутствия отдельных элементов в своем основании для вынесения суждения в их композиционно-вариантном единстве). В определение вкуса Кант подмешивает субъективный момент – свободу воображения, имеющую в то же время надиндивидуальный (присущий всем) и одновременно своеобразный индивидуально-личностный характер. Поэтому вкус (обратимся вновь для сопоставления с ранее высказанной точкой зрения Гадамера) это не только «общее чувство», но наряду с этим способность судить самостоятельно, а также выносить суждение с использованием субъективно построенной аргументации (для познания его и/или приобщения других к субъективно испытанному эстетическому чувству).

Примечания

1. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге: сб. / пер. с нем.; под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. С. 142.
2. Там же. С. 141.
3. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Исток художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академ. проект, 2008. С. 343.
4. Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 184.
5. Филюшкина С. Н. Грех свободной воли и проблема личной ответственности человека в романе Грэма Грина «Суть дела» // Вестник Воронежского государственного университета. 2008. № 1. С. 192.
6. Чернов С.А. Свобода: знание или вера? // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии / отв. ред. Д. Н. Разеев. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та. 2008. С. 17.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 77.
8. Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 134.
9. Там же. С. 121.
10. Там же.
11. Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 77.
12. Кант И. Указ. соч. С. 180–181.
13. Грякалов А. А. Эстетическая топология субъективности: в к вопросу о «топологическом повороте» // Человек познающий, человек создающий, человек верующий: сб. ст. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. С. 280.
14. Гадамер Х.-Г. Указ. соч.
15. Кант И. Указ. соч. С. 78.
16. Там же.

УДК 165

Д. С. Нестеров

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ДОВЕРИЯ КАК МЕХАНИЗМА ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРАВОВОГО НИГИЛИЗМА

В статье осуществляется философско-культурологический анализ феномена доверия как механизма преодоления правового нигилизма в гражданском обществе.

The article focuses on the philosophical and cultural analysis of such phenomenon as “trust” as the mechanism of overcoming legal nihilism in civil society.

Ключевые слова: гражданское общество, доверие, правовая культура, правовой нигилизм, толерантность.

Keywords: civil society, trust, legal culture, legal nihilism, tolerance.

Одной из наиболее актуальных проблем развития современного российского общества является отсутствие доверия между его членами на межличностном, внутри- и межгрупповом, общественном уровнях. Подобное недоверие между индивидами проявляется в виде фактов немотивированной и спонтанной агрессии, нетерпимости к инакомыслию, распространения экстремизма и ксенофобии; в пределах группы – в низком уровне внутригрупповой интеграции, неготовности ее членов встать на защиту интересов группы, низкой степени лояльности членов группы тем ценностям, которых она придерживается; между группами – в неэффективности системы коммуникаций, не позволяющей гарантировать стабильность и понятность взаимоотношений между ними, неспособной предложить механизмы согласования интересов и выработки на их основе общей стратегии поведения, в итоге ведущей к постоянным конфликтам, результатом которых выступает невозможность достичь взаимовыгодных интересов.

Например, недоверие в обществе между гражданами и органами государственной власти может проявляться многообразно как по форме, так и по содержанию: во-первых, в виде сомнения и скептицизма по отношению к возможности построения эффективного диалога между ними, во-вторых, в форме взаимного неуважения, проявляющегося в постоянных попытках обмануть и ввести в заблуждение «партнера-противника», в-третьих, в форме генерации, как обществом, так и государством, образа врага, его постоянных поисков; в-четвертых, во взаимной

© Нестеров Д. С., 2010

неуверенности в способностях друг друга в силу нереализованности ранее возлагаемых друг на друга ожиданий, невозможности реализации декларируемых в настоящем обещаний, в-пятых, в распространении взаимных подозрений и предрешений и, наконец, в форме игнорирования, неучастия в жизни общества, апатии.

Также одной из проблем современного российского общества является правовой нигилизм: феномен чрезвычайно сложный, многообразный и соответственно требующий комплексного, системного подхода, ориентированного на его преодоление.

Все вышеперечисленное, сопровождаемое в современном российском обществе внутренними процессами дезорганизации при внешней стабильности отношений, наличием широко распространенных латентных форм регулирования социальной жизни, информационной закрытостью, монополизацией каналов передачи информации, лишь актуализирует проблему данного исследования, учитывая, что доверие выступает ключевым звеном в системе общественных коммуникаций.

Вообще, общераспространенным считается представление, согласно которому доверие – сложное социальное отношение, предполагающее наличие связи на основе духовного единения общности объективных интересов [1]. Для того чтобы существовало доверие, необходимо сочетание многих элементов: 1) наличие условий, генерирующих и стимулирующих доверие: общие интересы, необходимость выживания; 2) внутренняя заинтересованность людей в построении системы доверительных отношений; 3) элемент риска, ибо доверие всегда несет опасения, что возложенные самими участниками обязательства не будут выполнены; это предопределяет некую зависимость, уязвимость доверяющего от доверяемого, который может не оправдать возложенных на него надежд [2]; 4) общие представления: доверие предполагает, что люди одинаково понимают сущность совместных действий, имеют определенные сходства в структуре ценностно-нормативных ориентаций, понимают необходимость исполнения обязанностей; 5) элемент уверенности: доверие заключает в себе осознанный отказ от необходимости постоянного наблюдения за действиями других, однако в условиях подозрения его не существует, оно предполагает уверенность в компетентности того, кому доверяешь, наличии у него специальных навыков и, конечно, самого желанного действовать; 6) система сдержек и противовесов: возможность отказа от принятых на себя обязательств должна быть минимизирована, однако создание условий, в которых подобный отказ полностью исключен, не отвечает самой идее доверия [3]; 7) элемент

самостоятельности, независимости, свободы: доверие демонстрирует то, что человек или социальная группа обладают достаточными компетенциями, которые помогают им выстраивать систему отношений с другими, не прибегая к помощи посредников; 8) социально-психологический настрой: доверие ориентировано на взаимно оптимистичные отношения людей [4].

Необходимо отметить, что доверие выполняет ряд базовых функций в обществе: во-первых, это удовлетворение фундаментальных потребностей человека, и прежде всего его потребности в онтологической безопасности; во-вторых, это функция конструирования вертикальных общественных отношений, которая вплетается в механизм легитимации властного авторитета, обеспечивая социальную базу поддержки институтов власти и проводимого ими курса; в-третьих, функция универсальности доверия, то есть распространения его принципов на большинство процессов, происходящих в социальной системе; в-четвертых, интегрирующая функция, способная гарантировать стабильность общественного развития, представляющая собой альтернативу насилию, стимулирующая накопление человеческого и социального капиталов, упорядочивающая и уравнивающая социальные и культурные разнообразия; в-пятых, компенсирующая функция, позволяющая смягчить ощущение непредсказуемости будущего, несущего для человека определенную угрозу [5].

Рассуждая о динамических аспектах феномена доверия, следует сказать, что его современные философско-культурологические исследования демонстрируют, что, во-первых, существенно изменилась природа доверия: поведение в меньшей степени детерминировано внешними санкциями, традициями и авторитетами, а в большей – взаимными ожиданиями людей; во-вторых, в «обществе риска» доверие выступает конструктивной формой реакции на риск, своеобразным компенсационным механизмом; в-третьих, происходит усложнение социальной структуры, ведущее к все большей непонятности законов, лежащих в основе общественного развития; в-четвертых, возросшая степень свободы человека предполагает не только добровольность в принятии многих социальных обязательств и ролей, но и автономность выбора в том, как они будут исполнены [6].

Однако в рамках данной работы необходимо выделить не только проблемы онтологического порядка, связанные с феноменом доверия, но и гносеологические проблемы.

Во-первых, существует противоречие между внутренним содержанием и внешней формой выражения доверия, между объективными условиями его реализации и субъективной оценкой в

определении доминирующей природы данного феномена (социальной или психологической), то есть снова задается вопрос о способности форм общественного сознания детерминировать материальную среду.

Во-вторых, постоянно поднимается вопрос о доверии к абстрактным системам (символам, знакам, ценностям и социальным институтам) и персонализированному доверии (построенном на чувстве солидарности, симпатии и дружбы): ведь когда общество находится в состоянии «культурной травмы», по П. Штомпка, оно переживает тотальный «синдром недоверия» к общественной системе в целом, альтернативным выходом для человека становится доверие в рамках дружеских отношений и примордиальных социальных групп: семьи, этноса, религиозной общности и других.

В-третьих, доверие является механизмом самоидентификации человека, поиска истинных оснований его природы, что в целом позволяет разрешить экзистенциальные проблемы современного человека и даже «постчеловека», живущего в условиях культуры постмодерна.

В-четвертых, до конца не решенным остается вопрос о принципах функционирования доверия на массовом и индивидуальном, общераспространенном и элитарном уровнях.

В-пятых, требующим своего разрешения остается вопрос о процессе конвертации одних форм доверия в другие, вопрос о переводе идеальных форм доверия во вполне конкретно осязаемые предметы материального мира [7].

И наконец, следует четко определить ситуации, в которых существует доверие, не подкрепленное системой гарантий, формальных правил, и вообще, необходимы ли такие гарантии доверия для современного человека.

В рамках данной работы приводится авторская группировка сопряженных с исследуемым феноменом понятий, имеющих достаточно тонкие смысловые оценки, с помощью которых возможно более точно понять сущность доверия.

Если говорить о феномене доверия в контексте времени (настоящее – будущее), то следует сказать о таких понятиях как негативной (неопределенность, неучастие, нерешительность, неизвестность), так и позитивной (вера, взаимовыгодный, взаимная поддержка, взаимное доверие, уверенность, ожидание, обещание, надежда, уважение, соглашение) направленности.

С другой стороны, можно выделить ряд сопряженных с феноменом доверия понятий, ориентированных на другие (подозрение, предубеждение, скептицизм, сомнение, игнорирование, напряжение, отсутствие взаимодействия и договоренностей, непредсказуемость, конфликт, несогласие, отказ, отрицание, безответственность,

безразличие) и на самого себя (ожидание, уверенность, обещание, надежда, вера, самоуважение).

Также необходимо отметить, что неотъемлемым элементом доверия является толерантность, несмотря на то, что иногда между ними очень тяжело провести четкую демаркационную линию. Под толерантностью понимается процесс принятия таких убеждений, действий или практик, которые одними рассматриваются как неправильные, но терпимые, другими – как те, которые не могут быть запрещены или ограничены.

Вообще, необходимо различать концепт и концепции толерантности. Сам концепт толерантности состоит из трех компонентов: 1) объективный компонент: уверенность в том, что сами убеждения существуют объективно и могут восприниматься как «правильные» или «неправильные»; 2) компонент принятия: наличие негативной оценки действий других, не переходящей в полное отрицание; 3) компонент отрицания: убежденность в том, что существуют объективные причины для полного отрицания и ликвидации тех элементов, с которыми мы не согласны.

Толерантность – это не безразличие, не игнорирование, а осознанная позиция человека, заключающаяся в осознанном невмешательстве в действия людей, базирующихся на моральной оценке, с которой мы не согласны, когда подобное разногласие не может быть рационально разрешено.

Вообще, выделяют четыре фундаментальные концепции толерантности: 1) концепция разрешения, когда отношения между большинством и меньшинствами базируются на своеобразном соглашении: меньшинство принимает правила большинства, а последнее разрешает делать ему все то, что не подрывает фундаментальных основ существования общества и доминирующих позиций большинства; 2) концепция сосуществования, где толерантность – это средство исключения, избегания, минимизации конфликтов, равно как и механизм совместного достижения целей, основанный не на вертикальных отношениях («господство – подчинение»), а на горизонтальных, обусловленных равенством взаимодействующих сторон; 3) концепция уважения – здесь ситуация сходна с условиями концепции сосуществования, только в ней равенство сторон достигается не равенством сил, а взаимным уважением с обеих сторон; 4) концепция призвания – ситуация, при которой отсутствует установленная законом обязанность быть толерантным, то есть это моральный императив поведения человека [8].

Некоторые исследователи считают, что необходимо четко различать понятия «терпимость»

и «терпение»: терпение – уровень, психологический порог восприятия личностью (общественными слоями, группами) неблагоприятных для нее социальных, духовных и других воздействий, выше (более) которого она теряет свою психологическую и волевую стойкость и способна к непредсказуемым действиям [9].

Интересными можно считать представления о толерантности в аспекте соотношения «свой – чужой»: с одной стороны, толерантность рассматривается как нечто, неминуемо ведущее к деградации, разрушению социального, духовного, с другой – именно толерантное отношение, лишенное стремления сразу же запретить, заклеить, позволяет выявить подлинную сущность «иного». Из этого вытекает другое замечание: толерантность не предполагает обязательного отказа от критики, дискуссии и тем более от собственных убеждений.

По мнению других исследователей, форму существования толерантности в современных условиях мы можем определить как диффузную, многообразную, проявляющуюся через качественные свойства устойчивых структур.

С другой стороны, существует точка зрения, согласно которой толерантность рассматривается в качестве составляющей социального капитала, обеспечивающей развитие горизонтальных связей в обществе, вовлеченность в сеть добровольных социальных организаций, с помощью которых можно быстрее увеличить индивидуальный социальный капитал, чем путем обращения к государственным институтам.

Подводя итоги вышесказанному, следует отметить, что в современном мире наблюдается девальвация доверия, ведущая к растущему одиночеству индивида, его отчужденности от общественных интересов, бегству от реальной жизни посредством девиантных форм поведения. Более того, вне доверия и без доверия личность не может быть социальной, оставаясь в некоем неразвитом состоянии.

Расширение поля недоверия, как в горизонтальных общественных отношениях, так и в вертикальных, влечет за собой серьезные социальные проблемы – от различных форм напряженности и отчуждения до открытых конфликтов. Исследователи отмечают, что преодоление «синдрома недоверия» определяется сочетанием многих факторов, важнейшими среди которых являются развитие демократических основ общественной жизни, преодоление экономического кризиса, повышение нравственной, гражданской и правовой культуры населения и ответственности самой власти. Отсюда следует отметить, что доверие является одним из наиболее эффективных инструментов преодоления правового нигилизма в гражданском обществе.

Примечания

1. Заболотная Г. М. Феномен доверия и его социальные функции // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2003. № 1(4). С. 67.
2. Risk. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: <http://www.plato.stanford.edu/entries/risk> (дата обращения: 5.05.2009).
3. Promises. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: <http://www.plato.stanford.edu/entries/promises> (дата обращения: 5.05.2009).
4. Trust. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: <http://www.plato.stanford.edu/entries/trust> (дата обращения: 5.05.2009).
5. Там же.
6. Заболотная Г. М. Указ. соч. С. 68–69.
7. The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought / William Outhwaite, editor-in-chief, Alain Touraine, advisory editor.: Blackwell Publishing, 2006. С. 703–705.
8. Toleration. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: <http://www.plato.stanford.edu/entries/toleration> (дата обращения: 5.05.2009).
9. Encyclopedia of Sociology / Edgar F. Borgatta, editor-in-chief, Rhonda Montgomery, managing editor.: Macmillan Reference, 2000. P. 2048–2051.

УДК 1(091)

Н. Н. Ростова

СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОГО АСПЕКТА ФЕНОМЕНА НАДЕЖДЫ

Дуализм мировоззрения древних греков определил дуализм восприятия феномена надежды. Вера в неотвратимость судьбы, отказ от иллюзий относительно будущего способствовали формированию негативного отношения к надежде. В то же время формирование идеи об индивидуальной ответственности за свою судьбу, идея возможности активно воздействовать на собственную судьбу привели к развитию позитивного отношения к надежде.

The dualism of ancient Greeks ideology has determined the dualism of hope phenomenon interpretation. Fate inevitability belief, renunciation of illusions about the future contributed to the formation of negative attitude to hope. At the same time the formation of idea of ones own fate responsibility, the idea of ones own fate influence opportunity hat led to the development of positive attitude to hope.

Ключевые слова: дуализм восприятия надежды, сопоставимость человеческой жизни и надежды, надежда как основа мужества, локализация надежды.

Keywords: dualism of hope interpretation, human life and hope comparison, hope as a fortitude basis, hope allocation.

Люди всегда стремились сделать для себя приятным тот мир, в котором они живут. Объективное познание мира требовало осмысления места в нем человека, отношения людей ко всему происходящему вокруг и внутри них. Целостное

© Ростова Н. Н., 2010

понимание мира и самих себя достигается путем осмысления составляющих элементов бытия человека.

Надежда принадлежит к числу онтологически важных констант человеческого существования. По мысли В. П. Капитона, надежда является важнейшей составляющей человеческой жизни, наряду с верой, любовью и смертью [1]. Деятельность человека неразрывно связана с надеждой, являющейся особым состоянием сознания. Мы действуем, осознанно или неосознанно, надеясь на положительный результат.

Объективная оценка надежды невозможна без рассмотрения концепта в философии древних греков, стоящих у истоков философской мысли. В трудах древнегреческих философов находим первые попытки определить сущность надежды, ее происхождение и роль в жизни человека, оценить ее сущность с позиции добра и зла. Выделение понятия надежды в качестве объекта философского осмысления обусловлено рядом факторов.

Милетская школа известна как первая философская школа. Главными вопросами, занимавшими мысли древнегреческих философов, были вопросы о первоосновах всего сущего, о происхождении и изменении всех вещей, о строении мироздания. В целом господствовало дуалистическое представление о мире: мир распался на черное и белое, зло и добро, негативное и позитивное. Борьба и сосуществование противоположностей, по мысли Гераклита, были основной характеристикой бытия.

Эмпедокл вместо одной первоматерии предлагает рассматривать четыре стихии в качестве «корней всего бытия». Мир образуют четыре пассивные стихии материального характера (огонь, воздух, земля и вода) и две основные противоположные силы (любовь и вражда), которые тоже имеют материальный характер и способствуют постоянному соединению и разъединению мельчайших частиц основных стихий. Стихийный материализм философии Эмпедокла проецируется на его понимание развития космоса, мира, бытия человека и всех изменений, происходящих в мире.

В связи с этим возникает соответствующий дуализм мировоззрения. Пессимистический взгляд лишил человека моральной поддержки, лишил смысла жизни. Например, у Гераклита, прозванного плачущим, находим: «Родившись, они [люди] хотят жить и умереть или скорее найти покой, и оставляют детей, чтобы и те умерли» [2].

В приведенном отрывке налицо несколько важных моментов. Гераклит воспринимает рождение как самое большое несчастье. Жизнь людей не имеет смысла, ценности, а потому люди, едва родившись, думают о смерти. Покой, к которому все стремятся, можно обрести лишь со смертью, то есть покой и смерть воспринимаются как глав-

ные ценности бытия. С последующими поколениями, с точки зрения философа, ничего не изменится: все будут так же стремиться к смерти. Таким образом, в жизни есть только одна надежда – надежда на покой, который наступит со смертью человека.

Оптимистический взгляд, напротив, поддерживал в человеке желание жить. Надежда понималась как спасение от негативной действительности.

«Философия, развивавшаяся в античной Греции, отражала своеобразие общественной системы, в которой она возникла. Умственное движение от 7-го до 4-го веков до н. э. может быть охарактеризовано как развитие или как путь от мифологии и от религии к материалистически мыслящей науке» [3]. Возможно, материалистический взгляд на мир в определенной степени содействовал распространению понятия надежды. Если исходить из этимологии слова, надежда была опорой для человека, заставляла его проявлять активность и действовать. Можно сказать, что дуализм мира и, следовательно, мировоззрения, материалистический взгляд на мир явились главными факторами появления и развития понятия надежды в Древней Греции.

Значение надежды в жизни человека оценивалось древнегреческими философами неоднозначно. С одной стороны, надежда играет положительную роль: человек может потерять все, кроме жизни, но останется надежда как залог наступления позитивного будущего: «Надежда есть и у тех, у кого больше ничего нет» [4]. Из высказывания Плутарха логически следует, что жизнь человека неизменно сопряжена с надеждой, потерей надежды происходит, вероятно, потеря жизни. Не случайно Сенека, как и большинство стоиков, считал, что при «безнадежной запущенности в противоречиях жизни философ должен добровольно уйти из нее» [5], как он сам и поступил, руководствуясь не столько приказом Нерона, сколько собственным решением.

Мир личности носит индивидуальный характер, но общей чертой миров является сопоставимость человеческой жизни и надежды. «Что самое общее для всех? – Надежда, ибо если у кого и ничего нет, то она есть» [6]. Имманентным свойством надежды, следовательно, является всеобщность. Цицерон понимает надежду как последнее и всеобщее утешение.

Несмотря на названные выше свойства надежды, у древних греков преобладало негативное отношение к надежде. Как сказал Фр. Ницше, «по той самой причине, что надежда водит за нос несчастного человека, греки считали ее бедою из бед, самым коварным бедствием, – когда опрокидывалась бочка всех несчастий, надежда все-таки оставалась в ней» [7].

Дуализм мира и мировоззрения определяет стремления человека. Человеком, стремящимся ко злу, тоже руководят надежды, положительные с субъективной и отрицательные с объективной точки зрения. «Дурные надежды, как дурные путеводители, ведут к дурным поступкам» [8], – утверждал Пифагор. Можно сказать, что надежда носит жизнеопределяющий характер.

Чуть позже Сократ подтвердил мысль Пифагора, добавив, что человек в течение всей жизни преисполнен надежд. Но также человек в течение всей жизни думает о смерти, об аде. Человек, совершивший за свою жизнь много грехов, в определенный момент задумывается о последующем после смерти наказании, начинает опасаться настраиваться на плохое, тем не менее, не перевоспитываясь, ожидает и готовится к наступлению плохого. Настрой определяет жизнь, поэтому уже при жизни человек несет наказание за свои поступки. Недаром Пиндар определил надежду как «кормилицу старости»:

Сладостная, сердце лелеющая сопутствует надежда,
Кормилица старости;
Переменчивыми помыслами смертных
Она всего более правит [9].

Если софисты переносят направленность философских интересов из области познания природы, окружающего мира и космоса на человека, то Сократ идет еще дальше в этом направлении. В центр своих философских интересов ставит проблему субъекта – человека. Главной задачей философии он считал рациональное обоснование религиозно-нравственного мировоззрения. Изучение природы и природных явлений, по мысли Сократа, является невозможным и излишним.

Основное внимание Сократ уделял познанию сути добродетелей. «В данном случае познание сути добродетелей, познание того, что есть “нравственное”, является для него предпосылкой нравственной жизни и достижения добродетели. Так, для Сократа мораль сливается со знанием» [10]. Основными добродетелями, по мысли философа, являются: сдержанность (как укрощать страсти), мужество (как преодолеть опасность) и справедливость (как соблюдать божественные и человеческие законы). Эти добродетели человек приобретает путем познания и самопознания. Основой второй добродетели, или мужества, может являться надежда, так как она дает внутреннюю духовную опору человеку, поддерживает его, настраивая на благоприятное будущее, и тем самым дает силы преодолеть опасность.

Платон, одна из значимых фигур древнегреческой философии, не только определил значение надежды, но и ее местоположение. Он ут-

верждает, что в человека, созданного божественными существами, вложено три души. Бессмертную душу вложил демиург. Смертную душу дали божественные существа, вложив в нее «опасные и зависящие от необходимости состояния» [11], в числе их надежда, «которая не в меру легко внемлет обольщениям» [12].

Третий вид души не имеет ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вождения. Надежда заключена во второй, смертной, душе.

Платон не случайно именно так определяет место надежды. Чистая, божественная, бессмертная душа была заключена в тело, с которым она приобрела нестройность в виде второй и третьей душ, связанных с земным, греховным, смертным, с тем, что подлежит очищению. Путем перевоплощений бессмертная душа может очиститься и вернуться в первоначальное положение.

Высшая цель человеческой жизни – стремление к благу, которое отождествляется с разумом. Ни во второй, ни в третьей душе нет разума. Разум есть в первой душе, которая дана демиургом. Стремясь к благу, человек стремится к сопричастности с Богом. Надежда наряду с неразумными ощущениями, готовой на все любовь, боязнь, гневом, дерзостью мешает человеческой душе соприкоснуться с божественным благом. Надежда, легко поддающаяся соблазну, постоянно сбивает человека с пути, ведущего к божественному.

В философии стоиков получает развитие идея смирения со своей судьбой. Человек не может повлиять на ход событий, поэтому не должен желать того, что не находится в его власти, ему остается только подчиниться космическому порядку. Идеалом стоических устремлений является покой и безучастное терпение. Такая жизненная установка не допускает наличия надежды по той причине, что надежда характеризует человека как активного действующего субъекта, а вера в судьбу и смирение с ней предполагает отсутствие активных действий со стороны человека.

Принцип подчиненности человека судьбе является доминирующим и в римском стоицизме. Сенека исходит из того, что все в мире и во вселенной подчинено власти строгой необходимости. «Это вытекает из его понятия бога как имманентной, правящей силы, властвующей над разумом (логосом). Сенека характеризует ее как “высшее благо и наивысшую мудрость”, которая реализуется в гармонии мира и его целесообразном устройстве» [13].

В целом в древнегреческой философии существует неоднозначная оценка роли надежды в жизни человека. С одной стороны, надежда неразрывно связана с жизнью человека, а потому чрезвычайно значима (Плутарх, Цицерон). Но, с

другой стороны, надежда противопоставляется жизни, сопрягаясь со смертью (Гераклит). Лишь со смертью человек обретает объект надежды – покой. Важно отметить противопоставление надежды разуму в философии Платона. Надежда понимается философом как состояние души, от которого надо избавиться.

Таким образом, в древнегреческой философии нет единого мнения относительно роли надежды в жизни человека. Неоднозначность восприятия надежды древними греками легко объяснить. В древнегреческом обществе была сильна вера в неотвратимость судьбы, следовательно, нельзя было строить иллюзий относительно будущего. В этом случае надежда играет негативную роль, так как сбивает человека с пути, «водит за нос», заставляя верить в иллюзии и обман. Но, с другой стороны, в этот же период в древнегреческом обществе начинает зарождаться идея индивидуальной ответственности за свою судьбу, идея возможности самостоятельно выбирать свою судьбу путем активного вмешательства. Эта тенденция повлекла за собой развитие позитивного взгляда на роль надежды в обществе. Не случайно у одного и того же автора присутствует и та, и другая оценка надежды. Например, Платон в «Тимеях» упрекает надежду в том, что она «легко внемлет обольщениям», а в «Законах» поучает: «Хорошие люди всегда должны надеяться, что бог уменьшит трудности, выпадающие на долю каждого, изменит к лучшему теперешнее положение».

Даже миф о Пандоре трактуется двояко. С одной стороны, после того как все несчастья из ларца расползлись по свету, надежда осталась на дне в качестве единственного утешения. Согласно другой версии, надежда также является злом, так как все другие виды зла улетели, осталась только она. Тем самым подчеркивается ее постоянство в качестве самого большого зла на свете.

Таким образом, дуализм восприятия надежды в древнегреческой философии является следствием дуализма мировоззрения: вера в фатум и идея индивидуальной ответственности за судьбу формируют соответственно негативное и позитивное восприятие надежды. Важно отметить противопоставление надежды разуму. По мысли древнегреческих философов, надежда является неразумным и неконтролируемым ощущением. Разум является эффективным средством борьбы с негативными аффектами, подобными надежде.

Примечания

1. Капитон В. П. Надежда. Осмысление духовной целостности. Екатеринбург, 1992. С. 69.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высш. шк., 1998. С. 16–368.
3. Там же.
4. Таранов П. С. 120 философов. Анатомия мудрости. Симферополь: Таврия, 1997. С. 38–421.

5. Асмус В. Ф. Указ. соч.
6. Таранов П. С. Указ. соч.
7. Ницше Фр. Антихристианин // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 37.
8. Таранов П. С. Указ. соч.
9. Платон. Собр. соч. Т. 1. Апология Сократа. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. С. 83–475.
10. Асмус В. Ф. Указ. соч.
11. Платон. Указ. соч.
12. Там же.
13. Асмус В. Ф. Указ. соч.

УДК 101.1:316"312"

Д. Н. Стеценко

СОВРЕМЕННАЯ КОММУНИКАЦИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В статье предпринимается попытка рассмотреть аспекты рекламы, публичных отношений, интернет-технологий с точки зрения коммуникативного действия. Отмечается, что способы взаимодействия индивидов изменяются под действием технологического развития и обеспечения передачи информации, а значит, качество общения переходит на иной уровень. Данная работа ставит вопрос, идёт ли развитие по пути упрощения системы или ожидается переход на новый уровень коммуникации, а значит, иной уровень интерпретации всего научного и культурного наследия человечества.

In his article the author has made an attempt to study different aspects of advertising, public relations and Internet technologies from the viewpoint of communicative action. It is argued that ways of interaction are changed in the course of technological development and information transmission and thus, the quality of communication reaches a different level. Author questions whether this development follows the way of simplifying the system or one can expect a certain transmission onto a different communication level, i.e. another level of interpreting all scientific & cultural heritage (of mankind).

Ключевые слова: коммуникация, медиакультура, маркетинговые коммуникации, реклама, массовая культура, публичных отношений.

Keywords: communications, Media culture, Marketing communications, advertising, mass culture, public relations.

В качестве преамбулы сошлюсь на новейший опыт, полученный мировой философской общественностью в ходе работы XXII Всемирного философского конгресса «Rethinking Philosophy Today», проходившего в г. Сеуле, Южная Корея в 2008 г., а именно на доклад Питера Кемпа, на то время действующего Президента FISF – Международной федерации философских обществ – и президента конгресса.

Выступая с пленарным докладом «Power of the Word» при открытии конгресса, профессор

Кемп заявил следующее: «Наша сила состоит в нашей способности рационально говорить обо всем, адекватно оценивать и рассматривать роль любого события во всех сферах действительности... Единственная сила, которой мы, философы, обладаем – сила слова [сила коммуникации]. Философская аргументация и рефлексия составляют неэкономическую, нетехнологическую и немилитаристскую власть, благодаря слову, которое способно состязаться, конкурировать, бросить вызов остальным силам, обнажая обман, развенчивая иллюзии и предлагая лучший мир, место жизни для человечества. Это важно не потому только, что философы обладают вполне осязаемой силой слова, и в связи с этим общество требует от них отчета в том, что они делают когда учат философии [ведут образовательную деятельность] или произносят речи в публичной сфере перед аудиторией, но и потому также, что они не могут объяснить свою собственную деятельность без рефлексии по поводу силы слова в общем смысле. И по этой причине общество должно признать что эта сила [слова] – огромна... в мире, который сейчас мы определеннее, чем когда либо, формируем при помощи наших слов. И может быть, мир был бы худшим местом, живя без философии. Поэтому мы нуждаемся в философии, нуждаемся в силе слова, и эта необходимость самая глубокая движущая сила общества, какой мы обладаем»... Так сказал современный датский философ Питер Кемп.

Традиционное понимание коммуникации дестраивается при философско-антропологическом подходе. Коммуникацию сложно трактовать как просто обмен идеями, взаимодействие сознаний, передачу мыслей и чувств. В коммуникации участвует не сознание само по себе, а человек во плоти и крови, обладающий сознанием. К тому же тело не может рассматриваться отдельно от места, которое оно занимает в пространстве, а значит, нужно учитывать его пространственные параметры. В коммуникативном акте наряду с вербальным языком принимают участие и другие языки тела, языки пространства и подручных вещей, вовлеченных в процесс межчеловеческого взаимодействия.

Проблема философского исследования коммуникационного действия связана с массовым использованием информационных технологий в современном обществе, которые в свою очередь серьезно влияют на систему формирования социального опыта и на изменение глубинных механизмов, формирующих самосознание человека [1].

Одна из новейших сфер действительности – информационная, в формате общемировом. Пласт знаний человечества весьма полно представлен в сети Интернет. Регулярно всё новые интеллекту-

альные находки пополняют сеть и приближают каждого к элитарному. Любое событие в мире получает отражение, а значит, и понимание. Информация представляет собой код, последовательность знаков машинного языка. Понятно, что разработанное человеком будет построено подобно логическим конструкциям. Однако как любое слово обрастает новыми контекстами и смыслами, так и компьютерный код порождает новое знание. Информация в сети обрастает новым контекстным полем, комментариями и в конечном виде становится новым знанием.

Принудительная передача информации является нормой, так как при помощи слова достигается успех в коммерческих и иных жизненно важных делах. Визуальные образы, суждения, силлогизмы порождают в массах цели, обуславливают деятельность и ее результативность. Определенная частота повторений сообщения и радиус охвата дают общий эффект по усвоению информации и заведомо продуманной интерпретации. Зачастую целью является новое знание. А в частности, этим знанием может быть суждение, отношение к чему-либо, определённое действие или сознательное бездействие. Ограничимся двумя векторами социального развития (под этим развитием понимается направленная деятельность, а значит, результативность): массовая коммуникация и информационная вселенная Интернет. Разделять эти векторы мы сейчас можем, так как способ реализации этих процессов различен. Постепенно произойдёт взаимоинтеграция, и разделить, к примеру, маркетинговое исследование, получение новостной сводки, общение с друзьями будет труднее. Но сейчас сеть Интернет как интерактивный массив данных дает возможность полностью окунуться в глубины смыслов и контекстного поля. Степень возможной информированности прежде не была на таком высоком уровне, при условии, что субъект готов воспринимать визуальное сообщение, звуковое сопровождение и непосредственно текст. Широта охвата при этом регулируется самим субъектом, в этом ему помогает система гиперссылок. Если проводить параллель с библиотекой, то основными отличиями будут являться скорость получения информации, неограниченность первоисточники, моментальный перевод, а также возможность дискуссии со специалистами в конкретных областях знания. Эти качества необходимы для существования в современном мире, так как всё знание, накопленное за историю человечества, невозможно охватить за одну человеческую жизнь, а при высоких скоростях обмена и получения разнородной информации становится возможным производство знания не только в узкоспециальных областях, но и общенаучных, а значит, философских.

При рассмотрении коммуникационных потоков нельзя упускать из виду феномен медиакультуры в целом. История средств массовой информации не укладывается лишь в несколько последних десятилетий, однако именно на вторую половину XX столетия пришлось небывалое прежде развитие средств обработки и передачи информации, интенсификация информационных процессов, возрастание их скорости. Следствием данного процесса стало формирование нового типа организации общества, его функционирования и управления. Иными стали массовое сознание и массовая культура – феномены, присущие любому государству на всех этапах его развития.

Присутствие медиакультуры обнаруживается практически во всех аспектах современной жизнедеятельности человека, определяя бытийную заданность существования последнего. В условиях доминирования медиакультуры преобразуется мир человеческих отношений, привнося специфические черты в сознание субъекта, что позволяет ставить проблему онтологических оснований медиакультуры, места человека в этой онтологии. Медиакультура по отношению к природе – квазиреальность, которой человек окружил себя, рукотворная действительность, обусловленная новыми техническими возможностями и эстетическим наполнением. Наличие вербального, визуального, аудиовизуального сообщения – доминирующее условие существования этой реальности. Медиакультура, в пространстве которой реализуется всякое сообщение, представляет собой лабиринт каналов коммуникации. Медиакультура входит как явление в сущностный ряд деятельности системы самопознания и самореализации личности, обнаруживая изначальную взаимосвязь с такими категориями, как природа, деятельность, нравственность, культура. В условиях информационного общества значение медиакультуры усиливается, возрастает ее роль в жизни человека, поскольку медиакультура все более выступает в статусе культуры-универсума, в которой совершаются специфические качественные процессы, определяющие ее феноменологию. Медиакультура упрощает высокую культуру, и создает условия существования для народной культуры, и раздвигает пространственно-временные горизонты популярной культуры, и актуализирует функциональную заданность культуры массовой.

Человек ежедневно взаимодействует с миром товаров, услуг, вещей во всей своей и их телесности. Философский подход к бытийной сущности вещи мы находим в сочинениях М. Хайдеггера. Вещный мир рассматривается философом как способ осуществления собственно человеческого бытия-в-мире, а изготовление вещей

понимается им как забота о мире, о его сбережении [2].

Сила слова успешно реализуется сейчас в сфере коммуникации. В качестве примера обратимся к сфере интегрированных маркетинговых коммуникаций. Маркетинговая, а значит, рекламная коммуникация не сводится только к коммерческому информированию о товарах и услугах, она допускает множество подходов, прочтений и интерпретаций – от рассмотрения рекламы в самом общем виде как неотъемлемой части современной культуры до анализа конкретных рекламных сообщений.

Так в каком же виде представлена здесь коммуникация?

Социально-философский анализ классических моделей информационных коммуникаций говорит о необходимости уточнения понятий «публик рилейшнз» и «информационно-коммуникативные технологии». Технологичность связей с общественностью, их постоянная включенность в процессы социального управления и духовного производства дает повод рассматривать их как особую разновидность социальных технологий. В то же время необходимо учитывать, что публик рилейшнз неизбежно будут использовать элементы всех моделей информационного воздействия, сложившихся в процессе эволюции социальных отношений. Технологии публик рилейшнз – это прежде всего диалоговые модели, которые наиболее адекватно коррелируют с получившей в последнее время всеобщее признание системой социального партнерства в сфере социальных отношений. На практике, однако, видно, что однонаправленные и стимулирующие модели информационно-коммуникативных технологий, использующие средства и методы из пропагандистско-агитационного арсенала, востребованы (и будут востребованы) и в некоторых случаях достаточно эффективны (наряду с диалоговыми моделями). Можно говорить о сужении сферы их возможностей и о конкретных пропорциях использования этих технологий. Использование конкретных моделей информационных коммуникаций – это результат сложения действующих в обществе различных социальных сил.

Отсутствие устоявшихся структур гражданского общества, а также традиций социального контроля за действиями политических акторов в некоторых обществах может привести к тому, что эти технические новшества в информационно-коммуникативной сфере станут формой идеологического давления на общественность, а также средствами политического контроля за их деятельностью со стороны власти. Соответственно распространение современных информационно-коммуникативных технологий в странах с ог-

раниченной потребностью в информационном обмене может иметь результатом использование новых информационно-коммуникативных технологий в манипулятивных целях [3].

Благодаря симбиозу современных информационно-коммуникативных технологий и социальных технологий впервые в истории человечества возникает реальная возможность изменения традиционного соотношения таких предпосылок индивидуального бытия человека и формирования его как личности, как социальные отношения и информационный обмен. Создание симуляционной социально-институциональной практики ведет к тому, что социальные процессы становятся прогнозируемыми и программируемыми.

Коммуникация, осуществляемая при помощи новейших технологий, создает уникальные возможности построения диалога людей вне зависимости от их физического местонахождения. Однако информационно-коммуникативные технологии могут и затруднять коммуникацию. Искусственность, которая свойственна информационно-коммуникативным технологиям, способна изменить традиционную структуру опыта человека и человечества в целом. Таким образом, самосознание будет строиться по совершенно иным законам. Поэтому при наблюдаемой скорости развития коммуникационных технологий, а также манипулятивных аспектов действия информации необходимо точнее понять принципы коммуникативного диалога. Коммуникативное действие должно приводить к консенсусу, пониманию, снятию проблемы, а не порождать недопонимание, ведущее к неприятию, противодействию и открытой враждебности. Ответственность лежит на коммуникаторе, особенно если любое высказывание может быть моментально осознано представителями социума. Из этого следует, что деятельность индивида всё больше высвечивается, а значит, образ мира также усложняется. В этих многократно повторяющихся процессах ориентиром должен служить гуманизм [4].

Таким образом, можно утверждать, что пути развития информатизации общества будут сопряжены с конфликтами, но эти конфликты будут порождены не только техническими проблемами информатизации или коммуникации. Это прежде всего проблемы самого общества, для их решения необходимы усилия в социаль-

ной сфере. Таковые решения (вернемся к сказанному Питером Кемпом) возможны путем применения силы слова, то есть созидательной коммуникации. Примером решения межгосударственного конфликта на уровне коммуникационного действия может служить привлечение третьей стороны для возобновления визового режима между Грузией и Россией. Визы не выдавались с тех пор, как грузинский президент Михаил Саакашвили разорвал дипломатические отношения с Москвой в связи с признанием Россией независимости отколовшихся Абхазии и Южной Осетии.

В апреле 2009 г. секция интересов Грузии при посольстве Швейцарии в России и секция интересов России при посольстве Швейцарии в Грузии приступили к работе. Они расположились в зданиях бывших посольств в Москве и Тбилиси. В столице России работают грузинские консульские служащие, а в столице Грузии – российские, но все они наделены иммунитетом как швейцарские дипломаты. Выдача грузинских виз россиянам началась немедленно после открытия секции интересов. Это пример разрешения конфликтной ситуации путем не экономическим, военным либо политическим, а коммуникативным, через привлечение третьей авторитетной и незаинтересованной стороны [5].

Активная коммуникация в сочетании со скоростью распространения данных высветит новые грани понимания и расшифровки событий действительности. В истории были эпохи высокой научной вовлеченности, высшей степени интеллектуального развития, но никогда еще знание не было настолько доступно широким массам населения. Поэтому развитие коммуникации может привести к философскому осмыслению существования каждым, что, в свою очередь, приведет к сплочению всего человечества.

Примечания

1. Балабанов И. Т. Электронная коммерция: учеб. пособие для вузов. СПб. [и др.]: Питер, 2001. С. 25.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 95.
3. Почепцов Г. Г. Семиотика и реклама. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2002. С. 66.
4. Большаков В. Ю. Эволюционная теория поведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. С. 30.
5. Российское информационного агентство Новости. URL: <http://rian.ru/world>

УДК 1(091):141.1

С. Г. Пилецкий

АПОЛОГИЯ МЕСТИ КАК КОНТРАПУНКТ УЧЕНИЮ Э. ФРОММА О ДЕСТРУКТИВНОСТИ

Статья посвящена древнейшей и актуальнейшей во все времена проблеме – проблеме мести. Она в концентрированном виде затрагивает, по сути, все глубинные аспекты человеческого существования и человеческого общежития. Автор берёт на себя задачу именно через призму темы мести и её значения в человеческой жизни проанализировать довольно известное учение Э. Фромма об деструктивности. Результатом, как ни странно, у автора получается её апология.

The article is devoted to the oldest and the most actual problem in all times – the problem of revenge. It in concentrated form concerns, in fact, all the deepest aspects of the human existence and the human society. The author takes the task just through the prism of the theme revenge and its significance in human life to analyze the quite famous E. Fromm's conception on the destructiveness. The result as strange from the author turns its apologia.

Ключевые слова: психоанализ, месть, возмездие, агрессивность, деструктивность, честь, справедливость.

Keywords: the psychoanalysis, revenge, retribution, aggression, destructiveness, honor, justice.

Начать, пожалуй, можно так: хотя Эрих Фромм не был первым «еретиком» классического психоанализа (в этой «роли» общепризнанно выступил К.-Г. Юнг с его концепцией «архетипов коллективного бессознательного»), всё же именно у него произошла наиболее радикальная ревизия фрейдистского «оправдания» врождённых мстительных порывов человека.

Эрих Фромм создал впечатляющую развёрнутую классификацию различных форм насилия, основываясь на разнице между соответствующими неосознанными мотивациями. В ней четвёртый тип насилия (вслед за *игровым насилием*, *реактивным насилием* и *насилием через фрустрацию*, служащими всё же делу жизни) – *насилие из мести*. Он, по мнению Фромма, хоть и родствен реактивному насилию, но уже почти патологичен. Он, так сказать, изменяет службе жизни и «посматривает» в сторону смерти. Это, безусловно, требует объяснения, и Фромм его даёт. «При реактивном насилии речь идёт о том, чтобы уберечься от угрозы нанесения ущерба, и потому этот вид биологической функции служит выживанию. При мстительном насилии, напротив, ущерб уже нанесён, так что применение силы не является больше функцией защиты. Оно имеет иррациональную функцию магическим образом снова сделать как несвершившимся то, что

реально свершилось. Мы обнаруживаем мстительное насилие у отдельных личностей, а также у примитивных и цивилизованных групп. Если мы проанализируем иррациональный характер данного типа насилия, то сможем продвинуться на шаг дальше. Мотив мести обратно пропорционален силе и продуктивности группы или отдельного индивида. Слабак и калека не имеют другой возможности восстановить разрушенное самоуважение, кроме как отомстить в соответствии с *lex talionis* (“око за око, зуб за зуб”). Напротив, продуктивно живущий человек совсем или почти совсем не имеет в этом нужды. Даже если его ущемляют, оскорбляют или ранят, он как раз благодаря продуктивности своей жизни забывает о том, что было сделано ему в прошлом. Его способность творить проявляется сильнее, чем его потребность мстить. Правильность этого анализа легко подтверждается с помощью эмпирических данных как применительно к отдельному индивиду, так и к общественной сфере. Психологический материал показывает, что зрелый, продуктивный человек в меньшей степени мотивирован жадой мести, чем невротик, которому тяжело вести полную, независимую жизнь и который часто склоняется к тому, чтобы поставить на карту всё своё существование ради мести. При тяжёлых психических заболеваниях месть становится господствующей целью жизни, поскольку без мести не только самоуважение, чувство собственного достоинства, но и переживание идентичности находится под угрозой разрушения. Следует также констатировать, что в отсталых группах (в экономическом, культурном или эмоциональном отношении) чувство мести (например, за национальное поражение), по-видимому, является наиболее сильным. Так, мелкая буржуазия, которой в индустриальных обществах приходится хуже всех, во многих странах является главным рассадником чувства мести, расистских и националистических чувств. При проективном опросе можно легко установить корреляцию между интенсивностью чувства мести и экономическим и культурным обнищанием. Несколько труднее правильно понять месть в примитивных обществах. Во многих из них мы находим интенсивные и даже институализированные чувства и модели мести, и вся группа чувствует себя обязанной мстить, если одному из её членов нанесён ущерб. Решающую роль здесь могут играть два фактора. Первый довольно точно соответствует упомянутому выше – это атмосфера психической бедности, которая господствует в примитивной группе, что делает месть необходимым средством для компенсации потери. Второй фактор – это нарциссизм, о котором я буду подробно говорить в четвёртой главе. Здесь я хотел бы ограничиться следующей констатаци-

ей: в примитивной группе господствует столь интенсивный нарциссизм, что любая дискредитация самомнения членов группы оказывает на них исключительно пагубное воздействие и неизбежно вызывает сильную враждебность» [1].

Вот тут я, при всём уважении к Эриху Фромму, с ним не то чтобы не совсем согласен, а, скорее даже, совсем не согласен. Вообще довольно странно слышать подобные отзывы о принципе «око за око, зуб за зуб» от человека, чьи дед и прадед по отцовской линии были раввинами. По всей видимости, звание «гуманиста» обязывает. Ну, да Бог с этим, равно как и с примитивными группами, тем паче что, по словам самого же Фромма, понять их значительно сложнее. Возьмём объект, более простой и удобный для психоанализа, – цивилизованный, культурный, образованный, зрелый, продуктивный, причём не мелкий, а крупный буржуа, ведущий полную и независимую жизнь. По мнению Эриха Фромма, подобный «образец» гуманистической нравственности, даже если его прищемят, ущмят, оскорбят или ранят, то он именно из-за продуктивности своей жизни, конечно же, забудет об этой небольшой неприятности. Кому как, а мне отчего-то верится с трудом. Хотел бы я посмотреть на этого зрелого, продуктивно живущего человека, если бы его – как сейчас принято говорить в таких кругах – подставил или «кинул» партнёр по бизнесу, если бы ему не то чтобы наступили на мозоль, а публично оскорбили или даже не то чтобы ранили, а прилюдно дали пощечину. Фромм же уверяет, что, скажем, занятие «деньги к деньгам» или новая картина, или новая книга, или новый скворечник так увлекает, что, честное слово, впору ли отвлекаться на подобные мелочи. Ну, хорошо, допустим, что найдутся такие увлечённые, непробиваемые, зрелые, продуктивно живущие люди, не нуждающиеся и даже не задумывающиеся о мести. Но я хотел бы посмотреть на такого зрелого, не задумывающегося о мести цивилизованного индивида, на глазах которого (впрочем, присутствие не обязательно), скажем, повесили его мать, истерзали, изнасиловали и убили его дочь. Да мало ли что! Что, вновь воспринял бы как отвлекающую от дела неприятность?! Скажите мне на милость, кем нужно заниматься психоаналитику: некультурным, нецивилизованным «невротиком», перенесшим жуткую жизненную трагедию, испытывающим чувство ненависти и мести к убийцам, или тем самым невозмутимым, безмятежным, продуктивно живущим «пингином», рассматривающим подобные события с позиции взлелеянного жизненного кредо: «ну что поделаешь – Бог дал, Бог взял»? Пусть первый и «невротик», но человек, а второй пусть и не невротик, но не пойми что, руки бы я ему не подал. Таких вот и женщины не любят, одни, видать, психоаналитики. Вообще, по

большому счёту, таким вот «зрелым, продуктивно живущим людям» самое место в монастырской келье. И то не во всякой.

Пишется, что правильность позиции Фромма подтверждается эмпирическим материалом, применительно как к отдельному индивиду, так и к общественной сфере. Вопрос, правда, в том, откуда этот эмпирический материал – из частной психоаналитической практики или из человеческой истории. Пишется, что мотив мести обратно пропорционален силе и продуктивности группы или отдельной личности. Вопрос: какая из сословных групп более значительна по своей силе и продуктивности – дворянство или крестьянство? Ответ, на мой взгляд, очевиден: можно даже не пользоваться историческим эмпирическим материалом. Что могло быть хуже и позорнее для аристократической, дворянской чести и достоинства – допустить безнаказанным публичное, говоря словами Фромма, «ущемление и оскорбление»? Не то что за оскорбление – за неудачную шутку, за ненароком выроненное слово, за неуклюже спрятанную ухмылку можно было заплатить жизнью. Хотя, наверное, опять же – и в этом их беда – удел всех отпрысков аристократических кровей – быть поголовно невротиками.

Пишется, что месть иррациональна, поскольку дело уже сделано, ущерб уже нанесён, а она де неким магическим образом пытается сделать как бы несвершившимся то, что уже свершилось. Готов поспорить и позициать именно рациональность мести. Не надо путать месть с взрывным эмоционально-реактивным действием, типичным для холериков. Месть, как известно, «такое блюдо, которое подают холодным». Именно «холодным» – не «сломя голову», не на эмоциях, а как раз напротив, исключительно рационально: с предельной точностью оценив силы и возможности своего «закадычного» врага, проанализировав все возможные его слабые стороны, тайные и явные пристрастия и привычки, и ещё многое другое, взвесив все свои возможности, силы и ресурсы, составив тщательный план, – приступать к делу. Конечно, «ущерб уже нанесён», но что же в том иррационального, если желаешь возмездия за преступление, если желаешь наказать обидчика, если желаешь компенсации за ущерб? Материальной может и не быть, но моральная будет – это точно. Что иррационального в том, что понимаешь: безнаказанность плодит преступников и множит преступления? Что касается калек и слабаков, то и с ними, сдаётся, всё с точностью до наоборот: они, к сожалению, исключительно по своим физическим кондициям, будучи при этом духовно сильны, зачастую бывают неспособны к акту заслуженной мести. Это уже их беда, и они действительно страдают от этого. И помочь им в их горе сможет вовсе не психоаналитик, а заступник.

Но вот пятый тип насилия – *компенсаторное насилие* – уже в значительной степени патологично, хотя, конечно, и не так, как некрофилия. Здесь, правда, речь идёт уже не об адресной мести, не персонифицированной мести, а о некоей «метафизической» мести, мести к самой жизни.

«Под компенсаторным насилием я понимаю насилие, служащее импотентному человеку в качестве замены продуктивной деятельности. Чтобы объяснить, что я понимаю под “импотенцией”, я должен сделать несколько замечаний. Хотя человек является объектом властвующих над ним природных и общественных сил, тем не менее его нельзя рассматривать только в качестве объекта соответствующих обстоятельств. Он обладает волей, способностью и свободой преобразовывать и изменять мир, хотя и в известных границах. Решающим при этом является не сила его воли и размеры свободы, а тот факт, что человек не выносит абсолютной пассивности. Это заставляет его преобразовывать и изменять мир, а не только самому становиться преобразованным и изменённым. Эта человеческая потребность находит своё выражение уже в пещерных рисунках самого раннего периода, во всём искусстве, в любой работе, а также в сексуальности. Вся эта деятельность возникает из способности человека направлять свою волю на определённую цель и работать до тех пор, пока цель не будет достигнута. Его способность применять силы подобным образом является потенцией. (Сексуальная потенция есть лишь особая форма этой потенции.) Если человек из-за слабости, страха, некомпетентности или чего-то подобного не в состоянии действовать, если он импотентен, то он страдает. Это страдание от импотенции приводит к разрушению внутреннего равновесия, и человек не может принять состояние полной беспомощности без того, чтобы попытаться не восстановить свою способность к действию. Может ли он это сделать и каким образом? Одна возможность заключается в том, чтобы подчинить себя некоей личности или группе, которая располагает властью, и идентифицировать себя с ней. Посредством такой символической причастности к жизни другого человек приобретает иллюзию самостоятельного действия, в то время как на самом деле он лишь подчиняет себя тем, кто действует, и становится их частью. Другая возможность – и она больше всего интересует нас в связи с нашим исследованием – это когда человек использует свою способность разрушать.

Созидание жизни означает трансцендирование своего статуса как тварного существа, которое, подобно жребию из чаши, брошено в жизнь. Разрушение жизни также означает её трансцендирование и избавление от невыносимых страданий полной пассивности. Созидание жизни требует известных свойств, которые отсутствуют у импотентного человека. Разрушение жизни требует только одно-

го: применения насилия. Импотенту нужно обладать только револьвером, ножом или физической силой, и он может трансцендировать жизнь, разрушая её в других или в самом себе. Таким образом, он мстит жизни за то, что она его обидела» [2].

Сдаётся, тут много надуманного. Кто он – этот мизантроп, жизненавистник, патологический разрушитель, неспособный к творчеству и компенсирующий свою «импотенцию» тягой к насилию и деструкции? С кем и чем его идентифицировать и ассоциировать? Что он – злобный, нервный, хилый завистник-неудачник, нелюдимый, терпеть не могущий радостей жизни, по ночам при свете свечи грезящий, строящий планы, как бы взять да и отомстить всему человечеству? Так может он всю свою жизнь промечтать, в итоге никому не отомстив (не то что всему миру), не разрушив ни одного муравейника, не разорив ни одного гнезда, не напакостив соседу. Может, он варвар, «вандал», физически очень сильный, крепкий, лишними думами себя не обременяющий, в принципе, способный и дом построить, и дерево посадить, и сына родить, но как-то всё так получается, что почти всё свободное от сна время занят тем, что налево-направо крушит, убивает и насилует? А как быть с изнеженным гедонистом-сибаритом, к маникюрному набору, получению всяческих милостей и удовольствий весьма привыкшим, а вот к созидательной деятельности никак не способным, при этом и «мухи не обидящим», на весь мир за пределами его сада со всеми его праздниками и буднями «плюющим»? Обладать револьвером, ножом, физической силой и становиться насильником и убийцей могут не только вялые «импотенты», но и весьма культурные и творческие люди. История человечества просто-таки «кишмя кишит» эмпирическим материалом такого рода. Говорят, на могильной плите полковника Кольта, создателя знаменитого револьвера, высечено: «Господь Бог сотворил людей, а полковник Кольт сделал их равными». Если это так, то это, в общем, не только символично, но и правильно. Настоящему полковнику, однако, и в голову не могло прийти, что старался он для «импотентов».

О мести Эрих Фромм вспоминает в связи с его анализом злокачественных форм группового нарциссизма. «Если затрагивается нарциссизм группы, мы сталкиваемся с той же гневной реакцией, о которой уже шла речь в связи с индивидуальным нарциссизмом. В истории есть многочисленные примеры, когда поношение символов группового нарциссизма вызывало приступы ярости, граничившие с безумием. Развенчивание национального флага, поношение бога группы, оскорбление их властителя или вождя, а также проигранная война или потеря территории часто вызывало у масс чувство мести, которое, в свою очередь, вело к новым войнам. Раны, нанесённые нарциссизму, излечива-

ются лишь тогда, когда преступник уничтожен и тем самым возмещена обида, нанесённая нарциссизму. Индивидуальная и национальная месть часто покоится на нарциссизме и потребности “залечить” рану посредством уничтожения злодея» [3].

Не пойму одного: почему всё нарциссизм да нарциссизм. Что, если человек (или целая нация) обладает чувством индивидуальной (либо национальной) гордости, чести и достоинства, то это тем самым чуть ли не автоматически свидетельствует о проявлении нарциссизма? Если происходит с чьей-то стороны надругательство над государственным флагом, если поносят и топчут национальные святыни и символы, если оскорбляют руководителя страны, то естественная, крайне негативная реакция, даже вызывающая приступы ярости, – вовсе не симптом патологии, граничащей с безумием. Скорее, наоборот, безумен тот или те, кто провоцирует на такого рода реакцию, не боясь или не задумываясь о последствиях. Чаше, однако, в подобной роли выступают не умалишённые, а совершенно рациональные негодяи и подонки.

В другой своей книге «Анатомия человеческой деструктивности» Эрих Фромм продолжает развивать конструкцию патологического континуума нарциссизма и мстительности. Читаем: «Нередко человек-нарцисс достигает чувства уверенности вовсе не ценою своих трудов и достижений, а благодаря тому, что он субъективно убеждён в своем совершенстве, в своих выдающихся личных качествах и превосходстве над другими людьми. И поскольку на нарциссизме покоится его самооценка и чувство своего “Я”, он должен мёртвой хваткой цепляться за свои нарциссические представления. И если под угрозой оказывается нарциссизм, то сам человек воспринимает это как угрозу своим витальным интересам. Если человек-нарцисс чувствует себя ущемлённым, если его недооценивают, критикуют, ловят на ошибках, унижают в играх или других ситуациях, то это обычно вызывает у нарцисса чувство возмущения и гнева, вне зависимости от того, даёт ли он им волю и отдаёт ли он себе в них отчёт. Насколько интенсивной может быть часто эта агрессивная реакция, можно судить хотя бы потому, что человек, ущемлённый в своём нарциссизме, никогда в жизни не простит обидчика, ибо он испытывает такую жажду мести, которая ни в какое сравнение не идёт с реакцией на любой другой ущерб – физическую травму или имущественные потери» [4].

Конечно, адекватность адекватности и реакция реакции – рознь. Одно дело, когда унижают в игре в «подкидного дурачка» в смысле проигрыша, и совсем другое дело, когда просто унижают, без всяких там игр. Одно дело – непомерно обострённо реагировать на критику, тем паче когда ловят на действительных ошибках, и совсем другое дело – испытывать жажду мщения, как было ска-

зано выше, когда издеваются и поносят святыни. Такое не забывают. И это не детский сад, когда расходятся миром примерно по следующей схеме: давай ты поноси мои святыни по чётным, а я твои – по нечётным, или наоборот. Тут всё серьёзно, тут всё по-взрослому.

Но всё это, в смысле нарциссизма, служит, как мы уже отмечали, если уж и не делу мира, то делу жизни. Что же касается злокачественной агрессии, противной и перпендикулярной витализму, то в ряду отнюдь не кажущейся, а самой что ни на есть настоящей деструктивности месть, по мнению Эриха Фромма, стоит на самом что ни на есть первом месте. Уж и не знаешь, радоваться этому либо огорчаться.

Агрессивность из мести – это ответная реакция индивида на несправедливость, которая принесла страдания ему или кому-нибудь из членов его группы. Такая реакция отличается от обычной оборонительной агрессии в двух аспектах. Во-первых, она возникает уже после того, как причинён вред, и потому о защите от грозящей опасности уже говорить поздно. Во-вторых, она отличается значительно большей жестокостью и часто связана с половыми извращениями. Не случайно в языке бытует выражение «жажда мести». Вряд ли нужно объяснять, насколько широка сфера распространения мести (как у отдельных лиц, так и у групп). Известно, что институт кровной мести существует практически во всех уголках земного шара: в Восточной и Северо-Восточной Индии, в Бенгалии, Новой Гвинее, Полинезии и (до недавнего времени) на Корсике. Кровная месть является священным долгом: за убийство любого представителя семьи, племени или клана должен понести кару тот клан, к которому принадлежал убийца. Институт кровной мести делает кровопролитие бесконечным. Ведь наказанием за преступление становится тоже убийство, которое, в свою очередь, ведёт к новому витку мести, и так без конца. Теоретически кровная месть является бесконечной цепью, и она действительно приводит нередко к истреблению целых семей или больших групп. Кровная месть в порядке исключения встречается даже у очень миролюбивых народов, например у гренландцев, которые не знают, что такое война, но знают кровную месть и не испытывают по этому поводу каких-либо страданий.

Не только кровная месть, но и все формы наказания – от самых примитивных до самых совершенных – являются выражением мести. Классической иллюстрацией этого служит *lex talionis* (закон возмездия: око за око, зуб за зуб) Ветхого Завета. Угрозу наказывать детей за вину отцов до третьего и четвёртого поколения следует рассматривать как выражение мести Бога, заповеди которого были нарушены, хотя одновременно мы видим попытку смягчить эту угрозу в форме обеща-

ния творить «милость до тысяч родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:5,6). Ту же самую мысль мы встречаем у многих других народов – например, у якутов есть закон, который гласит: «Если пролилась кровь человека, она требует искупления». У якутов потомки убитого мстят потомкам убийцы до девятого колена.

Нельзя не согласиться, что кровная месть и закон о наказании выполняют определённую социальную роль в обеспечении стабильности общества. Если эта функция отсутствует, то жажда мести находит иное выражение. Так, проиграв войну 1914–1918 гг., немцы были охвачены желанием мести и хотели во что бы то ни стало отплатить за несправедливые условия Версальского договора... Известно, что даже ложная информация о злодеяниях может вызывать сильнейшую ярость и жажду мести. Так Гитлер, прежде чем напасть на Чехословакию, приказал распространять слухи о жестоком отношении к немецкому меньшинству на территории Чехословакии. Массовое кровопролитие в Индонезии в 1965 г. началось после сообщения о зверском убийстве нескольких генералов, которые были противниками Сукарно. Одним из наиболее ярких проявлений мстительной памяти поколений является бытующая уже две тысячи лет ненависть к евреям, которые якобы распяли Христа. Репутация «христопродавцев» стала одной из главных причин воинствующего антисемитизма.

Почему мстительность является такой глубоко укоренившейся и интенсивной страстью? Попробуем поразмышлять. Может быть, в мести в какой-то мере замешаны элементы магического или ритуального характера? Если уничтожают того, кто совершил злодеяние, то этот поступок как бы оказывается вытеснен магическим способом в результате расплаты. Это ещё и сегодня находит свой отзвук в языке: «Преступник поплатился за свою вину». По крайней мере теоретически после отбытия наказания преступник равен тому, кто никогда не совершал преступления. Месть можно считать магическим исправлением зла. Но даже если это так, то возникает вопрос: почему так сильно это стремление к искуплению, к благу, к добру? Может быть, у человека есть элементарное, из глубин внедренное чувство справедливости, исконное ощущение экзистенциального равенства всех людей? Мы есть мы. Ведь каждого из нас в муках, в рысях, в рысях, родила мать; каждый когда-то был беспомощным ребёнком, и все мы подвластны, и все мы смертны. И хотя человек порой не может противиться злу и страдает, но в своей жажде мести он пытается вытеснить это зло, избавиться от него, забыть, что ему когда-то был причинён вред. (По-видимому, такого же рода корни имеет и зависть. Каин не мог перенести, что он был отвергнут, в то время как его брат был принят. Всё произошло

само собой, он был не в состоянии что-либо изменить. И эта несправедливость вызвала в нём такую зависть, что он не нашёл другого способа расплаты, как убийство брата – Авеля.) Однако для мести должны существовать и другие причины. По всей видимости, человек тогда берётся вершить правосудие, когда он теряет веру в своей жажде мести он больше не нуждается в авторитетах, он и есть «высший судья», и, совершая акт мести, он сам себя чувствует и ангелом, и Богом – это его звёздный час.

Можно найти ещё целый ряд причин. Например, жестокость с нанесением телесных повреждений. Разве кастрация (или просто пытки) не противоречит элементарным общечеловеческим требованиям совести? Разве совесть не препятствует совершению бесчеловечных поступков под влиянием чувства мести? А может быть, здесь проявляется механизм защиты от собственной деструктивности: вот тот (другой человек, палач) способен на жестокость, а я – нет. Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо дальнейшее исследование феномена мести.

Высказанные выше соображения, по-видимому, опираются на представление о том, что жажда мести как глубинное чувство личности присуща всем людям. Однако факты не подтверждают это предположение. Несмотря на то что потребность в мести довольно широко распространена, её проявления существенно отличаются по характеру и интенсивности в разных культурах, а уж тем более у отдельных индивидов. Эти различия обусловлены целым рядом факторов и причин. Одним из таких факторов является отношение к собственности – к проблеме богатства и бедности. Так, например, человек (или группа), не располагающий огромным богатством, но всё же достаточно обеспеченный, чтобы не скупиться и не думать с тревогой о завтрашнем дне, способен радоваться жизни и «не делать трагедию» из временной неудачи, принесшей некоторый материальный ущерб, в то время как настоящий богач с недоверчивым характером скупца и накопителя воспринимает всякую утрату как непоправимую трагедию.

Мне кажется, что жажда мести поддается вполне определённому шкалированию. При этом на одном конце шкалы находятся люди, совершенно лишённые мстительных чувств: это те, кто достиг в своём развитии уровня, соответствующего христианскому и буддистскому идеалу человека. Зато на другом конце этой шкалы располагаются люди с робким накопительным характером, нарциссы высшего ранга, у которых даже малейший ущерб вызывает бурю мстительных эмоций (настоящую жажду мести). Этому типу примерно соответствует человек, требующий, чтобы жулик, который украл у него пару долларов, был сурово наказан. Это также профессор, который, помня обидное высказы-

вание студента в свой адрес, откажется рекомендовать его при устройстве на работу или даст плохую рекомендацию. Это покупатель, жалующийся директору магазина на плохое обслуживание и требующий обязательно, чтобы продавец был уволен. Во всех этих случаях мы имеем дело с жаждой мести как устойчивой чертой характера» [5].

Теперь мне, в свою очередь, хочется высказать ряд соображений. Готов подписаться под тремя тезисами Э. Фромма, высказанными им в цитированном отрывке. Во-первых, что агрессивность из мести – ответная реакция индивида на несправедливость, которая принесла страдания ему или кому-нибудь из членов его группы; во-вторых, что не только кровная месть, но и все формы наказания являются выражением мести; и, в-третьих, что кровная месть и закон о наказании выполняют определённую (я бы сказал – существенную) роль в обеспечении стабильности общества. Со всем остальным согласиться не могу. Кроме как издевательство не воспринимаю положение, что, мол, месть связана с половыми извращениями. Тут уж надо так: «борщ отдельно, мухи отдельно». Из полового извращенца – мститель, как, pardon, из дерьма – пуля. Представить себе, что солдаты, поднимающиеся в атаку, мстя супостату за разруху, за кровь и слёзы детей, отцов и матерей, за вчера погибшего друга, испытывают при этом сексуальный оргазм – безрассудно и бесстыдно. Да, в языке бытует выражение «жажда мести», но в том же языке существует выражение «жажда жизни» – ну, так что ж с того?!

А сейчас о кровной мести. Э. Фромм непоследователен: с одной стороны, представляет обширный географический список мест, где кровная месть распространена (его, кстати говоря, можно было бы и дополнить), не забывает даже «экзотических» гренландцев и якутов, приводит выдержки из Ветхого Завета, а с другой стороны, утверждает, что кровная месть-де является бесконечной цепью, что она-де нередко приводит к истреблению целых семей и больших групп. Не надо считать человечество дурнее психоаналитиков. История буддизма исчисляется 2,5 тысячами лет, христианства – 2 тысячами, тем паче что то, как обстояло дело с мезью в истории практического христианства, забыться не успело. Если бы было правдой, что пишет Фромм, то человечество так бы и не дожило ни до буддизма, ни до христианства, переколов, перерезав друг друга. Это сущий миф, что кровная месть ведёт к истощению, к уничтожению человеческих популяций. Напротив, она древнейший, мощнейший сдерживающий фактор убийства себе подобного. Это сущий миф, что стоит одному члену клана убить представителя другого, то это автоматически ведёт к развязыванию войны на истребление. Ничего подобного. Сначала соберутся старейшины обоих родов и

обсудят, как всё случилось, кто виноват и насколько. Если обнаружат, что это не был честный поединок, а деяние, порочащее честь рода, то не то что никакой войны не будет, а и самого нечестивца, если не успеет сбежать, выдадут пострадавшему клану. Если же сбежит, то священным долгом получившего ущерб клана будет разыскать и покарать убийцу, причём родной клан защищать беглеца не будет. За институтом кровной мести мудрость рода человеческого. Подумайте, насколько больше убийств, воровства да и вообще всяких подлых, позорных поступков на душу населения в цивилизованных странах, нежели в тех регионах, где кровная месть распространена.

Теперь по поводу субъективности мести и её шкалирования. Что касается одного конца данной шкалы, то он принимается – это буддистский и христианский идеал человека. Пусть он идеалом и останется, равно как в науке недостижимым идеалом сияет абсолютное знание. Но вот второй полюс, т. е. высшее проявление мести, до неприличия карикатурен. Представлять в роли мстителя с «большой буквы» злопамятного профессора и сварливого покупателя как-то даже несерьёзно. Не надо путать месть с мелочностью, вычурным аккуратизмом и себялюбивой капризностью, граничащей с истеричностью. Если там и есть месть, то месть с очень «маленькой буквы». А если уж моделировать ситуации, выдумывать персонажи, то я бы как сценарий высшего проявления мести, как олицетворение, как очеловечивание второго полюса фроммовской шкалы поставил бы графа Монте-Кристо из одноимённого романа Александра Дюма-старшего. «Карлики» они все по сравнению с ним. Что же касается до обворованного на два доллара гражданина, то надлежит заметить следующее: конечно, он бессердечно придирчив, бессовестно мелочен, ему бы надо было извиниться за то, что заметил, отдать неуклюжему воришке своё портмоне и в придачу ключ от квартиры, где деньги лежат. Вот это было бы в самый раз. Фромм почему-то не очень волнует, что воровство само по себе плохо, что воровство сам по себе грех: начинают с двух долларов, а кончают бог знает чем, где и как. Конечно, наказание должно быть соразмерно преступлению, но эра милосердия наступит только тогда, когда не только каждый убийца, насильник и бандит, но и каждый вор будет сидеть в тюрьме. Этим пока и утешимся.

Примечания

1. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 23–24.
2. Там же. С. 25–26.
3. Там же. С. 63–64.
4. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. С. 176.
5. Там же. С. 237–240.

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

УДК 316.35

Т. А. Лукишина

К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ УЧЕНОГО В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Предмет изучения в данной статье – кадровая ситуация в вузовской науке в современном российском обществе. В фокусе внимания – преподаватели-исследователи. Рассматриваются особенности становления статуса ученого в условиях трансформирующегося российского общества, выделяются типы личности российского ученого, транслируемые средствами массовой коммуникации.

The article of study is a staffing situation in university science in the modern Russian society. The article focuses on the academic-researcher. This article reviews changes in Russia's political, economical and state structures determined significant changes in status of scientist. Different types of scientist's personality are clarified according translation of information by mass media.

Ключевые слова: научное поле, ученый-преподаватель, преподаватель-исследователь, горизонтальная и вертикальная дифференциации, престижное потребление.

Keywords: the field is scientific production, a research worker-professor, an academic-researcher, horizontal and vertical differentiation, invidious consumption.

Известно, что процессы мирового развития сформировали социальный феномен «престижного потребления», который с распространением средств массовой коммуникации (далее – СМК) внедрился во все сферы жизнедеятельности человека. Реформирование российского общества привело к существенным изменениям на макроуровне, преобразовавшие структуры основных институтов общества, в том числе образования и науки. Данные тенденции нашли свое отражение и в социальной структуре общества, изменили место ученого в социальном пространстве.

На наш взгляд, можно разграничить следующие категории, определяющие статус учёного: «ученый-преподаватель» и «преподаватель-исследователь».

«Ученый-преподаватель» – это индивид, активно занимающийся научно-исследовательской деятельностью, занятый в отраслевом или акаде-

мическом секторе и одновременно преподавательской деятельностью (по совместительству преподает в вузовском секторе).

«Преподаватель-исследователь» – индивид, активно занимающийся преподавательской деятельностью в вузовском секторе и одновременно научными исследованиями.

Необходимо провести разграничение данных понятий и определить специфику их употребления в условиях российской действительности. Такое положение дел связано со следующими причинами:

– социально-экономический кризис и социальное расслоение общества привели к тому, что академические работники оказались вовлечёнными в преподавательскую деятельность, что позволило им повысить уровень доходов;

– вузовские преподаватели являются исследователями потому, что, с одной стороны, современный университет представляет собой едва ли не академический институт, в обязанности сотрудников которого входит ведение научно-исследовательской деятельности; с другой стороны, в условиях рыночного общества вузы вынуждены зарабатывать дополнительные средства самостоятельно, что предполагает обязательное проведение хоздоговорных работ, а также участие в системе грантов. Кроме того, число публикаций работников вуза, индекс цитируемости и прочее входят в аккредитационные показатели деятельности университета. Преподаватель-исследователь привлекает к научно-исследовательской деятельности своих аспирантов, студентов, наращивая тем самым собственный научный потенциал и возможности представляемой им кафедры, своего научного направления.

Социальный статус научного работника в теоретическом аспекте можно проанализировать через теорию социальной стратификации, разрабатываемую социологами В. В. Радаевым, О. И. Шкаратамом, З. Т. Голенковой, Т. И. Заславской, М. Н. Руткевичем и др. Согласно данной концепции, критерии, на основе которых можно отнести некие социальные группы к определенному классу, – это наличие (1) собственности, (2) престижа, (3) власти в отношении представителей интеллектуального труда [1]. На данный момент в сфере науки они рассогласованы.

Так, согласно результатам исследования, проведенного «ЛЕВАДА-ЦЕНТРОМ» в 2006 г., про-

фессию ученого респонденты, среди которых – российские представители 128 населенных пунктов 46 регионов в возрасте 18 и старше, $n = 1600$, считают одной из менее прибыльных. Более того, опрос показал всю малопривлекательность научной деятельности для родителей молодых людей. В частности, только 3% опрошенного населения желают, чтобы их дети продолжили образование после окончания вуза [2]. И это не удивительно, поскольку представители науки и системы образования за время экономических реформ стали экономическими аутсайдерами: ныне уровень оплаты их труда самый низкий по сравнению с оплатой в других отраслях занятости [3]. В то же самое время отечественные исследователи А. Г. Зубова, О. Н. Андреева, О. А. Антропова отмечают «несостоятельность общественного пессимизма в отношении научных устремлений современной студенческой молодежи». Так, согласно полученным в ходе проводимого ими исследования следующим результатам, «57,5% респондентов отдадут предпочтение научно-исследовательской деятельности, при $n = 1036$ МГУ и МГТУ» [4]. Такое положение дел касается студентов элитных вузов.

Таким образом, отсутствие ощутимой, нарабатываемой в результате научных занятий собственности является фактором, автоматически понижающим престиж статуса учёного. Однако интересно то обстоятельство, что с падением интереса к занятию наукой как малоодоходному числу поступающих в аспирантуру и защищающих диссертации с каждым годом неуклонно растёт [5]. Можно предположить, что срабатывает эффект отложенного действия, когда образование сегодняшнего дня, включая послевузовское, может быть востребовано в дне завтрашнем – при благоприятном стечении обстоятельств, поскольку российское общество ещё находится в состоянии социальных изменений. Кроме того, дополнительный престиж научным занятиям придаёт тот факт, что представители власти – государственные чиновники высшего ранга – всё активнее «вклиниваются» в научное сообщество, становясь кандидатами и даже докторами наук с последующим (по выходе в отставку с государственной службы) занятием ключевых должностей всё в тех же учебных заведениях и академических НИИ. Таким образом, личный интерес становится социальным фактом: наука срачивается с политикой и, в какой-то степени, бизнесом, обретая совершенно новые характеристики и статусные позиции.

Согласно результатам проведенного автором в октябре 2009 г. экспертного опроса на выборке $n = 15$ можно сделать следующий вывод: в получении ученой степени заинтересованы не менее трёх социальных категорий. Первая представ-

лена выходцами из академических семей («династичная» категория); вторая – представителями управленческой элиты («этакратическая» категория) и третья – выходцами из семей с различными социальными статусами («разночинцы»). (Исследование проводилось среди научной элиты – докторов наук, руководителей системы высшего профессионального образования, учёных отраслевых академических НИИ, имеющих свои научные школы и высокий социально-экономический статус.)

Анализируя данные интервью, заметим: продолжается социальная поляризация научных кадров. Основанием для такого утверждения является тот факт, что с получением статуса признанного научным сообществом учёного далеко не каждый продолжает движение вперёд как исследователь. Так, например, представители второй социальной группы («этакратической») стремятся далеко не к научным изысканиям. Их интересует новый статус в науке как реальный факт. Данную позицию иначе как прагматической не назовёшь. Как справедливо, на наш взгляд, заметила одна из информантов, «ученая степень чиновника человеком не делает и уж тем более ученым» (ж., 45 лет, преподаватель в вузе).

Представителям третьей социальной группы («разночинцам») учёная степень помогает, по словам информантов, в продолжении профессиональной карьеры, которая зачастую не связана с собственно научной деятельностью и никак не соотносится с занятиями политикой. Ввиду отсутствия стабильного и достойного материального стимулирования начинающие учёные не без сожаления меняют своё амплуа и переходят из поля науки в другие, более экономически выгодные сферы деятельности.

Таким образом, вторая и третья категории современных исследователей объединяются в некий новый социальный феномен в сфере образования и науки, который можно обозначить как «престижное потребление» [6]. Несмотря на недостаточность материального обеспечения, занятие наукой вызывает положительные эмоции ввиду своей исключительности, недостижимости для массы. В конечном итоге данный тип деятельности приводит к формированию у его носителей комплекса некоего «сверхчеловека», обладающего особым, сакральным знанием и выставляющим напоказ – для широкого обозрения – собственный «чин» доктора или кандидата наук, профессора или доцента, члена-корреспондента или академика. Известны случаи организации научных академий, юридически оформленных по инициативе трёх-четырёх предприимчивых представителей науки в интересах приобретения высокого (для слуха непосвящённого) дополнительного научного, а фактически – *социального* статуса.

Лиц, получивших дипломы кандидатов или аттестаты докторов наук – в качестве некоторой награды за сверхтруды (помимо основной профессиональной деятельности), становится всё больше, а круг их всё шире. Среди них – известные политики, деятели культуры, государственные чиновники, предприниматели, светская богема, интерес к научным занятиям которой «подогревают» средства массовой информации. Так, о том, что известный шоумен Максим Галкин собирался защитить кандидатскую диссертацию по филологическим наукам, стало известно в начале 2000-х гг. из телепередач и газетных статей. Образованность и наличие учёной степени добавляют социальный вес и делают их носителей более привлекательными для широкой аудитории.

Представители первой категории – «династичной», выходцы из академических семей, традиционно будучи ущемлёнными в доходах, компенсируют своё скромное экономическое положение наличием «символического капитала» [7]. Здесь срабатывает классическое образование, определенное место в научном мире, известные многим «соратникам по цеху» достижения в области получения грантов, хотя последнее не всегда является объективным показателем продуктивной научно-исследовательской деятельности, особенно в региональном аспекте.

Каков же путь истинного учёного в современной России? Выпускник университета, отмеченный преподавательским сообществом как наиболее талантливый, регулярно участвует в научно-практических конференциях ещё в студенческие годы. Затем поступает в аспирантуру, под руководством своего научного руководителя разрабатывает новое научное направление, чем символизирует своё движение вверх по социальной лестнице. И это то, что является маркером социальной традиции в институтах образования и науки.

То, что носит инновационный характер, есть получение учёной степени как социально престижного «товара», модного и не всегда осознаваемого в его истинной сути. Становясь притягательным социальным объектом, интерпретируемым каждым его искателем по-своему, в меру своего разумения, занятие наукой оказывается чем-то сродни так называемому «гражданскому браку», когда «сожитительство» брачных партнёров есть, а ответственность за его следствия очевидно отсутствует. Как остроумно замечают исследователи, с одной стороны, научная деятельность статусная, с другой – поверхностная, с третьей – демонстративная [8].

Любопытно, что в советский период российской истории образование и наука имели высокий престиж, но контекст его был иным и за-

ключался в уважении, авторитете и влиянии данных социальных подсистем на другие подсистемы общества. Социум признавал вклад учёного в процесс развития научно-технического прогресса. Такое положение дел было связано с «бурным развитием профессий умственного труда, увеличением доли интеллектуальных видов деятельности» [9], вообще духовным подъёмом в стране, которую теперь принято характеризовать как едва ли не отсталую, как «сырьевой придаток» развитого мирового экономического сообщества.

Важным в рамках теории стратификации является вопрос о социальной дифференциации в системе образования и науки. В Социологическом словаре под дифференциацией подразумевается процесс, порождающий большую разнородность [10]. На наш взгляд, дифференциация произошла в двух направлениях – вертикальном и горизонтальном. Под горизонтальной дифференциацией мы понимаем процесс, в ходе которого происходит разделение элементов системы в результате внутреннего давления научной среды. Для одних первые шаги в научной сфере имеют продолжение, для других – не имеют, и люди отходят от научных занятий. Отсевание молодежи в научной сфере может происходить по следующим причинам:

– научное поле становится альтернативой прохождения военной службы для юношей – выпускников общеобразовательных школ;

– научное поле выступает как средство сохранения родительского социального (научного) статуса, если мать и/или отец заняты в сфере науки либо являются государственными чиновниками, предпринимателями, имеющими учёную степень и/или учёное звание, и обретение их ребёнком аналогичного статуса может выступать в качестве дополнительного бонуса в его административной карьере.

Под вертикальной дифференциацией следует понимать процесс, в ходе которого происходит разделение элементов системы в результате внешнего давления среды – как научной, так и более широкой, социальной. С данной точки зрения получение степени – необходимость для продолжения научной, да и преподавательской карьеры. В этом случае уход молодых людей из сферы науки может происходить:

– ввиду финансовых затрат на написание диссертационной работы, превышающих возможный для индивида максимум;

– незначительной вероятности трудоустройства по специальности и получения ожидаемой заработной платы.

Все опрошиваемые эксперты согласились, что данные процессы в обществе существуют. Однако на них действуют не только объективные при-

чины. Есть немало субъективных факторов, которые могут быть охарактеризованы философской категорией «ситуация». Так, одна из экспертов отметила, что дифференциация может проявляться и на микроуровне, в социальной коммуникации. «У нас был мальчик... мой одногруппник, который уже на третьем курсе опубликовал книгу по Габсбургам, в табличном варианте, генеалогическое древо расписал. Все понимали – он идет в аспирантуру. Но когда мальчик пошел защищать диплом, он поругался с завкафедрой, куда идет в аспирантуру, и его не взяли. Он так и не смог решить проблемы. На кафедру он не пойдет, а другой кафедры в Казани нет, которая взяла бы его с такой темой. Такое бывает. Его воспитывала мама одна. Он не умеет общаться с мужчинами. Он до сих пор пишет свои книги и публикует их за свой счет. Дифференциация!» (ж., 37 лет).

Ряд экспертов, которые помимо основной – научной деятельности занимаются решением административных задач, считают, что финансовые трудности для целеустремленных индивидов не представляют особых препятствий на пути к получению ученой степени и вхождению в научное поле. Тем не менее примечателен случай из жизни эксперта: «Была у меня одноклассница – замечательный математик. Она некрасивая, но очень умная и совершенно бедная. Она поступила на малый мехмат при МГУ, голодала три года там. Потом поступила по собеседованию в МГУ и 5 лет голодала при МГУ (учась на пятерки). И на пятом курсе (!!!) умерла от инсульта, потому что занялась распространением косметики Avon, а коробку с косметикой её в метро украли».

К числу уже перечисленных характеристик статуса ученого или преподавателя-исследователя следует добавить «привлекательность профессий» как таковую [11]. В данном вопросе немалую роль играют факторы презентации профессии и её последующего восприятия индивидом. Что касается первого фактора, то, по мнению специалиста в сфере социологии образования Д. Л. Константиновского, динамика привлекательности профессий связана прежде всего с глобальными переменами в социальной жизни [12]. Одной из таких перемен, на наш взгляд, является растущая роль средств массовой коммуникации, а более всего – телевидения и периодической печати, которые стереотипизируют, клишируют образ ученого, попавшего в сложную экономическую ситуацию, что негативно сказывается на привлекательности труда исследователя. Вместе с тем восприятие профессии ученого во многом связано с личным опытом человека, определяющего свой жизненный путь. Так, личное общение с истинным ученым, который вносит вклад в развитие той или иной области научного знания, для

того же студента университета является ничем не заменимым опытом познания социального и социальности. Биография учёного – обладателя престижных титулов и званий, государственных наград в области науки и образования может стимулировать начинающего исследователя сильнее, нежели уровень заработной платы и иные эквиваленты профессионального успеха.

Из того, что представляют нам СМК, выделим три основных типа личности российского ученого.

Первый тип. Чаще всего это учёный среднего или пожилого возраста, улыбка которого демонстрирует отсутствие всех зубов, причёска – отсутствие волос, одежда – старомодный костюм или потёртый свитер. Речь малопонятна, внешность скорее непривлекательна, чем притягательна. В этой ситуации смысл даже самых умных слов теряет своё значение.

Второй тип. Успешный чиновник или бизнесмен, имеющей учёную степень. Его одежда демонстрирует последние веяния моды, апартаменты – хороший вкус и наличие возможностей его реализовать. Произносимое воспринимается с интересом, ведь человек сумел достичь своего настоящего положения, значит, ему можно верить.

Третий тип. Успешный учёный-преподаватель, который работает по новой и актуальной тематике, зачастую известен за рубежом. Материально-техническая база его лаборатории или института прекрасно оснащена. Удовлетворены не только первичные, но и вторичные его потребности. Выступление такого исследователя воспринимается едва ли не как истина в последней инстанции.

Вполне закономерно, что в условиях информационного, рыночного общества, в котором молодые люди являются носителями таких постиндустриальных ценностей, как свобода человека, вера в себя, опора на собственные силы, стремление обеспечить посредством материальных благ достойный современный человека образ жизни, предпочтительнее второй или третий тип учёного. Таким образом, происходит смещение ценностно-нормативной системы в сознании молодежи по вопросу о статусе учёного и его функциях в социальном пространстве. В данном контексте актуальной становится проблема внешней респектабельности, которая заменяет собой такое качество, как «интеллигентность» учёного. Последняя на протяжении длительного времени являлась важнейшей социальной и личностной характеристикой социально-профессиональной группы, для которой идентификация с научной и научным сообществом была основой в формировании жизненных смыслов и целей [13].

На наш взгляд, из перечисленных выше характеристик третий тип идеально воплощает образ, который может стать и фактически уже является

наиболее привлекательным для одаренных юношей и девушек, размышляющих о науке и представляющих ценность для неё в российском государстве. Именно о нём шла речь при обсуждении такого социального феномена, как «утечка умов».

Несмотря на всё сказанное в настоящее время ситуация меняется. Так, например, согласно результатам исследования В. И. Мукомель, эмиграционные установки учащейся молодежи в России явно снижаются [14]. Член-корреспондент РАН Борис Кашин отметил: «Надо существенно поднять статус и престиж профессии ученого, опираясь при этом на опыт развитых стран» [15].

В завершение заметим: в современной России идут достаточно противоречивые процессы в определении места ученого в системе социальной стратификации. Является ли он успешным в карьере индивидом, обладающим огромным научным потенциалом и отвечающим требованиям рынка, или же энтузиастом, вкладывающим свои знания в долгосрочную перспективу и несущим веру в светлое будущее Отечества, – вот рамки, в которых «дрейфуют» оценки и отношения социального окружения к его персоне. Но так или иначе, нам представляется то недалёкое будущее, в котором высочайшие профессионалы интеллектуального труда будут востребованы по максимуму и сохраняют черты интеллигентности, заложенные в «золотой» для научного сообщества период царствования «советского технократизма».

Примечания

1. Радаев В. В., Шкаратан О. И. Социальная стратификация. М.: Аспект пресс, 1996. С. 85.

2. Кем россияне хотят видеть своих детей и внуков в будущем? / Аналитический центр Юрия Левады «ЛЕВАДА-ЦЕНТР». Режим доступа: www.levada.ru/press/2006070401.html

3. Овсянников А. А. Система образования в России и образование России // Мир России. 1999. № 3. С. 87.

4. Зубова Л. Г., Андреева О. Н., Антропова О. А. Ориентации выпускников на научно-исследовательскую деятельность // Социологические исследования. 2008. № 11. С. 121.

5. Образование в Российской Федерации: 2007: статистический ежегодник. М.: ГУ–ВШЭ, 2007. С. 421.

6. Гофман А. Б. Классическое и современное: этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 721.

7. Социоанализ П. Бурдьё. Альманах российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. С. 145.

8. Гофман А. Б. Указ. соч. С. 722.

9. Голенкова З. Т., Игитханян Е. Д. Социальная структура общества: в поиске адекватных ответов // Социологические исследования. 2008. № 7. С. 77.

10. Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. С. Социологический словарь / пер. с англ.; под ред. С. А. Ерофеева. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1997. С. 79.

11. Константиновский Д. А. Неравенство и образование: опыт социологических исследований старта российской молодежи (1960-е годы – начало 2000-х). М.: ЦСП, 2008. С. 132.

12. Там же. С. 148.

13. Гришина Е. А. Научная интеллигенция: противоречия социальной идентификации // Социологические исследования. 2008. № 3. С. 60.

14. Мукомель В. Утечка умов и циркуляция умов на постсоветском пространстве: Россия и страны СНГ / подготовлено для 49-го Междунар. съезда Ассоциации междунар. исследований Сан-Франциско, 2008. Режим доступа: http://www.allacademic.com/one/isa/isa08/index.php?click_key=2

15. Приоритеты поддержки отечественной науки и механизмы стимулирования инновационной деятельности». Парламентские слушания Комитета Совета Федерации / В Совете Федерации – Российская Федерация сегодня. 2008. № 6. Режим доступа: www.russia-today.ru/2008/no_06/06_SF_01.htm

УДК 316.334 (045)

Т. А. Власова

ШКОЛЬНАЯ ФОРМА В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ/ЗНАНИЯ

В статье представлена попытка исследовать феномен школьной форменной одежды как способ осуществления властных стратегий. Школьная форма рассматривается в качестве перформативного явления, которое активно обсуждается в медиaprостранстве, а также в ходе непосредственного взаимодействия родителей, учителей и учеников школы. Ношение школьной формы анализируется как дисциплинарная практика, способ манифестации социального неравенства и элемент социальной эстетики.

The present article attempts to consider phenomenon of a school uniform as a way to introduce imperious strategies. School uniform is submitted as a performance activity that is discussed in media and the way of interaction between parents, teachers and school students. Wearing school uniform is identified as a disciplinary practice, a method of manifestation social inequality and an element of social aesthetics.

Ключевые слова: школьная форма, габитус, дисциплина, социальное пространство, социальное неравенство, социальная эстетика.

Keywords: school uniform, habitus, discipline, social space, social inequality, social aesthetics.

Общая тенденция к унификации школьного и вузовского образования выражается в разнообразных мерах – от стандартизации содержания учебных пособий до единообразия внешнего вида учеников. В середине 90-х гг. наблюдался обратный процесс, в результате чего единая школьная форма была отменена. Общее направление политического курса отразилось на правилах, приня-

© Власова Т. А., 2010

тых в образовательных учреждениях. Имеет место зависимость введения или отмены школьной формы от провозглашаемого возвращения к традиции.

В задачу настоящего исследования входило исследование дискурсивного поля. Применительно к школьной форме рассматривалось то, что в работах П. Бурдьё названо практической теорией, а также дискурсивные схемы специального социологического и социально-антропологического знания. Анализировались идеи, которые высказываются по поводу использования школьной формы теми, кто не включен прямо в указанные практики: журналистов и теоретиков. Это позволяет понять скорее дискурсивное поле, а не практические схемы. Тем не менее такой ракурс оказывается полезен для прояснения содержания распространенных идей, на фоне которых разворачивается практика власти и подчинения.

В опросах общественного мнения приводятся данные о существующих ограничениях в одежде. 25% представителей данной категории опрошенных утверждают, что в их школах есть обязательная форма. В части школ существуют определенные ограничения и требования к той одежде, в которой ребенок ходит в школу (23% респондентов). Среди ограничений называют следующие: запрещена одежда ярких, броских тонов; педагоги настаивают на строгом, деловом стиле одежды или, по крайней мере, на том, чтобы в одежде школьника выдерживалось классическое сочетание «светлый верх, темный низ». В некоторых школах не разрешается ходить на уроки в спортивной одежде, запрещены джинсы. В ряде учебных заведений требования ограничиваются тем, чтобы дети приходили чисто, опрятно одетыми.

Опросы общественного мнения, как правило, сопровождаются аргументациями как в защиту школьной формы, так и против нее, но аналитической интерпретации указанные данные не получают. Мы предполагаем, что интерпретация данных опросов не будет эффективной, так как практика, связанная с использованием школьной формы (и любой регламентированной одежды), не обращена к пониманию и не представляет системы знаний. Проблема школьной формы нуждается в социологическом рассмотрении.

В практических схемах конкретных людей и групп институционализированные структуры, по мнению П. Бурдьё, существуют в качестве габитуса – «система устойчивых диспозиций <...>, принципы, порождающие практики и представления...» [1]. Для каждого человека его позиция в социальном мире определена конфигурацией социальных полей, ему предоставлены возможные цели, способы и пути их достижения, зада-

ются возможности и ограничения. Человек с определенными социальными характеристиками может действовать в некоторых границах, где некоторые практики возможны, а некоторые исключены.

Границы существования габитуализированных структур воплощены в тело. Тело, по выражению П. Бурдьё, несет на себе «перформативную магию социального» [2]. Человек в строгом костюме становится воплощением капитала, одетый в рясу – церкви, в школьную форму – ученика. Этот процесс усиливается социальными истолкованиями, позволяющими увидеть социальные различия в качестве «естественных». «Именно поэтому, – пишет П. Бурдьё, – агенты никогда до конца не знают, что они делают, – то, что они делают, обладает большим смыслом, чем они знают» [3].

Перенесение практических схем в теоретические не только на уровне научных теорий, но и в случае «туземного» знания заставляет при объяснении какого-либо элемента ссылаться на всю систему, частные правила объясняются за счет общих норм. В сфере педагогической, казалось бы, незначительные требования, вроде ношения школьной формы, представляют собой последовательное и «естественное» проявление подчинения существующему порядку.

Причины, объясняющие введение школьной формы или дресс-кода, исходят от экспертов: учителей и администрации школы, медиков и модельеров. Это агенты поля, которые наделены властью. Направлена аргументация на учеников и родителей, таких агентов поля, которые подвластны. Существует три основных аргумента:

- Форма дисциплинирует детей.
- Форма сглаживает социальные различия.
- Форма создает эффект прочитываемости,

ребенок в форме адекватно воспринимается как ученик школы.

Рассмотрим каждый аргумент подробнее. О дисциплинирующем характере формы охотнее всего говорят в СМИ. О дисциплине учителя и родители говорят в первую очередь. Анализ дисциплины как социального явления дан в концепции власти-знания М. Фуко. Дисциплина понята у М. Фуко как элемент «политической технологии тела», которая образуется из элементов знания и овладения. При этом Фуко предлагает ее характеристики: диффузность, что означает, что технология тела редко выражена в связном и систематическом дискурсе; отсутствие целостности, что предполагает разрозненные инструменты и методы. Таким образом, политическая технология тела – это не столько идеология, сколько «всего лишь многообразные приспособления».

Тело, по мнению Фуко, вовлечено в отношения власти. Техники, имеющиеся в арсенале вла-

сти-знания, «захватывают тело, клеймят, муштруют, пытаются, принуждают к труду, заставляя участвовать в церемониях, производить знаки» [4]. Осуществление власти представлено у Фуко как действие взгляда, его бдительность. Поле власти – это «встреча взглядов и тел» [5]. В этом поле встречаются «говорящий» взгляд и «немое» тело. Взгляд компетентного врача или педагога квалифицирует и нормирует лишенного взгляда и языка пациента или ученика. М. Фуко определяет дисциплину как «непрерывную игру рассчитанных взглядов».

С XVII в., вместе с возникновением индустриального общества, появляются дисциплинарные институты. М. Фуко детально рассматривал некоторые из них, прежде всего больницу и тюрьму. Дисциплинарные институты выполняют несколько функций. Во-первых, они формируют и поддерживают дискурс власти-знания, где воспитание, исправление и лечение «души» становится целью политических технологий, а тело рассматривается как инструмент, или медиум, указанного влияния. В дискурс включены также оценочные, диагностические, прогностические и нормативные суждения о человеке, его назначении, отношениях с другими людьми, суждения об обществе и т. п.

Школьное пространство востребовано в работах М. Фуко как поле сравнения с институтом клиники или тюрьмы. Обнаруживается, что в европейской школе Нового времени дисциплина – основополагающая практика. Человеческое тело вовлечено здесь в технологию власти-знания. Благодаря дисциплине, тела школьников становятся тотально контролируемыми, так же как тела ненормальных, которые помещены в больницы, тюрьмы, работные дома и т. д. Контроль, по мнению М. Фуко, возможен потому, что школьники распределены в пространстве так, чтобы быть доступными наделенному властью взгляду. Ученики разделены на классы, что уже само по себе означает классификацию, то есть подразделение по разрядам. В классе они разделены по партам, расставленным рядами. В истории европейской школьной организации существовали классы, в которых место ученика свидетельствовало о его успехах в учебе. Трудно поручиться, что эти сообщения являются действительностью, а не желаемым идеалом. Тем не менее различие между отличниками, сидящими за первыми партами, и «двоечниками» и хулиганами, находящимися на «камчатке», присутствует если не в актуальной практике, то в репрезентациях медиа. Даже в ситуации не строгого ранжирования учеников существует четко определенная диспозиция власти-подчинения, воплощенная в противопоставлении преподавательской кафедры или учительского стола (место наделенного властью

взгляда) и партами учеников (места подвластных тел).

Кроме контроля над пространством имеется и контроль времени, выраженный в расписании уроков, которое влечет за собой упорядочивание дневного, да и ночного времени. Сменяемость времени, отведенного для занятий и досуга, распространяется на внешкольное время, организует режим дня не только ученика, но и всей семьи.

Вторая функция школы как дисциплинарного института заключается в интенсификации полезности. Эта функция, по мнению М. Фуко, общая для всех дисциплинарных институтов. В них ведется работа с телом, над телом, при помощи тела. Тело ученика послушное, следовательно, полезное. Чем более послушное, тем более полезное. Благодаря этой обретенной пользе тело становится экономически производительным. Оно позволяет получать выгоду и осуществлять господство. В дисциплинарных институтах, в том числе школах, бесполезное (детское) тело разбирают, тщательно обрабатывают, а затем вновь собирают уже в новом, полезном качестве, в котором оно будет включено в социальный порядок [6]. Все обучение в школе, пишет М. Фуко, «непрерывное упражнение» во всех его формах: математические задачи, упражнения в письме и чтении, физические упражнения, опыты.

Наконец, третья функция дисциплины заключается в том, что она является стратегией индивидуализации (субъективации). Объектом власти, по мнению М. Фуко, является индивид, а не масса, что отличает его позицию от точки зрения Г. де Тарда или Г. Лебона. Но индивид не только объект, но и в то же время продукт Власти-Знания и ее орудие. Дисциплина – это не только «приспособление», которое позволяет видеть, но и способ сделать «видимыми» тех, на кого они воздействуют. Для продуцирования индивидов совершаются действия, чей смысл состоит в дифференциации одного человека от другого. В рамках дифференциации осуществляются следующие операции: сравнение индивидов друг с другом; соотнесение их с неким средним или общим правилом; количественное измерение успехов (оценки, количество баллов, уровень развития, техника чтения). Таким образом, при помощи соотнесения устанавливается степень ответственности между индивидуальными особенностями и общей нормой. Попутно определяются пределы различия, в рамках которых поведение признается нормой, а другие проявления считаются «не нормальными». Это позволяет «измерить» отклонения. Следует помнить, что нормализация не только типизация, но и индивидуализация. Таким образом, дисциплинарный институт превращает человека в «конкретный случай»,

сопровождая этот процесс детальной, ежедневной записью: занесением в журнал, личное дело, корпус архивных документов.

Поскольку все более индивидуализируются подвластные, постольку Власть становится все более анонимной. Это полная противоположность традиционной культуре, где анонимны именно подвластные, подчиняющиеся персонализированной Власти.

Каково может быть значение школьной формы? Она, несомненно, выполняет все функции, определенные нами для дисциплинарных практик: осуществляет контроль, имеет утилитарное значение и осуществляет индивидуализацию. Одетые в школьную форму дети подлежат контролируемому взгляду Власти, она удобна для учителей и родителей и позволяет индивидуализировать детей с точки зрения соблюдения и нарушения нормы. Важно, что ношение школьной формы понимается агентами поля как некая «малость». М. Фуко справедливо обнаруживает связь с аскетической традицией, где всякая «малая» вещь важна в глазах Бога [7]; так, ношение школьной формы, вообще скрупулезное соблюдение «малых» требований, находит отражение в детализированности европейского воспитания как в религиозной, так и в светской педагогике.

Второй аргумент в защиту школьной формы, присутствующий в объясняющих схемах, связан со способностью школьной формы сглаживать социальные различия. Предполагается, что в классе, где дети носят школьную форму, социальные различия нивелируются. Этот тезис, однако, скорее является элементом дискурсивных схем, нежели частью социальной практики. В пространстве школы имеются другие способы демонстрации неравенства как между положением детей, происходящими из семей с разным уровнем материального достатка, так и между учениками, с одной стороны, и учителями и представителями администрации – с другой. Школьная форма прежде всего является манифестацией этого последнего неравенства.

Казалось бы, во введении школьной формы должны быть заинтересованы те школы или классы, где учатся дети из наименее состоятельных родителей. Однако в первую очередь школьная форма стала вводиться в гимназиях и лицеях. В сельских школах правила, связанные с одеждой, наименее строгие.

Здесь можно продуктивно применить теорию П. Бурдьё. Позиция учеников школы, учителей, родителей предписывает способы поведения, поддерживающие институционализованные практики социализации. Но, чтобы подкрепить каждую позицию, необходимо воспроизводить соответствующие габитусы, в которых воплощены различные виды капитала: экономический, соци-

альный, символический, с явным преобладанием последнего. Школьная система приписывает различный уровень культурной компетенции, а также обладание неким культурным ресурсом разным агентам поля. В обществах, где передача знания институционализована, символический капитал объективируется, то есть нет опасности, что символический ресурс может исчезнуть вместе с агентом-носителем. Есть необходимость постоянно воспроизводить каналы, по которым будет осуществляться трансляция. Для этого поддерживается иерархия учитель – ученик, с включением третьего звена – родителей (семьи), которая обеспечивает поддержку указанной связи. Титулы делают положения агентов устойчивыми, особенно тех, кто осуществляет отношения господства. Они легитимируют положение вещей, оправдывают господство. Однако наиболее продуктивна не словесно оформленная идеология, замечает П. Бурдьё, а «то практическое оправдание существующего строя, которое она доставляет, скрывая под явно гарантируемым ею отношением титулов и должностей... Самые верные идеологические эффекты – это те, которым для своего осуществления требуются не слова, а круговая порука и замалчивание» [8]. Таким образом, габитус выстраивает отношения близости и отдаленности, которые мобилизуются для житейских потребностей.

Символизм школьной формы для детей означает их зависимый статус в школе. Следует учитывать, что имеется различие: младшие школьники сначала переживают повышение социального статуса, более привилегированного, чем статус малышей-дошкольников, поэтому школьная форма для первоклассников – предмет гордости, знак этого статуса, манифестация обретенного символического капитала. В дальнейшем этот эффект исчезает и ношение форменной одежды остается знаком зависимого статуса. Символизм тем более неосознан, чем более официальный и коллективный характер носит деятельность.

Степень свободы, которую может проявить человек в рамках габитуализированных схем, зависит от степени коллективности, степени институционализации и степени официализации. Те, кто занимает в социальном пространстве доминирующие позиции, привязаны к указанным характеристикам, поэтому именно учителя и, в меньшей степени, родители инициируют использование школьной формы.

Третий аргумент, доказывающий необходимость существования школьной формы, связан с тем, что она обеспечивает «эффект видимости». Благодаря форменной одежде ученики школы распознаются в качестве таковых. Анализ интересующих нас практик возможен в концептуальной сфере, связанной с категорией социальной

эстетики. Понятие «эстетика» в том контексте, в каком он используется в социологии и социальной антропологии, не имеет отношения к красоте или искусству, включая наивное или фольклорное понимание народного искусства.

Вслед за Д. МакДугаллом, внесшим решающий вклад в анализ понятия «социальная эстетика», мы полагаем, что каждую отдельную школу, все образовательное пространство следует рассматривать в качестве «культурного ландшафта» [9]. Это понятие, в свою очередь, соотносится с понятием «социальное пространство» Пьера Бурдьё. Д. МакДугалл связывает проявления социальной эстетики с диапазоном культурно паттернизированного чувственного опыта, позволяющего «определять то, что знакомо и незнакомо» [10]. В пределах ландшафта воспроизводятся образцы поведения и дискурсивные структуры, которые распознаются членами сообщества или сообществ, помещенных в ландшафт.

По мнению Д. МакДугалла, некоторые общества, сообщества и институты могут быть названы «гиперэстетическими», так как в них социальная эстетика применяется наиболее системно. Среди таковых он помещает как раз образовательные учреждения. План здания, внешнее и внутреннее оформление, одежда и прически учителей и учеников, вещи и предметы, которые сопровождают их деятельность, включены в эстетический паттерн. Элементы, их составляющие, могут быть незаметными или обременительными, но они всегда будут обладать качеством «привычности». В силу этого трудно отделить эстетические паттерны от других социальных факторов: политических, экономических, исторических идеологических. Мы видели на материалах СМИ, что обсуждение школьной формы возникает как экономически выгодный или убыточный проект, как элемент отправления власти, как исторически сложившийся элемент системы школьного образования. Однако практически отсутствует понимание школьной формы как составляющей части эстетического паттерна.

Школьная форма выделяется здесь нами, во-первых, по причине исключительной значимости как наиболее репрезентативного элемента, а, во-вторых, из-за явной соотнесённости со стратегиями власти, так как в требовании носить школьную форму следует увидеть проявление социального контроля. Таким образом, школьная форма может пониматься в качестве элемента ландшафта школы и, более узко, школьного клас-

са, она предстает родом материальных объектов, произведенных социальной эстетикой. Большинство школ в нашей стране располагают довольно ограниченными средствами, поэтому ландшафт отвечает идеалу эстетики минимализма. Свежая краска на стенах, цветы на подоконниках и занавески на окнах – вот основные эстетически нагруженные предметы ландшафта провинциальной школы. Минимализму ландшафта и соответствует минимализм одежды детей.

В ходе исследования Д. МакДугалл убедился, что невозможно прямо показывать аспекты, которые могли бы определяться в качестве эстетических. Эстетические паттерны выделяются лишь теоретически, а практически они воплощены в разных особенностях жизни. Д. МакДугалл пишет: «Когда я впервые попал в Дунскую школу, она мне поразительно напомнила театр. Происходило представление. Звонил звонок, и каждый ученик должен был выбежать одетым в определенный костюм. Часом или двумя позже звонил другой звонок, и они бросались к порогу уже в другом костюме» [11].

Таким образом, в ходе исследования удалось установить присутствие в образовательном поле разнообразных определений реальности. Благодаря использованию школьной формы в пространстве школы воспроизводится привычный порядок: прихода и ухода, занятий, перемен, поощрений и наказаний. Возникающее эстетическое чувство регулирует ощущение удовлетворенности или возмущения. Учителя заинтересованы не только в том, чтобы снабжать учеников словесными инструкциями, но и в том, чтобы порядок присутствовал в окружающем пространстве.

Примечания

1. Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 102.
2. Там же. С. 111.
3. Там же. С. 134.
4. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. «Ad Marginem», 1999. С. 39.
5. Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998. С. 10.
6. Фуко М. Надзирать и наказывать ... С. 201.
7. Там же. С. 204.
8. Бурдьё П. Указ. соч. С. 264.
9. МакДугалл Д. Социальная эстетика и Дунская школа (Сокращенный перевод В. А. Круткина) // Визуальные аспекты культуры. 2007. Ижевск: Изд-во УдГУ, 2007. С. 216.
10. Там же. С. 219.
11. Там же.

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

УДК 81:2

С. В. Поросенков

СПЕЦИФИКА ЯЗЫКА РЕЛИГИИ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ

Язык религии содержит специфику, обусловленную историческим взаимодействием естественных языков и религии. В языке религии доминирует отношение символ – смысл, которое качественно отличается от отношения знак – значение.

Religion language contains the specificity caused by historical interaction of natural languages and religion. In religion language the relation a symbol dominates. Sense which the sign qualitatively differs from the relation? Value.

Ключевые слова: язык, религия, символ, смысл, знак, значение, имя, культура, понимание, бытие.

Keywords: language, religion, a symbol, sense, a sign, value, a name, culture, understanding, life.

Специфика языка религии представляет интерес для философского исследования в связи с нарастанием взаимодействия культур, общением в мировом информационном пространстве сотен миллионов людей, занимающих многообразные мировоззренческие позиции. В теоретическом плане для философии религии осмысление специфики религиозного языка во взаимосвязи со спецификой религиозного опыта, веры и знания открывает возможность целостного гносеологического объяснения религии, а также понимания ее значения в культуре.

Опыт, знание, вера характеризуют религию таким образом, что философскими средствами можно выразить специфику религиозного познания. Можно ли подобным образом использовать для характеристики религии язык? Язык – это система естественноисторических сформировавшихся знаков, в значениях которых потенциально заключено все содержание человеческого познания. В истории человечества возникли тысячи естественных языков. А по мере специализации видов познания и практики стали создаваться искусственные языки, обязательным условием функционирования которых выступает возможность реинтерпретации их значений к значениям естественного языка. Есть ли свой собст-

венный язык у религии или познание, коммуникация, оценка в религии базируются на функциях естественного языка? Ответы на эти вопросы зависят от того, как изучается сам язык. Естественно, что лингвистика, семиотика, филология, психология, кибернетика и другие науки, изучающие язык, дают многообразный и тщательно разработанный познавательный материал о языке и языках, который может быть использован при ответах на вопросы о языке религии. Однако если речь идет о философии религии, то важно учесть, как обстоит дело с изучением языка в самой философии.

Почти общим местом сегодня стала мысль о лингвистическом повороте философии XX столетия, то есть мысль о приоритетном для философии объекте исследования, каким стал язык. Э. Сепир и Б. Л. Уорф показали зависимость человеческого познания и сознания от структуры языка. Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Ч. Моррис показали зависимость философского и научного познания от языка как особой реальности и наличие множества ограничений, языковых ловушек, в которые попадают философия, теология и наука в своем развитии. Поэтому прояснение используемых языковых выражений, учет глубоких различий прагматического, семантического и синтаксического смыслов в функционировании языка и учет исторической изменчивости этих смыслов в различных языковых системах становится существенным направлением философских исследований.

М. Хайдеггер, Г.-Х. Гадамер показали исходное значение языка в актуализации экзистенциального и герменевтического понимания и предпонимания, тем самым поставили в зависимость от способа изучения языка объяснение исходной философской категории – категории бытия. М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида определили язык как особую обособившуюся от человека и его мышления реальность, формирующую пространство и основание любого дискурса, любых предопределяющих познание эпистем, исходность отношения в познании знак – значение, включая сложную полифонию этого отношения, распададения и функционального взаимодействия значений-выражений, значений-репрезентаций, значений-представлений, значений-смыслов. При всем различии методологий философствующих лингвистов, неопозитивистов, семиотиков, экзи-

стенциалистов, герменевтиков, постмодернистов, аналитических философов общим становится поворот философии к языку как приоритетному объекту исследований.

Философия религии испытывает воздействие тенденций лингвистического поворота в философии в целом. Показателем этого может быть факт молчаливого следования теории языковых игр Л. Витгенштейна во многих работах по философии религии. В значительной мере и обобщающие работы Ю. А. Кимелева, М. Томпсона, Д. В. Пивоварова также опираются на эту теорию. В поздний период своего творчества Л. Витгенштейн высказал идею о том, что каждое направление познания или сфера культуры формируют свой язык, который самодостаточен и замкнут в своих значениях на совокупность правил, выражающих смысл соответствующей языковой системы. Такими самодостаточными и самостоятельными языковыми играми характеризуются наука, религия, искусство, философия. Поэтому в рамках данной идеи речь идет о религиозной языковой игре, которая хотя и использует естественный язык, но использует в соответствии с особыми правилами и смыслом, предопределяющим все возможные значения языковых выражений.

Воздействие экзистенциализма и герменевтики в аспекте изучения роли языка для религии выражается идеей о том, что язык религии, особенно язык священных текстов, — это символическое выражение возможности экзистенциального самоопределения человека. Р. Бульман полагал, что христианский Новый Завет содержит экзистенциальную парадигму, то есть особый смысл человеческого существования, открывающий человеку бессмертие и абсолютную причастность вечности. Это смысл, по его мнению, следует эксплицитировать из мифологизированных текстов Нового Завета.

Философское изучение языка привело и к глубокой критике религии, особенно к критике смысла религиозных высказываний. В логическом атомизме Б. Рассела, в неопозитивистской философии была выражена идея о том, что религиозные высказывания не являются ни истинными, ни ложными, они просто бессмысленны. Жесткое следование понятию «смысл» в аспекте определенности отношения знак — значение ведет к выводу: религиозные высказывания ничему не соответствуют, хотя грамматически и логически соблюдают форму осмысленных высказываний. Не случайно, что теоретики, мыслившие подобным образом, в мировоззренческом отношении склонялись к атеизму, вступали в прямую полемику с теологами. Так, Б. Рассел в открытом радиоэфире вел дискуссии с теологами, и эти дискуссии транслировались на всю Великобританию.

Критика религии, религиозного знания на основе изучения языка религиозных высказываний получила ответы из разных методологических позиций. К. Барт акцентировал внимание на особой специфике смысла религиозных высказываний, то есть, с его точки зрения, к языку религии неприменимы критерии смысла, которые выработаны эмпирическим и рациональным познанием предметного мира, язык религии выражает принципиально иную, то есть сверхчеловеческую реальность.

Р. Брейзуэйт предложил интерпретировать язык религии таким образом, будто в связке «есть» религиозные высказывания подразумевают «должно». Поэтому высказывание «бог есть» следует интерпретировать как предписание совершать человеческие поступки в соответствии с религиозными заповедями. Эта идея могла бы уберечь религиозное знание от лингвистической критики при условии признания теологами не онтологического смысла высказывания «бог есть», а лишь символически-нравственного смысла указания на должное поведение. Но теология в семантическом аспекте всегда утверждала и утверждает наличие онтологического смысла высказывания «бог есть».

Все-таки следует признать, что наиболее утраивающей большинство теоретиков философии религии, а также большинство теологов идеей является идея языковых игр. Достоинство концепции Л. Витгенштейна в том, что возможно относительно нейтральное к ценностным оппозициям изучение соотношения языка и религии.

Изучение соотношения языка и религии в истории, культуре, индивидуальном и общественном сознании осуществляется в аспекте воздействия религии на развитие естественных языков и в аспекте воздействия языка на религию. Развитие естественных языков испытывало влияние религии, религиозного познания на семантические функции языка. Значения многих слов, высказываний формировались в смысловом поле религиозного отношения к действительности, этимология многих слов истоком имеет религию. Например, в русском языке слово «спасибо» образовано из словосочетания «спаси бог», а слово «природа» восходит к вере в славянского бога Рода, который создал все и потому все при нем находящееся находится «при Роде».

Формирование письменности происходило во взаимодействии языка и религии, причем те народы, которые первыми сформировали письменность, отразили этот процесс в религиозных верованиях. Известно, что самая древняя письменность человечества — это шумерско-вавилонская (месопотамская) клинопись. Она возникла в начале III тысячелетия до н. э. Согласно религиозным верованиям письмо создал бог Набу, сим-

волом которого был избран писцовый грифель. Вторая система письменности сформировалась в Египте в III тысячелетии до н. э. И также египтяне верили в божественное происхождение письма. Истоки письменности связывает с божественным воздействием и Библия. Яхве в Ветхом Завете (Исход 31, 18) на горе Синай вручает Моисею скрижали каменные, на которых было написано перстом Божиим. Затем у Исаяи появляется описание происхождения человеческого письма: «И сказал мне Господь: возьми себе большой свиток, и начертай на нем человеческим письмом» (Исаия 8, 1). Мусульмане полагают, что буквы, из которых образован текст Корана, вначале были у Аллаха и он является создателем арабского письма. Все это показывает, что религиозное отношение к языку, письменности образует необходимый и всеобщий культурно-исторический фон развития естественных языков. Сам язык становится объектом религиозного понимания, и формируются религиозные знания о языке.

В связи с этим особое значение в культуре народов придавалось тем языкам, на которых впервые были записаны священные тексты. Такие языки называют профетическими, что в переводе с греческого означает пророческие. Для иудаизма, например, это древнееврейский и арамейский языки, на которых был написан Ветхий Завет. Профетические языки по мере распространения религий, священные писания которых были написаны на этих языках, становились надэтническими языками. К профетическим языкам относятся: ведийский язык, вэнь-янь, тибетский литературный, авестийский язык у народов, исповедующих зороастризм, арабский язык, греческий и латынь у народов Европы, церковно-славянский (старославянский) для православных славян и румын. В 60–80-е гг. IX в. Кириллом и Мефодием на старославянский были переведены священные тексты, что определило статус этого языка как профетического.

В аспекте изучения воздействия языка на религию следует отметить философские идеи крупных теоретиков языкознания. В. Гумбольдт, изучая отличия языка испанских басков от индоевропейских языков, сделал заключение о том, что языки представляют собой не только знаковую форму сознания или средство общения, но и являются силой, формирующей дух народа, его особое постижение мира. В работе «О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества» В. Гумбольдт выразил идею, которая и сегодня значима в этнолингвистике и антропологической лингвистике: «В каждом языке заложено самобытное мирозерцание. Как отдельный звук встает между предметом и человеком, так и весь язык в целом выступает между человеком и природой силой,

воздействующей на него изнутри и извне... И каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [1]. Позднее идея о языке как духовной силе, воздействующей на культуру народа, в том числе и на религию, была реализована в детально разработанной концепции Э. Сепира и Б. Уорфа, где акцент был сделан на раскрытие зависимости мышления от естественного языка, определяющем значении языка в формировании картины мира, которая согласно этому подходу есть видение мира сквозь призму естественного языка.

Более конкретно воздействие языка на религию можно определить, опираясь на концепцию одного из крупнейших лингвистов XX столетия Р. О. Jakobsona. В отличие от Э. Сепира и Б. Уорфа, которые роль языка интерпретировали через его структуру и семантику, Р. О. Jakobson акцент в изучении активности языка в отношении сознания человека, культуры, включая религию, делает на функциях языка. Он выделял три универсальных функции языка: функцию сообщения информации; экспрессивно-эмотивную функцию, то есть выражение говорящим или пишущим своего отношения к тому, о чем он сообщает; призывно-побудительную функцию, связанную с регуляцией поведения адресата сообщения [2].

Р. О. Jakobson выделяет в качестве частного случая призывно-побудительной функции магическую функцию языка. Отличительный признак этой функции в том, что адресат речи – это не собеседник (грамматическое 2-е лицо), а неодушевленное и неизвестное «3-е лицо». Здесь и скрыта возможность допущения какой-то скрытой силы. Например, литовское заклинание гласит: «Пусть скорее сойдет этот ячмень, тьфу, тьфу, тьфу!». Предположение магической силы здесь содержится в самой грамматической форме обращения. Магическая функция речи реализуется в заговорах, проклятьях, клятвах, молитвах.

Кроме неопределенности адресата сообщения, образующей смысловое поле допущения и предположения действия возможных высших сил, магическая функция языка, согласно Р. О. Jakobsonу, проявляется в неконвенциональной трактовке языкового знака, то есть это представление о том, что слово – это не условное обозначение некоторого предмета, а его часть. В религиях имя бога или иных сверхъестественных существ или сил сопряжено с их присутствием, и потому допускаемый неопределенный грамматической формой некий адресат оказывается через неконвенциональную трактовку языкового знака связанным, соотношенным с говорящим субъектом. В этом плане язык функционирует так, что ориентирует сознание быть открытым некому

непредметному смыслу и быть связанным с этим смыслом. Конечно, нельзя прямолинейно говорить, что язык этой стороной своего функционирования порождает религию саму по себе. Во-первых, в языке есть и обратные по значению процессы, на которые обратили внимание Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Р. Карнап, Айер и другие философы неопозитивизма. Во-вторых, религия органично связана в своем возникновении и функционировании с социальными, психологическими, познавательными, многообразными культурными процессами. Поэтому предрасполагающие к религии процессы функционирования языка следует рассматривать лишь как возможность религиозности, которая реализуется во взаимосвязи со многими другими процессами.

Весьма значимым направлением взаимодействия языка и религии являются процедуры кодификации и канонизации письменных текстов. В большинстве религий при переходе от устной традиции к письменному оформлению текста, содержащего вероучения, возникают непростые проблемы. Они связаны с сомнениями относительно точности и полноты воспроизведения религиозных откровений основателей религий. Проблемы возникают и при сравнении разных источников. В надэтнических религиях, как это было с наследиями Будды, Христа, Мухаммеда, возникают серьезные различия между вариантами вероучительных текстов, и потому встает проблема отбора тех из них, которые должны быть священными.

Кодификация – это «проведенное церковными авторитетами и принятое, одобренное церковью упорядочение конфессиональных книг, включая оба аспекта или уровня упорядочения – “микро” и “макро”»:

1) установление “правильности” тех или иных текстов (то есть языковой ткани текста – составляющих его слово, высказываний, их очередности) и

2) установление “правильного” списка (состава) текстов, то есть тех произведений, которые образуют канон» [3].

Канонизация чаще всего осуществляется на основе критерия древности текста и принадлежности к пророческому языку. В иудаизме, например, существует форма выражения, подчеркивающая святость языкового источника: «на иврите сказано»... Процессы кодификации и канонизации формируют законченное вербальное выражение вероучения в едином тексте. Священный текст – это результат многообразного взаимодействия языковых форм с религиозными феноменами в деятельности лидеров конфессий.

Понимание специфики языка религии и религиозного использования естественных языков необходимо включает проблему единства и раз-

личия символов и знаков, смысла и значения. Это многоплановая проблема, которая может анализироваться средствами лингвистики, семиотики, психологии.

В философии религии признано, что язык религии – это прежде всего язык символов. При этом использование естественного языка (в смысле языковых игр Л. Витгенштейна) предполагает придание некоторым знакам символической функции. В чем специфика отношений знак – значение и символ – смысл? Отношение знак – значение выражает представленность одного предмета в другом посредством деятельности интерпретатора. Знаком может служить физический предмет, звук, графическое изображение и многое другое. Значение – это содержание знаков и знаковых систем. Естественные языки представляют собой естественно-исторически сформировавшиеся знаки, то есть членораздельные звуки, письменные буквы, иероглифы, а также жесты. Слова, предложения в языке выполняют семантическую функцию, то есть выражают, репрезентируют и указывают значения, образуемые во взаимодействии людей с предметным миром, и значения, образуемые активностью человеческого сознания. Знак тяготеет к предметным значениям, и для отношения знак – значение в языке характерна прежде всего определенность, сформированность этого отношения. Даже в случае многозначности знаку соответствует нечто, что существует как множественность предметов, свойств, отношений, образов. Знак сущностно не связан с тем, что он обозначает, и это качественное различие поддерживает активность интерпретатора.

Отношение символ – смысл отличается от отношения знак – значение. Конечно, сходство и общность этих двух типов отношений существует хотя бы потому, что каждый знак, говоря абстрактно-теоретически, может стать символом. В естественных языках всегда есть сочетание и связь между языковыми выражениями, выполняющими функции отношения знак – значение и выполняющими функции отношения символ – смысл. Символ отличается от знака целым рядом особенностей. Э. Кассирер, тщательно исследовав символы, выделил более двух десятков особенностей символа в сравнении со знаком. Весьма продуктивные исследования символов, в том числе и религиозных, осуществили П. Тиллих, Р. Бульман, П. Рикер, К. А. Свасьян. Если выделить наиболее значимые признаки символа, которые особым образом характеризуют язык религии, то, во-первых, выражаясь словами П. Рикера, символ – это знак с избыточным значением. Иными словами, если знак тяготеет к определенности выражения содержания, то символ всегда указывает на дополнительно возможные

значения, что в естественном языке обычно выражается недосказанностью, открытостью речи новым ее продолжениям.

Во-вторых, символ выражает и отражает смысл, то есть целостность многих, а в тенденции – целостность всех значений, которые составляют содержание человеческого сознания или являются продуктом общечеловеческого познания. Например, если в аспекте этого признака полагать, что бог – это символ всех знаков, а в иерархии символов – символ всех символов, то тогда принцип монотеизма указывает на исходную целостность полностью самоопределившегося человеческого сознания и исходящую из прошлого в будущее целостность всего человеческого познания.

В-третьих, символ – это указание на область творения смысла человеческого существования, то есть символ значим лишь через свое соучастие в самоопределении человеческого существования. Если знак может быть безразличен смыслу человеческого существования, как, например, слово «дерево» в обозначении класса объективно существующих деревьев и класса образов, им соответствующих, то символ «призывает» к соучастию в порождении смысла, на который он указывает, то есть к соучастию того, кто усваивает символ. Человек постигает символ только соучаствуя в творении смысла актом понимания открытости собственного существования определенной бытия всего сущего. Символы религии, будь то имена трансцендентных сил или существ, будь то архитектурные компоненты храмов, иконы или обряды, подразумевают соучастие, сотворчество открывающего смысл, в отличие от того, как можно было бы те же самые феномены рационально истолковать, объяснить из позиции безличного методологического субъекта через отношение знак – значение.

В-четвертых, символ, соучаствуя в смысловой реальности, на которую он указывает, не совпадает со своим явленным для человека бытием, а всегда указывает за свою предметную, операциональную, языковую или образную форму. П. Тиллих этот признак выражал так: знак можно произвольно заменить, символ же рождается вместе со смыслом, который он призван воссоздать и творить. Например, знак цифры 2 можно выразить и римской II. Христианский крест заменить кругом нельзя, как нельзя и заменить имя бога.

В-пятых, символ сам представляет собой ценность, когда выражает ценностный смысл, а знаки, хотя и могут обозначать ценность, безразличны ее содержанию. Религиозный символ сам ценность, а употребляемые в религиозном смысле слова – это имена религиозных ценностей.

Ключевой смысл в языке религии придается имени бога или сверхъестественных сил. Имя –

это совокупность звуковых и письменных знаков, имеющих смысл символа, соучаствующего в обозначаемой онтологической реальности бога или божественного мира. Слово можно заменить на другое, имя в религии неотрывно от именуемого.

П. А. Флоренский, раскрывая связь символа и имени в языке религии писал: «Понятие символа есть узел по вопросу об Имени Божиим, а именование – удар и попытка разрушить понятие символа... Вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является пронизываемым для высшего» [4]. Человек соучаствует в бытии символа и имени, так как он включен в сотворчество соответствующего смысла: «Слово может быть не связано с голосовой артикуляцией. Первый момент в акте познания – это когда мы направляемся к некоторому познаваемому существу. Это – еще субъективный процесс. И вдруг наступает момент внутреннего вскрика при познании реальности. Это – уже первый момент вхождения в объективное. Именование бывает в один момент с познанием... Бог именуем – это первое положение христианского познания. В пантеизме мы Бога не именуем, а в откровении с этого все начинается» [5]. «Произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого» [6].

Учитывая исторический характер взаимодействия языка и религии, следует отметить некоторые тенденции развития естественных языков и человеческого познания, которые ведут к ускорению процессов секуляризации индивидуального и общественного сознания. Такова тенденция элиминации символов, символических форм из языка и реинтерпретация символов в знаки. По мере развития науки, филиации идей науки в массовом сознании, развития искусственных языков символы стремительно деградируют. Вместе с символами деградирует и осмысленность человеческого существования. Человек индустриального и постиндустриального общества теряет смысл своего присутствия в мире. М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский высказывают предположение, «что чем древнее культура, тем сильнее в ней отграничение использования символов от использования собственно знаковых систем» [7].

Если это предположение представить действующим в направлении из прошлого в будущее, то следует признать, что символы сближаются со знаками, но это означает потерю ими функции указания на бесконечную область смысловой определенности бытия в сознании человека. М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский отмечают: «В наше время символы воспринима-

ются, как правило, в порядке понятийного (логического или псевдологического) знания» [8]. Возникновение комплекса социально-гуманитарных наук в XIX столетии, в том числе и религиозоведения, поставило разрушение символов культуры на прочные методологические основания, подобно тому как современное разрушение природы обрело такое основание в комплексе естественных и технических наук.

Другая тенденция развития естественных языков, ведущая к ускорению процессов секуляризации индивидуального и общественного сознания, – это изменение онтологической функции глаголов и глагола «быть» в европейских языках на протяжении последних двух столетий. В частности, это выражается в растущей частоте замен глаголов существительными. А глагол выполняет в естественных языках функцию указания на существование того, о чем говорится, и того, кто говорит. Поскольку религии всегда были символической формой культуры, способствующей смыслоопределению человеческого существования, в тенденциях изменения онтологической функции глаголов проявляется процесс потери понимания бытия, то есть подрывается и экзистенциальная сущность религии.

В XVIII в., когда была замечена тенденция подмены глаголов существительными, была исследована функция глаголов в языке. М. Фуко следующим образом характеризует значение глаголов: «Глагол находится на рубеже речи, на стыке того, что сказано, и того, что высказывается, то есть в точности там, где знаки начинают становиться языком. Весь вид глагола сводится к одному, который означает быть» [9]. Так, если глагол обозначает чье-то действие, то он всегда скрытно и замаскированно указывает на бытие действующего. В функционировании языка как системы знаков, то есть внутри собственно языковой системы, глагол «быть» направляет знаки к бытию мышления и соотносит их с этим бытием. М. Фуко показывает, что грамматисты Пор-Рояля, а также К. Кондьяльк, Дестю де Траси и другие исследователи того времени при всех различиях в трактовке теории глагола и значения всех глаголов, выражаемого глаголом «быть», сходятся в том, что «вся суть языка сосредотачивается в этом единственном слове» [10]. В частности, времена глагола соотносят все содержание того, о чем говорится, с пребыванием, обнаружением существования в возникновении, исчезновении, изменении. «Без наличия, по крайней мере не явного, глагола быть и отношения атрибутивности, которое он устанавливает, дело имело бы не с языком, а со знаками как таковыми» [11]. Отсюда и следует более глубокий вывод о возникновении процесса дистанцирования мышления от бытия, а языка от бытия мышле-

ния. Этот процесс не зависит от так говорящего и думающего. Замена глагола на существительное проявляет сокрытие собственного «я» говорящего, пишущего, думающего таким способом, когда речь идет о его собственных действиях, должных бы быть обозначенными глаголами, а не существительными, если бы он говорил, писал, думал из «я существую». Этот языковой момент косвенно указывает на изменения отдельного человеческого существования и его центрированности в «я». Выведение глаголов в формы существительных и переход к использованию безотносительной для существования логической связки с «есть» (вместо «действует» «есть действие») показывает сокращение смысловых объемов открытости бытию в речи и мышлении.

Потеря бытийного самопонимания современного человека в аспекте изменения онтологической функции глагола «быть» наиболее отчетливо стала заметна в западных языках, как свидетельствует М. Фуко, в XIX в.: «Самостоятельный анализ грамматических структур в практике с XIX в. вычленяет язык, рассматривает его как автономное формирование, разрывая его связи с суждениями, атрибутивностью и утверждениями. Тем самым оказывается разорванным онтологический переход между “говорить” и “думать”, а обеспечиваемый глаголом “быть” язык тут же обретает самостоятельное бытие, а в этом бытии содержатся управляющие им законы» [12]. Собственные законы языка как бы смыкаются над говорящим субъектом, и пропорция значений «я говорю» и «меня проговаривает язык» смещается в пользу преобладания последнего. Нужно ли пояснять, как значима сама эта тенденция для философии постмодернизма в определении специфики миропонимания пре-модерна, модерна и постмодерна? М. Фуко, анализируя вопрос, почему у современного человека «я мыслю» с очевидностью не приводит к онтологическому «я существую», рисует разрыв человеческого «я существую» в облике всегда внешнего самому себе, в законах принудительности выполняемого им труда, в языке, противостоящем «я» и представляющем собой «тяжкие напластования, полностью анализировать которые мысль не в состоянии» [13]. Учитывая тенденцию персонификации бытия в языке значительного числа религий, можно констатировать, что с ослаблением онтологической функции глаголов, то есть функции указания на бытие, язык религии теряет часть своего смысла для современного человека.

Изменение онтологической функции глагола «быть» не следует понимать как механическое сокращение бытийного самопонимания, как прямолинейный процесс. Так, А. Вежбицкая критикует методы расчленения естественного языка, взятые из практики их применения в анализе

знаков формализованных или искусственных языков. Она исходит из целостности функционирования естественных языков, что предполагает учет широких компенсаторных возможностей чего-то исчезающего или недостающего в структуре и функциях языка. Так, например, она показывает упрощение, которое возникает в трактовке языков Юго-Восточной Азии, где нет слова, обозначающего местоимение «я». Она, в частности, пишет: «Даже в языках Юго-Восточной Азии, о которых писали часто как о не имеющих слов для понятия “я” в “чистом”, “незамутненном” виде, на самом деле такие слова есть» [14]. Эти слова выполняют функцию обозначения «я» именно через структуры, компенсирующие отсутствие непосредственно обозначающего «я» слова. Но при этом теряются важные смысловые оттенки и возможности выражения богатства значений, имеющихся в языках, где непосредственно присутствует местоимение «я». Поэтому и изменение онтологической функции глагола «быть», несомненно, компенсируется в целостном функционировании западных языков, но теряется именно богатство смыслового объема понимания бытия, непосредственность переживания и понимания существования самого по себе. Универсум значений западных языков замыкается сам на себя именно процессуально и не механически. Процесс потери бытия в самопонимании современного человека и есть процесс органического, плавного деградирования способности переживать и понимать собственное отдельное существование и целостное бытие.

Итак, язык и религия взаимодействуют в историческом контексте собственных тенденций раз-

вития. Поэтому исторически следует понимать и функции языка в религии то есть функции выражения религиозного знания; функции реализации религиозных жизнепроявлений через молитву, богослужение, исповедь, клятвы, проклятия; функции средства общения человека с богом и иными персонафицированными сверхъестественными силами; функции средства общения между людьми в рамках той или иной конфессии.

Философия религии в изучении языка религии реализует идеи, выражающие решение философско-лингвистических проблем, во взаимодействии с исследованием самой религии, включая исследование ее существенных исторических изменений.

Примечания

1. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 80.
2. Якобсон Р. О. Избранные работы. М., 1985. С. 200.
3. Мечковская Н. Б. Язык и религия. М., 1998. С. 133.
4. Флоренский П. А. Об имени божьем // Флоренский П. А. Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 324.
5. Там же. С. 330.
6. Там же. С. 333.
7. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. М., 1984. С. 183.
8. Там же. С. 101.
9. Фуко М. Слова и вещи. М., 1994. С. 127.
10. Там же. С. 128.
11. Там же. С. 153.
12. Там же. С. 320.
13. Там же. С. 345.
14. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 383.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 165

С. И. Платонова

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА И СОЦИОЛОГИЯ

В статье раскрываются актуальные проблемы теоретической социологии. Автор размышляет о новых тенденциях ее развития, об исследовательских программах в социологии, раскрывает особенности постнеклассической исследовательской программы.

The actual problems of the theoretical sociology are opened in the article. The author reflects about new tendencies of development of theoretical sociology, about research programmers in sociology, opens peculiarities of postnonclassical research program.

Ключевые слова: социологическая теория, эпистемология, исследовательская программа, постнеклассическая парадигма, социология жизни, методология.

Keywords: sociological theory, epistemology, research program, postnonclassical paradigm, sociology of life, methodology.

В современном мире существование человека во многом зависит от создаваемой реальности (например, виртуальной). Человек трансформирует не только природу, но и «конструирует» самого себя. Происходящие процессы и связанные с ними угрозы, могущие привести к утрате сущностных основ бытия, требуют теоретической рефлексии. Существенный вклад в осмысление социальных процессов вносили и вносят социологические теории.

В развитии социологического знания разные авторы выделяют разные парадигмы. Например, С. А. Кравченко в качестве главных парадигм выделяет четыре: структурно-функциональную, интерпретативную, интегральную и постмодернистскую парадигмы. У В. Г. Федотовой речь идет лишь о двух программах: натуралистской и культур-центристской. Идеи, высказанные В. Г. Федотовой, достаточно эвристичны, видимо, поэтому они находят свое развитие у философов-методологов, изучающих и другие социальные и гуманитарные науки. Так, например, натуралистическую

и антинатуралистическую исследовательские программы в развитии экономической науки выделяет В. А. Колпаков [1], психологической науки – Н. Н. Лебедева [2], истории – В. Б. Власова [3]. Однако, хотя в ряде работ В. Г. Федотовой эти программы хорошо обоснованы, выделение только двух программ в развитии социологического знания представляется неполным, незавершенным и не берущим во внимание процессы развития социологического знания в последней четверти XX в. и начале XXI в. По нашему мнению, процесс становления и развития социологических теорий можно представить как результат взаимодействия по крайней мере трех исследовательских парадигм: классической, неклассической, постнеклассической. Эвристические возможности этих парадигм неодинаковы. Предметом данной статьи будут особенности постнеклассической исследовательской программы.

Почему в качестве предмета рассмотрения выбрана постнеклассическая исследовательская программа? На наш взгляд, существует не так много работ, посвященных особенностям именно этой парадигмы. Существование постнеклассической исследовательской программы в рамках социологии отмечается многими авторами. Так, С. А. Кравченко называет ее интегральной парадигмой, которая выражает взаимосвязь социальных структур и деятельных социальных агентов, их взаимовлияние. У Ж. Т. Тощенко эта программа получила название социологического конструктивизма, учитывающего взаимосвязи между объективно-предметным и субъективно-ценностным подходами. Постнеклассическая исследовательская программа, по мнению многих авторов, снимает крайности классической и неклассической программ. Если классическая парадигма стремится выводить действия и взаимодействия индивидов из социальной структуры, подчеркивает преобладание социального целого над индивидуальными частями, то неклассическая, напротив, редуцирует социальные структуры к взаимодействиям, которые, в свою очередь, заслоняют структуры, которые в них реализуются. Однако эти программы не объясняют, как человек, люди «попадают» в социальные общности, социальные структуры. Итогом диалектического синтеза классической и неклассической исследовательской программ и стало создание постнеклассической парадигмы.

Переход от классической к постнеклассической исследовательской программе

Социологическая теория в реальном процессе социального познания характеризовалась многообразием типов и форм. Движение в направлении построения теории велось социологами и научными школами в самых различных направлениях. При этом социологи основывались на разных представлениях об идеальной теории, образцы которой они находили в естественных или гуманитарных дисциплинах. Зафиксировать это различие возможно при помощи таких понятий современной эпистемологии, как «идеалы научности», «основания науки», «научные парадигмы», «мультипарадигмальность» и т. д.

Формирование каждого исторически конкретного типа социологической теории находилось под влиянием вполне определенного идеала научности и соответствующей научной парадигмы. Это позволяет предположить, что становление и развитие социологических теорий происходило по сценарию развития теоретического знания, написанному в соответствии с принципами неклассической эпистемологии. Неклассическая теория познания стала складываться в последние десятилетия XX в. Становление неклассической теории познания обусловлено новым пониманием познания и знания, сдвигами в современной культуре в целом. Наука, как и все другие формы знания, составляет неотъемлемую часть культуры, и потому ее развитие невозможно понять вне социально-культурного контекста. Неклассическая теория познания отличается от классической эпистемологии по всем основным параметрам. Если, например, основными особенностями классической теории познания были критицизм, фундаментализм, нормативизм, субъектоцентризм и наукоцентризм, то неклассическая эпистемология характеризуется посткритицизмом, отказом от фундаментализма, отказом от субъектоцентризма, отказом от наукоцентризма [4].

Неклассическая эпистемология исходит из предпосылки особого участия субъекта в познавательных процессах. Познающий субъект понимается в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими субъектами. Субъективность оказывается культурно-историческим продуктом. Поэтому свою роль неклассическая эпистемология видит в том, чтобы обеспечить ученых пониманием процессов социального производства знания и его функционирования на уровне теорий внутри сообщества ученых. С другой стороны, неклассическая теория познания может обеспечить общество таким разнообразием научных результатов, которое позволяет снять с научной практики все обвинения в пристрастии и односторонности. Принцип методологического плюрализма, положенный в

основу деятельности ученых, приводит в качестве идеала научного развития к постулированию одновременного существования не одной парадигмы, а сразу нескольких парадигм, альтернативных друг другу.

Если исходить из идеала строгой теории и классических критериев научности, то социологические классические теории не имеют себе равных. Они обладают строгостью и точностью, подобно математическим дисциплинам. Социология – позитивная наука, которая строится по образцу естественных наук. Такое видение социологии предложил ее основоположник О. Конт, а позднее поддержали Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, среди русских социологов – П. Лилиенфельд, М. М. Ковалевский. Эта парадигма основана на социально-онтологическом приоритете жестких социальных структур перед живой коммуникацией. Она стремится к «теоретическому охвату всех сторон общественной жизни в единой логически непротиворечивой системе, полагаемой как своего рода слепок с объективных отношений самой действительности» [5]. При этом ее идеализированные объекты представляют устойчивые социальные структуры и институционализированные формы коммуникаций – «отвердевшие» формы социальных связей. Для классической методологии свойственны стремление к предельной строгости и однозначности понятий. Исходная клеточка теоретического анализа (например, материальные производственные отношения, социальный факт) выступает в качестве первичного, а отсюда следует соблазн простых решений при использовании теории. Для классической парадигмы характерна проблема онтологизации идеальных теоретических конструкций (на эту проблему обращали внимание Н. Н. Козлова, Н. М. Смирнова, В. Г. Федотова).

Понятия «социальная система», «социальная структура» создают впечатление пустого социального пространства, «отдельного» от реальных индивидов. Человек-деятель отделяется от деятельности, структура – от процесса, объекты – от взаимодействия. Поэтому «сетка метода» классической парадигмы, «концептуальное ядро которой ориентировано на ситуации устойчивости и стабильности, на исследование жестких социальных структур и институтов, не улавливает новые тенденции транзитных социумов» [6]. Познавательный аппарат классической социальной парадигмы не соответствует установке на видение социальной реальности как плюральной, нестабильной, вариативной, с множеством культурных и речевых практик. Поэтому появляется потребность в новых средствах анализа и репрезентации социальной реальности.

Новой тенденцией в развитии современной социологии, четко обозначившейся с начала

80-х гг. XX в., является попытка синтеза классической и неклассической парадигм социального знания. В данной методологической стратегии преодолеваются крайности как классической социологии с ее универсальностью и надисторичностью, так и неклассической социологии с ее акцентом на уникальность, индивидуальность человеческого сознания.

Среди мыслителей, повлиявших на формирование подходов к изучению общества в рамках постнеклассической исследовательской программы, необходимо назвать П. Бурдьё, Э. Гидденса, М. Арчер, Ж. М. Гюйо, Н. Элиаса, М. Фуко, С. А. Кравченко, Ю. М. Резника и других авторов.

Особенности постнеклассической исследовательской программы

Прежде всего, необходимо обозначить тех авторов, социологические теории которых, на наш взгляд, относятся к неклассической исследовательской программе. Это Э. Гидденс с теорией структуризации, П. Бурдьё с теорией структуралистского конструктивизма, это Ю. Хабермас с теорией коммуникативного действия, Ю. М. Резник с концепцией социологии жизни, С. А. Кравченко с теорией игризации общества, ряд других авторов. Каковы же основные особенности постнеклассической исследовательской парадигмы?

В постнеклассической социальной парадигме меняется взгляд на онтологию социологической науки, к которой неприменим ни принцип методологического коллективизма, ни принцип методологического индивидуализма. Согласно принципу методологического коллективизма, положенному в качестве методологического регулятива построения научной онтологии в классической программе, все многообразие действий социальных агентов сводится к коллективным. Согласно же принципу методологического индивидуализма, используемому при построении научной онтологии в неклассической программе, социальный мир сводится к представлениям о нем, конструируемым самими агентами. Однако, как подчеркивал Э. Гидденс, ни структура, ни действия не могут существовать независимо друг от друга, необходимо объединить структуры и действия, но не механически. Поэтому предметом социологии должны стать социальные практики, упорядоченные в пространстве и во времени. Следовательно, меняется понятие субъекта деятельности: на место изолированного индивида приходит субъект социальный, который включен в структуру самых разнообразных связей и вместе с тем сам является их творцом.

Постнеклассическая социальная парадигма за основу анализа берет взаимодействие между макро- и микропрактиками; говоря словами Э. Гидденса, главная цель – анализ взаимосвязи «между

глобализирующими макротенденциями и личностными диспозициями» [7].

Обратим внимание на то, что одни и те же явления по-разному концептуализируются в рамках классической и постнеклассической исследовательских программ. Например, классическая социология использовала понятие «субъект», который понимался как «отдельный» взрослый разум, сознательно познающий «внешний мир». С точки зрения Р. Декарта, факт существования субъекта – это вообще единственный достоверный факт. Субъект действует, мыслит, познает исключительно рационально. Однако социологические теории (П. Бурдьё, А. Турен), которые мы относим к постнеклассической исследовательской программе, предпочитают употреблять понятие «агент», «актор». Например, вводя понятие «агент» в противоположность понятию «субъект», П. Бурдьё дистанцируется от традиционного структурализма, согласно которому социальная структура полностью детерминирует и социальный статус человека, и его поведение. Агенты же предрасположены к собственной активности.

Другой пример – это использование понятий «стратегии», «тактики», «практики», «игра» вместо традиционного понятия «действие». Действие в рамках классической исследовательской программы может быть рациональным либо нерациональным, вновь же предлагаемые понятия характеризуют социальную активность людей, не отличающихся целерациональностью. С одной стороны, практики человека предполагают хотя бы минимальную рациональность, а с другой стороны, они являются спонтанными. Эти понятия позволяют схватить вероятностный характер социальных процессов, дать их полицентричное объяснение.

В рамках постнеклассической исследовательской программы не только по-другому концептуализируются социальные явления, но и вводятся новые понятия, учитывающие системный контекст, неравновесность и процессуальность социальных явлений. К таким новым понятиям можно отнести понятия «габитус» П. Бурдьё, «фигурация» Н. Элиаса, «рутина», «дуальность структуры» Э. Гидденса и многие другие. Например, «габитус» – это социальность, встроенная в тело, результат давления условий и социальных обусловленностей, система прочных приобретенных предрасположенностей индивидов. Эти предрасположенности в дальнейшем используются индивидами как активная способность вносить изменения в существующие структуры, как исходные установки, которые порождают и организуют практики индивидов. Термин «фигурация», предложенный Н. Элиасом, означает продолжительные социальные взаимодействия и отношения между индивидами. Понятие «дуаль-

ность структуры», введенное Э. Гидденсом, призвано показать, что структурные качества социальных систем являются как средством, так и результатом практик, которые они регулярно организуют. Таким образом, новые понятия, предложенные социологами, пытаются снять дихотомию деятельности и структуры, отказываются от проведения искусственного различия между индивидом и обществом, имеют критический характер по отношению как к классическим, так и к неклассическим исследовательским программам. Новые понятия относятся как к макро-, так и к микросоциальным формам взаимодействия.

Важно обратить внимание на то, что одни и те же социальные феномены в рамках классической и постнеклассической парадигм могут рассматриваться по-разному. Рассмотрим, например, как исследуется феномен власти. Классическая методология ограничивала изучение власти государственными институтами, поскольку в центре ее были жесткие структуры. Власть приписывается определенному субъекту, обладающему волей и сознанием. Власть над другими он получает или силой, или под давлением общественного мнения, или в результате общественного соглашения. Например, в марксистской социологии видимые проявления власти – полиция и армия, власть сосредоточивается у государства и в конечном счете объясняется распределением собственности на экономические средства производства. В постнеклассической методологии, например с точки зрения М. Фуко, государственная власть не имеет одного субъекта. Это подвижная и сложная сеть властных отношений, стратегий и практик. Это множество институциональных и субъектных опор. Понимание власти Фуко является более тонким, подчеркивающим значение знания и информации в функционировании современных средств надзора. Таким образом, у М. Фуко мы видим не власть, а сеть властных отношений, не субъектов власти, а волю к власти, не ясные для всех юридически значимые отношения власти-подчинения, а массу других социальных отношений и технологий.

В постнеклассической социальной парадигме поведение человека ориентировано ценностно-когнитивными структурами, которые «встроены» в присущую данному обществу культуру. Предпочтения, на основании которых только и может быть осуществлен выбор, формируются в результате коллективного взаимодействия людей в актах речевой коммуникации или совместного действия. Таким образом, целая система внешних условий, таких, как когнитивные и ценностные структуры общества, рассматривается как важная в качестве предпосылок формирования предпочтений, которые рождаются человеком в актах выбора.

Итак, среди важных особенностей постнеклассической исследовательской программы можно выделить следующие моменты:

- за основу анализа берется взаимосвязь между макро- и микроструктурами, макро- и микропрактиками;
- используются «мягкие» методы социального познания: биографическое интервью, экспертиза, анализ текстов, case-study;
- учитывается включенность в формирование социальных фактов ценностно-когнитивно ориентированных субъектов;
- учитывается изменчивость, нелинейность развития, неравновесность социальных систем и др.;
- вводимые в теорию понятия снимают искусственное разделение индивида и общества, более гибко концептуализируют социальную реальность, обладают открытым горизонтом значения.

Социология жизни как вариант реализации постнеклассической исследовательской программы

Рассмотрим реализацию постнеклассической исследовательской программы на примере социологии жизни, разрабатываемой отечественным социологом Ю. М. Резником. Одним из первых предложил эту исследовательскую стратегию французский социолог XIX в. Жан Мари Гюйо. Для него центральным понятием социологии является реальная жизнь. Гюйо считал индивида интегральной частью социального целого, в которой органически сочетается многообразие социального мира со всеми его достижениями, противоречиями и нерешенными проблемами. Подобная стратегия в XX в. разделяется многими социологами, в частности Ю. М. Резником. Данный автор выделяет в исследовательской сфере современной социологии две программы: исследование «системного мира» социума и исследование жизненного мира. Каждая из них в отдельности из них имеет достаточно ограниченную сферу применения и распространения. Например, методы «системной социологии» могут быть лишь частично использованы при изучении жизненного мира, и, наоборот, методы социологии жизни оказываются малоэффективными для постижения системной организации социального мира. Однако социология жизни – особая научная картина мира, она противоположна «системно-функциональному» взгляду на мир, она противостоит «социологии системного мира», в которой используются традиционные и позитивистски ориентированные методы исследования. Социология жизни исходит из признания «первичности» жизненного мира в конституировании и институционализации всей социальной реальности, в т. ч. системного мира. Не объективные законы общественных систем, а жизненные потребности и интересы людей, их объединений выступают первопричиной

нового социального порядка, а также вновь создаваемых или реконструируемых организационных форм, институтов. На определенном этапе общественного развития эти формы и институты, образуемые вначале субъектами и в их собственных интересах, могут отчуждаться от «материнского лона» и превращаться в самодостаточные и самовоспроизводящиеся системы, подавляющие или ограничивающие жизненную активность их создателей. И постепенно, шаг за шагом, люди могут становиться рабами своих же собственных социальных творений, подчиняясь логике их развития и соотнося с нею жизненные цели.

Итак, онтологическим основанием социологии жизни, предложенной Ю. М. Резником, является примат жизненных явлений по отношению к явлениям системного мира. Сферой изучения социологии жизни является не весь социум как таковой, а жизненный мир людей, взятый в его социальном измерении. Он представляет собой совместно переживаемое и разделяемое людьми пространство жизни, охватывающее все возможные и действительные горизонты их индивидуального и коллективного опыта. Следовательно, объектом социологии жизни является «социальная область жизненного мира людей» [8]. Этот объект характеризуется не только дуалистичностью, но и двухступенчатостью с точки зрения уровней социологического познания. На объективном уровне социальной жизни социолог фиксирует факты поведения и взаимодействия участников жизненного процесса, а на субъективном – факты их индивидуального и коллективного сознания, выражаемые в суждениях, оценках, мнениях и т. д. Предметом социологии жизни выступают институционализация и деинституционализация социальной жизни людей [9]. Институционализация включает в себя создание новых культурных образцов, развитие альтернативных стилей жизни, возникновение организационных форм гражданского общества, ориентированных на удовлетворение потребностей людей.

Теоретико-методологическими основаниями социологии жизни являются антропологический подход и социальный анализ. Антропологический подход ориентирован на изучение природы родового человека и тех жизненных форм, которые выражены в культуре как универсальном и специфически человеческом способе существования и развития социума. Социальный же анализ направлен, в свою очередь, на «исследование социального качества человека как личности и институциональных форм, представленных в системе нормативно опосредованных и статусно обусловленных ролевых отношений» [10].

Итак, социология жизни изучает жизненные процессы людей в их социальном контексте. Это особое видение и восприятие социального мира,

при котором последний рассматривается сквозь призму человеческой жизни (ее объективных и субъективных начал) и в тесной связи с ней, а не абстрактно и отвлеченно. Социология жизни не имеет объекта в его традиционном («объективистском» и натуралистическом) понимании.

Итак, подведем основные методологические выводы.

Постнеклассическая парадигма в области социального познания находит конкретное воплощение в разнообразных социологических теориях. Тем самым претензии классической, объективистской социальной парадигмы и вместе с тем неклассической, субъективистской социальной парадигмы отобразить в своих понятиях и закономерностях динамически развивающееся общество обрели серьезную альтернативу, порождающую новые философско-методологические идеи. Постнеклассические социологические теории более полно конструируют предмет социологии, они также в значительно большей мере отвечают стандартам неклассической научности. И, завершая методологические выводы, необходимо сказать о роли эпистемологии в социальном познании. Философия науки участвует в формировании всех рассмотренных исследовательских программ и их вариаций, социология поставляет философии науки материал для этого. Вполне возможно, что дискуссия о сути социального даст толчок для формирования новых программ в развитии социологических теорий.

Примечания

1. Колпаков В. А. Антинатуралистическая исследовательская программа и экономическая наука // *Философские науки*. 2008. № 2. С. 140–156.
2. Лебедева Н. Н. Эволюция методологических ориентаций в психологической науке конца XIX–XX века // *История методологии социального познания. Конец XIX – XX век* / отв. ред. В. Б. Власова. М.: ИФ РАН, 2001. С. 130–155.
3. Власова В. Б. Исторический факт в потоке парадигмальных сдвигов // *История методологии социального познания. Конец XIX – XX век* / отв. ред. В. Б. Власова. М.: ИФ РАН, 2001. С. 10–27.
4. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2009. С. 103–114.
5. Смирнова Н. М. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // *Общественные науки и современность*. 1995. № 1. С. 128.
6. Козлова Н. Н. Кризис классических методологий и современная познавательная ситуация // *Социологические исследования*. 1995. № 11. С. 15.
7. Кравченко С. А. Социология: парадигмы через призму социологического воображения. М.: Экзамен, 2004. С. 482.
8. Резник Ю. М. «Социология жизни» как новое направление междисциплинарных исследований // *Социологические исследования*. 2000. № 9. С. 9.
9. Там же. С. 9.
10. Там же. С. 10.

ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 351.811

А. Р. Абдульязнов

СУЩНОСТЬ И ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ В СФЕРЕ БЕЗОПАСНОСТИ ДОРОЖНОГО ДВИЖЕНИЯ

В статье раскрыты сущность социального регулирования в сфере обеспечения безопасности дорожного движения, представлены системы методов социального регулирования и их особенности.

The essence of social regulation in the sphere of road motion's safety providing is revealed in the article, the systems of the methods of social regulation and their special features are represented.

Ключевые слова: безопасность, дорожное движение, социальное регулирование, методы социального регулирования, социальные регуляторы.

Keywords: safety, traffic, social regulation, methods of social regulation, social regulator.

В современных условиях интенсификации дорожного движения, связанной с увеличением количества транспортных средств на дорогах, все более актуальной становится проблема предупреждения дорожно-транспортных происшествий. Анализ результатов социологических исследований, проведенных в Санкт-Петербурге, Чебоксарах, Ижевске, Казани и других регионах РФ, свидетельствует о том, что основные задачи по стабилизации состояния с дорожно-транспортными происшествиями могут быть решены при активизации процессов социального регулирования.

Актуальность проблемы обусловлена тем, что, несмотря на появление ряда научных работ, посвященных проблеме обеспечения безопасности дорожного движения, вопросы социального регулирования в данной сфере раскрыты недостаточно. В исследованиях авторы дают анализ системы государственного управления в сфере обеспечения безопасности дорожного движения, другие ученые акцентируют свое внимание на деятельности органов внутренних дел (милиции), и в частности Государственной инспекции безопасности дорожного движения, как органов государственного управления в рассматриваемой со-

циальной сфере, на надзорной деятельности ГИБДД.

Но комплексно процессы социального регулирования в сфере обеспечения безопасности дорожного движения, особенности методов и регуляторов в рассматриваемой сфере оставались вне поля зрения ученых-социологов.

«Регулировать (в социальной жизни) – значит определять поведение людей и их коллективов, давать ему направление функционирования и развития, вводить его в рамки, целенаправленно его упорядочивать» [1].

Существование и развитие социального регулирования, его место и функции в общественной жизни, как отмечает О. Г. Краснов, характеризуются рядом закономерностей:

– во-первых, каждое исторически конкретное общество объективно требует строго определенной меры социального регулирования («не больше» – «не меньше»), иначе неизбежны отрицательные последствия для социальной системы – ее неорганизованность или, наоборот, ее излишняя регламентация («заорганизованность»);

– во-вторых, по мере развития социального регулирования в нем все более возрастает удельный вес социального;

– в-третьих, закономерной тенденцией развития социального регулирования является формирование относительно обособленных регулятивных механизмов [2].

В теории выделяются самые различные способы воздействия на участников общественных отношений, поведение людей, которые можно рассматривать как методы социального регулирования [3]. Их можно по характеру воздействия свести в три основные группы: побуждения, поощрения, принуждения. Анализ практики социального регулирования в сфере дорожного движения свидетельствует о широком использовании двух первых групп.

Побуждение – такие методы социального регулирования, когда воздействие обращено к общественному или индивидуальному сознанию, к общественной или личной психологии (чувствам, привычкам, словом – к эмоциям). Воздействие представляет собой убеждение в полезности, выгоды определенного поведения, организации и характере социальных связей, распределении и осуществлении тех или иных социальных ролей. Насилие в побуждении отсутствует, действу-

ет авторитет. Данные методы весьма широко используются на ранних этапах профилактики и предупреждения дорожно-транспортных происшествий в процессе работы с участниками дорожного движения. Их основная направленность в этот период профилактическая – реализация воспитательной, обучающей и рефлексивной функций.

Понуждение – такой метод регулирования, когда в основе воздействия лежит стимулирование, главным образом материальное, установленная материальная или иная выгода определяет социально необходимое, желаемое поведение. Социальное регулирование основывается либо на поощрении в разных формах за соответствующее поведение, либо на лишении соответствующих имущественных благ, привилегий.

Социологический анализ практики социального регулирования безопасности дорожного движения позволил нам выделить специфическую для данной сферы группу методов – научение.

Научение – это такие методы воздействия, когда социально необходимое или желаемое поведение достигается путем формирования навыков и привычек социально-одобряемого поведения на дорогах с учетом конкретных условий, ситуаций и факторов. Основная идея заключается в том, что дорожно-транспортная обстановка динамична и порой подчинена конкретной ситуации, созданной объективными факторами. Данные методы социального регулирования направлены на снижение вероятности неадекватного поведения участников дорожного движения в таких ситуациях.

Разумеется, при социальном регулировании в сфере безопасности дорожного движения используются либо все группы методов (происходит их переплетение), либо их различные комбинации, сочетания, либо имеется налицо обособленное использование отдельных методов.

В социальном регулировании важное место занимают контролирующие структуры и способы контроля результатов воздействия на общественные отношения, то, что обозначается как «обратная связь».

Контрольные функции в сфере социального регулирования безопасности дорожного движения дифференцируются в соответствии с возрастными характеристиками участников, с учетом их активного участия в дорожном движении и влияния на статистические показатели уровня дорожно-транспортных происшествий.

Контролером в сфере безопасности дорожного движения могут выступать высшие государственные органы законодательной или исполнительной власти, общественные организации, специализированные контрольные организации

(например, Государственная инспекция безопасности дорожного движения), педагогическая и родительская общественность и др.

Это могут быть и средства массовой информации, отслеживающие вообще эффективность социального регулирования в сфере безопасности дорожного движения, его последствия, состояние общества – стабильность, равновесность или, наоборот, неустойчивость, сложность организации или относительную простоту.

Контролирующие структуры также используют разные способы контроля – от простого, иногда равнодушного наблюдения до анализа состояния на дорогах и активных социальных действий по сохранению либо, наоборот, решительному изменению этих состояний (от эволюционных, до революционных способов).

Наконец, социальное регулирование в сфере безопасности дорожного движения предстаёт перед нами в многообразии форм проявления:

- от правовых (отдельные законы, постановления) до моральных;
- от эстетических до организационно-технических (правила безопасности, стандарты);
- от централизованных (директивы, программы) до синергетических (аттракторы, бифуркации).

Таким образом, социальное регулирование в исследуемой сфере не замыкается на каком-нибудь одном регуляторе, методе воздействия. Напротив, оно бесконечно богато именно многообразием регулятивных систем, отражает и опосредует всю многогранность, сложность участия человека в дорожном движении.

И в связи с этим становится логичным более подробно рассмотреть некоторые социальные регуляторы, наиболее активно используемые в современной практике социального регулирования в сфере безопасности дорожного движения.

Прежде всего, выделим и рассмотрим те регуляторы, которые можно обозначить как нормативные, и те, которые имеют ненормативный характер, но, тем не менее, также осуществляют социальное регулирование в исследуемой сфере жизнедеятельности общества.

К нормативным относятся регуляторы, которые устанавливают конкретные, четкие рамки для поведения участников дорожного движения общественных отношений в процессе социального регулирования, содержат одинаковый масштаб (меру) поведения, то есть норму. Они характеризуются персонифицированностью адресатов («относятся к тем, кого это касается»), обязательностью исполнения и повторяемостью действия, наличием санкций за нарушение правил поведения на дорогах. Их регулирующее воздействие направлено на то, чтобы добиться необходимого (установленного) состояния обществен-

ных отношений, в том числе, если это надо, с помощью механизма социального принуждения.

Иными словами, не допуская гиперболизации принуждения как метода социального регулирования, теория социального регулирования в сфере безопасности дорожного движения вовсе не отбрасывает этот метод, признает его как действенный механизм в нормативном регулировании. Более того, в некоторых ситуациях (преступная деятельность в сфере дорожного движения, особо опасные правонарушения и т. п.) только принуждение и может выступить действенной силой.

«Принуждение, – отмечал выдающийся ученый юрист С. Н. Братусь, – как необходимый компонент социальной нормы может быть различным – государственным (при нарушении юридической нормы), моральным (общественное осуждение при нарушении моральных норм), общественно-бытовым (при нарушении норм приличия, правил общежития и т. д.). Общественные отношения разрушаются, когда обязанности, установленные в правовой, моральной или иной, подпадающей под социальное регулирование сфере, нарушаются и за этим нарушением не следует реагирование в виде юридической, моральной или иной социальной ответственности» [4].

К нормативным регуляторам относятся, прежде всего, правовой и моральный, а также юридико-технический и нормативно-технический, групповой (корпоративный) регуляторы и регулятор, который определяют как деловой обычай (деловое обыкновение). Разновидностью правового регулятора являются правовой обычай («обычное право»), прецедент, доктрина (в некоторых обществах). К нормативным регуляторам относятся и религия в некоторых своих частях – например, каноническое право, которое в известные периоды общественного развития приобретало общерегулятивное, а не только внутрицерковное значение.

В совокупности нормативные регуляторы образуют социальную нормативно-регулятивную систему, которая и в целом, и в обособленности тех или иных регуляторов, их взаимодействии друг с другом оказывает воздействие на активных (водители транспортных средств, пешеходы) участников дорожного движения.

Нормативная система хотя и важнейшая, однако не единственная регулятивная система, действующая в сфере безопасности дорожного движения. Ее содержание, способы функционирования и другие характеристики можно видеть как при обособленном анализе, так, главным образом, и при сопоставлении с другой регулятивной системой, которую можно обозначить как ненормативную.

К этой ненормативной регулятивной системе следует относить ценностный, директивный и информационный регуляторы, а также такой своеобразный регулятор, как социальный институт воспитания.

Ценностный регулятор определяет поведение членов общества, участников дорожного движения с помощью исторически сложившейся системы социальных ценностей, социально-психологических установок, стереотипов, штампов. Он имеет глубинную и сложную структуру и проявляется, прежде всего, в культуре самого общества или в культуре различных этнических (национальных) общностей, придавая ей регулятивное содержание. Кроме этнокультурных общностей ценностный регулятор формируется и проявляет свое воздействие и среди отдельных социальных, профессиональных, половозрастных и иных групп.

Следует подчеркнуть, что, выделяя ценностный регулятор в качестве самостоятельного, отдельно действующего регулятора, мы вовсе не склонны отрицать или умалять социальную ценность иных регуляторов, в том числе правового. Речь идет о наличии мощного регулятора, оказывающего глубокое воздействие на участников дорожного движения определенной системой ценностей, сложившихся исторически на синергетической основе. Противопоставляя ценностный регулятор всем другим, придавая ему привилегированный статус, мы бы допустили грубую ошибку.

Это связано с тем, что в определенных социальных ситуациях «нравственные нормы перестают контролировать поведение членов группы или общества, основополагающие ценности могут быть отвергнуты последними, и у индивидов теряется чувство безопасности и уверенности в своих действиях» [5].

Поэтому социальное регулирование будет эффективным только при наличии и тесном взаимодействии системы регуляторов, среди которых важное место занимает и директивный регулятор.

Для директивного регулятора характерным является способ воздействия на социальные процессы. Этот способ воздействия заключается в том, что от органа власти или общественной организации (или совместно) исходит общая директива, направленная на решение важных проблем в сфере безопасности дорожного движения, достижение социально важной цели. При этом средства решения задачи или достижения цели, указанные в директиве, не имеют непосредственного нормативного значения или не содержат указания на конкретное поведение адресатов директивы.

Сюда можно отнести государственные программы, политические обращения, заявления,

приобретающие социально-регулятивное значение, создающие для участников дорожного движения основание и обоснование своего поведения.

Информационным регулятором оказывается такой способ воздействия на социальные процессы в сфере безопасности дорожного движения, при котором публично распространяющиеся сведения о конкретных случаях социального поведения выступают либо образцами для подражания, либо предметом для осуждения, т. е. с помощью средств массовой информации тем или иным поступкам придается либо положительное, либо отрицательное значение.

В ходе развития информационной инфраструктуры, прежде всего телевидения, в некоторых ситуациях информационные регуляторы приобретают качества своеобразной информационной санкции. Сам факт оглашения (публичное осуждение, неодобрение) приобретает действенное регулятивное качество. Характерно, что «информационной санкцией» наделяются не только действия участников дорожного движения участников дорожного движения, но и решения всех организаций, рассматривающих проблемы обеспечения безопасности населения на дорогах.

Учитывая значимость информационного регулятора, общество стремится шире и эффективнее использовать его как средство профилактики дорожно-транспортных происшествий. Как отмечает В. Н. Кирьянов, начальник департамента обеспечения безопасности дорожного движения Министерства внутренних дел Российской Федерации, главный государственный инспектор безопасности дорожного движения Российской Федерации, «информационное поле тематики безопасности движения значительно расширилось: в газетах, журналах, на телевидении и радио появились новые рубрики, популярностью пользуется совместная с каналом НТВ передача «Главная дорога». С масштабной аудиторией проходят «круглые столы», пресс-конференции на площадках ИТАР-ТАСС, РИА-Новости. Обеспечено функционирование официального интернет-сайта департамента ОБДД МВД России. Ежедневно сайт посещают порядка 5 тысяч человек.

В печати все чаще появляются материалы аналитического, исследовательского характера. Много внимания уделяется зарубежному опыту по различным аспектам безопасности дорожного движения. Согласно мониторингу, проведенному агентством «Консалтинг», из всех публикаций по названной проблеме, вышедших в 2008 г., только 5% носили явно негативный характер» [6].

Весьма своеобразной была и остается роль такого регулятора, который мы обозначаем как социальный институт воспитания. Проблема истории его возникновения, связи с другими регуляторами, действенности требует особого, более глубокого рассмотрения. Поэтому в данной статье мы его только обозначили.

Стоит обратить внимание на открытость системы социальных регуляторов в сфере безопасности дорожного движения, и предлагаемая в статье система не претендует на завершенность, а лишь создает предпосылки для более глубокого социологического анализа данного направления. Следует также отметить, что сложившаяся в обществе система регуляторов не всегда действует слаженно, во взаимодействии друг с другом. К сожалению, весьма часто складываются ситуации, когда возникают противоречия между регуляторами. В некоторых ситуациях социального регулирования в сфере безопасности дорожного движения достаточно сложно сделать прогноз о том, какой из регуляторов окажется наиболее мощным, действенным.

Примечания

1. Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.
2. Краснов В. М. К понятию общества как социальной системы // Социальная структура общества: проблемы и закономерности развития. Самара, 2006. С. 34–37.
3. Руднева Н. И. Представительство групповых интересов в управлении общественными процессами: дис. ... д-ра социол. наук. Белгород, 2002.
4. Братусь С. Н. Юридическая ответственность и сознание долга // Вопросы теории государства и права. Саратов, 1983.
5. Фролов С. С. Социология. М., 2002. С. 35.
6. Кирьянов В. Н. О приоритетных направлениях в области безопасности дорожного движения // Аналитический вестник Совета Федерации ФС РФ № 13(358). М., 2008. С. 3–15.

А. К. Витязев, Г. А. Борозинец

ПЕРСПЕКТИВЫ ИСКУССТВЕННОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА НАСЕЛЕНИЯ

В статье поднята проблема искусственного производства человека. Акцентируется внимание на том, что появление банков генетических данных доноров половых клеток – гамет может вызвать революцию в вышеобозначенной сфере, если будут обнаружены гены задатков творческих способностей. Данное открытие позволит планировать производство творчески одаренных людей, от которых зависят инновационные прорывы во всех сферах человеческой деятельности.

The problem of artificial reproduction of people is risen in this article. It draws attention to the fact that appearance of genetic data of sex cells (gametes) donors banks can arouse revolution in the mentioned sphere, in case genes of some bents for creative abilities are discovered. The discovery will allow to plan production of talented people, that would provide innovative breakthroughs in every sphere of human activities.

Ключевые слова: искусственное производство человека, виды искусственного оплодотворения, банк гамет, банк генетических данных, индивидуальная генная карта донора, рынок репродуктивных услуг, перспективы развития.

Keywords: artificial reproduction of people, types of artificial insemination, gametes bank, genetic data bank, individual gene card of donor, reproductive services market, prospects of development.

В условиях «второго демографического перехода», когда низкой смертности населения отвечает еще более низкая рождаемость, особое значение приобретает искусственное воспроизводство, поскольку оно, в частности, решает проблему бесплодия, выявляемую у каждой шестой супружеской пары, или примерно у 15–18% россиян.

Первые опыты по искусственному осеменению женщин, страдающих бесплодием, были предприняты в Англии в конце XVII в. В нашей стране искусственное осеменение впервые было применено в 1925 г. А. А. Шороховой.

Считается, что в последнее время в мире ежегодно рождается до 30 000 детей, зачатых при помощи искусственного оплодотворения [1]. Сколько всего рождено людей «из пробирки», трудно сказать. Однако тенденция налицо. Не исключено, что за счет решения проблемы бесплодия частично решается проблема дефицита рождаемости в некоторых европейских странах, переживающих «второй демографический переход». Грубо говоря, искусственное производство человека становится средством против вялоте-

кущей депопуляции (вымирания) белой расы. Ведь известно, что в Европе дефицит рождаемости охватил 12 стран. Если в 1990 г. он отмечался только в одной Германии, то к 2050 г. ожидается в 55 странах. В них будут доминировать малодетные семьи, чаще с одним ребёнком. В среднем в семье станет менее двух детей.

Пока что такие страны выручают эмигранты из африканских и восточных стран. Поэтому если 50 лет назад белое население на земном шаре составляло 22%, то теперь 12%. К 2050 г., по прогнозам ООН, оно будет составлять 6%. Что касается России, то, по прогнозам ООН, депопуляция здесь продержится до 2050 г. Вместо 140 млн к 2050 г. в России ожидается 108 млн коренного населения. В целом можно сказать, что если в XIX–XX вв. Европа боролась с перенаселённостью путём контроля рождаемости и планирования семьи, то в XXI в. ей грозит расовое перерождение. Европа перестает быть «белой». В свете европейской демографической тенденции этические проблемы чаще всего религиозного характера становятся не совсем уместными. Ведь речь идет о «спасении утопающего руками самого утопающего».

Тем не менее идет обсуждение этических проблем искусственного производства человека. Ключевой здесь является морально-этическая проблема статуса эмбриона человека, т. е. с какого момента его следует рассматривать как личность, имеющую право на жизнь и ее защиту в законодательном порядке. Ответ же на вопрос – имеют ли репродуктивные технологии право на существование – уже сформулирован самой жизнью. Сомнения по поводу «сужения человеческого генофонда» и вытеснения «сексуального размножения» асексуальным можно развеять уверенностью в том, что экстраполяция тенденции искусственного производства человека не может быть тотальной. Это противоречило бы законам диалектики.

Продолжая тему, следует сказать, что искусственные средства удовлетворения потребности в детях людей, страдающих абсолютным бесплодием, а также просто одиноких женщин, предполагают существование банков донорских половых клеток – гамет: банка донорской спермы и банка донорских ооцитов. При этом доноры не берут на себя родительских обязанностей по отношению к будущему ребенку. Известно, что выбор донора осуществляется клиентами добровольно и самостоятельно на основании фенотипического описания [2]. Надо думать, анонимность донорства не предполагает фотографического знакомства с донором. Кроме того, учреждения, продающие репродуктивные услуги, как правило, не имеют собственных банков генетических данных. Поэтому говорить о наличии у

них индивидуальных генных карт доноров не приходится. Последнее обстоятельство, следует заметить, ведет к тому, что заказчик репродуктивных услуг вынужден покупать наследственный материал, что называется, вслепую. Он не может с толикой долей вероятности предположить, что в конечном итоге получится от скрещивания приобретаемых им гамет, а также и от эмбриона. И это неправильно с точки зрения свободных рыночных отношений. Покупатель гамет по идее должен получать больше сведений о приобретаемом товаре. Ведь гаметы несут в себе генотип – совокупность всех генов, копии которых станут локализоваться в хромосомах клеток будущего организма.

Как известно, понятие «генотип» введено в научный оборот в 1909 г. датским биологом В. Иогансеном [3]. Это понятие как минимум двузначно. С одной стороны, генотип – это носитель наследственной информации, передаваемой от поколения к поколению, с другой – система контроля развития фенотипа: совокупности признаков зрелого организма. В узком смысле генотип есть совокупность всех генов, локализованных в хромосомах организма, а в широком смысле – совокупность всех наследственных факторов организма, как ядерных (геном), так и ядерных, внехромосомных (цитоплазматических и плазмидных) [3]. Заостряя свое внимание на слове «геном», следует сказать, что оно также неоднозначно. Если в одном случае оно обозначает весь генетический материал какого-либо организма, включая содержащиеся в хромосомах гены, то в другом только гены, содержащиеся в гаплоидном (одинарном) наборе хромосом. Диплоидные организмы имеют два генома – отцовский и материнский [4]. Считается, что геном человека состоит из 23 пар хромосом [5].

Здесь также нужно сказать о том, что в конце XX в. генетика вплотную подошла к решению одного из фундаментальных вопросов биологической науки – вопроса о полной расшифровке наследственной информации о человеке. В реализации грандиозного проекта по расшифровке генетического кода ДНК, получившего название HUGO (Human Genome Organization), приняли участие ученые разных стран, в том числе и советские биологи. Проект стартовал в 1989 г. К 2000 г. был завершён лишь первый этап; 11 лет и 3 млрд долларов понадобились для картирования примерно 80 тыс. генов, что составляет около 90% генома [6]. В нашей стране была создана собственная программа «Геном человека». Первые идея организации подобной программы была выдвинута в 1986 г.

В общем, следует сказать, что развитие генетики влияет на формирование предложения и спроса на рынке репродуктивных услуг. Если в

настоящее время выбор гамет потребителем этих услуг производится по фенотипическим признакам донора, то в будущем в большей степени будут учитываться его генотипические признаки. Значение получают не только генетическое здоровье – отсутствие наследственной патологии – донора гамет и санированность его организма. Думается, творческие способности донора и его предков окажутся не менее важной стороной наследования. В связи с этим возникает мысль: не плохо было бы уметь определять задатки той или иной творческой способности по геному. Особую важность последнее обстоятельство приобретает в период потребности общества в инновационном прорыве. Ведь если творческий потенциал нации, этноса окажется невысоким, о каком прорыве тогда может вестись речь? Мало того, чтобы инновационные прорывы во всех сферах человеческой деятельности стали перманентными, необходимо планомерное производство творчески одаренных людей. Однако это больше касается национального государства, нежели отдельной семьи или индивида, решивших обзавестись наследником. Ведь личные планы индивида не столь глобальны. Тем не менее он, скорее всего, не откажется от возможности, если она представится, чтобы наследник был творчески одарен, так как такие личности имеют преимущество перед простыми людьми в плане приспособления и выживания. Например, выдающийся американский психотерапевт Милтон Эриксон от рождения был лишен цветоощущения, не различал звуки по высоте, страдал дизлексией, а в возрасте семнадцати лет перенес приступ полиомиелита, но это не помешало ему придумать новую методику гипноза [7]. Ну и поскольку речь в статье ведется о продолжении рода человеческого искусственными методами, нужно сказать, что по идее не столько чисто научный и коммерческий интересы должны определять развитие этих методов, сколько социальная политика государства. На деле же все не совсем так, потому что развитие правовой основы искусственного производства человека отстает от развития генетики, науки и практики. Опережает ли развитие науки как формы общественного сознания развитие государства, его бытия – вопрос для философов. Нас же интересуют проблемы искусственного воспроизводства населения, в частности, то, что мешает потреблению репродуктивных услуг, следовательно, повышению рождаемости за счет искусственного оплодотворения.

Исследуя проблему, следует, во-первых, сказать о том, что покупка предмета труда – половых клеток и рабочей силы, то есть репродуктивных услуг, в том числе суррогатной матери, не предполагает распространения собственности с гамет на новорожденного. А усыновление послед-

него, надо знать, связано с получением согласия на то суррогатной матери, которая, случается, не выполняет условий договора до конца. Вышеобозначенные факторы купли-продажи услуг по воспроизведению себе подобных неблагоприятным образом влияют на психику покупателя. Они вызывают у него массу сомнений и могут препятствовать принятию позитивного решения, что нежелательно для общества во время демографического спада и депопуляции.

Кроме того, отсутствие не просто желаемого генетического прогноза, а генетического прогноза вообще вызывает у потребителя репродуктивных услуг тревогу ожидания конечного результата, можно сказать, невроз, который может растянуться на годы. Также здесь нельзя не предположить того, что в некоторых редких случаях покупатель репродуктивных услуг не находит в себе сил отказаться от покупки и в то же время переживает фрустрацию от совершаемого шага. Для снятия фрустрации он способен решиться обойти существующие социальные запреты, благо что товарно-денежные отношения облегчают ему выполнение этой задачи. Заказчик услуг может напрямую обратиться к любому интересующему его лицу и предложить ему за вознаграждение стать донором половых клеток.

Проблема с усыновлением также вполне решаема, так сказать, в обход принятых правил. Не исключен и незаконный путь получения необходимого «семенного» материала. Мужчину, который как донор гамет по своим биологическим, в том числе генетическим, параметрам представляет интерес, может соблазнить нанятая для этого любовница или проститутка. При получении донорского материала у нужной женщины без ее согласия, без услуг «своего» гинеколога не обойтись. Возражение, будто это неосуществимо, легко парировать, сказав, что преступления встречаются во всех сферах деятельности людей. Допустим, бесплодная пара испытывает страсть к музыке и благодаря сверхценной идее решается во чтобы то ни стало обзавестись музыкально одаренным ребенком, для чего ей потребуется соответствующий исходный репродуктивно-генетический материал. Несомненно, она встретит массу проблем на пути к достижению цели, но какой маньяк отступит от своей «заветной» мечты, в данном случае – иметь ребенка с задатками музыкального гения по мужской и женской линии.

Конечно, говорить о том, что вышеобозначенная ситуация обязательно сбудется, нельзя. Тем не менее прогностически она вероятна при появлении необходимых для этого условий. И если в будущем сложится достаточно развитый рынок генетических услуг, смело можно будет утверждать о том, что потребность в детях разовьется:

люди захотят иметь вполне определенных детей не только по половому признаку, но по внешним, физическим и психическим данным, а также по способностям. Ведь если, допустим, одинокой гетеросексуальной женщине всегда нравились музыкально одаренные высокие брюнеты с голубыми глазами, она будет гораздо сильнее привязана к своему ребенку мужского пола, унаследовавшему от своего «отца» вышеобозначенные внешние признаки и способности. А чем сильнее привязанность, тем меньше вероятность возникновения родового отчуждения, того, что женщина станет плохой матерью или откажется от своего ребенка.

Возможность выбора того, каким станет будущий ребенок, снимает проблему случайной беременности. Своевременно узнав о предстоящем выборе будущего мужа и ребенка, девушка невольно начнет готовиться к нему и таким образом программировать свое репродуктивное поведение. Она будет стремиться избежать нежелательной беременности для осуществления мечты. И если ей не удастся выйти замуж, она вполне будет способна заказать себе ребенка от донора, напоминающего ей ее идеал мужчины, в центре экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), конечно, когда появится возможность выбора генома. Пока же решившимся зачать экстракорпоральным путем одиноким женщинам приходится выбирать, так сказать, «кота в мешке». Не исключено, что данное обстоятельство отпугивает и отвращает многих женщин от принятия решения обзавестись ребенком путем искусственного осеменения, от материнского счастья.

В целом же следует сказать, что появление рынка генетических услуг, спроса и предложения на них станет стимулировать дальнейшее развитие и генетики, и искусственного воспроизводства человека, а также его правового и медико-генетического обеспечения. Не исключено, что расширение спроса в этом секторе рынка приведет к слиянию медико-генетических консультаций с центрами ЭКО и научными центрами, вскроет ряд новых проблем в деле воспроизводства населения. Каких – точно пока не известно. Какова вероятность реализации вышеобозначенного сценария общественного производства человека, также сложно сказать. Тем не менее она существует, благодаря чему сценарий может загодя, виртуально проигрываться управленцами для того, чтобы своевременно быть готовыми встретить надвигающееся из будущего событие во всеоружии правовых и управленческих решений.

Однако как бы ни моделировались футурологические проблемы, ясно одно: решения будут носить разрешительный или запретительный характер, а принятие их окажется проблематичным из-за разброса волеизъявлений различных

социально-политических сил. Ведь общественное мнение, скорее всего, не будет однородным по данному вопросу, так как индивидуальные системы ценностей имеют отличительные особенности. Конечно, существование групповых ценностей позволит их группировать в классы и вывести родовое понятие системы ценностей. Однако содержание этого понятия в результате такого обобщения станет обедненным, как и принятая либеральным обществом демократическая система ценностей.

Примечания

1. Клиника «Ваше здоровье». Искусственное осеменение. Режим доступа: <http://www.lor.inventech.ru/gyn0354.shtml> (Дата обращения 18.01.2010)

2. Приказ Минздрава РФ от 26.02.2003 № 67 «О применении вспомогательных репродуктивных техно-

логий (ВРТ) в терапии женского и мужского бесплодия» (зарегистрирован в Минюсте РФ 24.04.2003 № 4452). Система КонсультантПлюс: Версия Проф (Дата обращения 15.01.2010)

3. Яндекс. Словари. Генотип. Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/dict/bse/article/00017/52000.htm> (Дата обращения 19.01.2010)

4. Энциклопедический словарь – Толковые словари и Энциклопедии. Режим доступа: <http://www.edudik.ru/bes/13835/> (Дата обращения 19.01.2010)

5. Корпорация три девятки. Что такое геном. Режим доступа: <http://www.Trivedyatki.Ru/lib/index/php?chapter=363&word=31518> (Дата обращения 19.01.2010)

6. *Высоцкий В. С.* С ума сошли генетики от ген и хромосом. Режим доступа: <http://www.gorlum.ru/graphomania/genom.htm> (Дата обращения 19.01.2010)

7. Википедия. Милтон Эриксон. Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Милтон_Эриксон (Дата обращения 15.01.2010)

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 301

М. В. Озерова

СЕТЕВОЕ ПРОФИЛЬНОЕ ОБУЧЕНИЕ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЗУЛЬТАТОВ ВНЕДРЕНИЯ

В статье представлена социологическая оценка опыта внедрения сетевой формы профильного обучения в Омской области. На основании предложенной системы индикаторов продемонстрирована эффективность данной формы обучения для удовлетворения образовательных потребностей старшеклассников, исследована результативность сетевого профильного обучения для учащихся с разным уровнем стартовых возможностей.

This article devote to sociological estimation of the network model of optional education in Omsk region. Author gives a system of indicators for examination this innovation. Sociological evaluation shows that network model of optional education satisfies the educational needs of pupils. The effectiveness of a new educational form is analyzed among pupils with different level of start resources.

Ключевые слова: профильное обучение; образовательное поведение; образовательные потребности; стартовые возможности; неравенство в образовании.

Keywords: optional education, educational behavior, educational needs, start resources, inequality in education.

Переход к профильной старшей школе является одним из направлений модернизации российской системы образования. В качестве основной задачи профилизации было заявлено создание таких условий обучения, которые должны, во-первых, учитывать интересы, склонности и способности учащихся; во-вторых, обеспечивать качественную подготовку к продолжению образования для различных категорий обучающихся, повышать доступность качественного образования.

Социологическое сопровождение таких инноваций необходимо, так как социологами неоднократно доказано [1], что нововведения в сфере образования могут иметь неодинаковую эффективность для представителей различных социальных сред. Отечественный опыт внедрения профильного обучения не всегда давал позитивные результаты. По оценкам Г. А. Чередниченко [2],

итогом образовательной реформы 90-х гг. стало превращение профильного обучения в новый способ социальной селекции отбор способных и социально благополучных детей.

На практике результативность внедрения профильного обучения во многом определяется избранной формой его реализации и технологией распределения старшеклассников на профильные курсы. Законодательно предусмотрены две формы организации профильного обучения: внутришкольная и сетевая [3]. Последний способ профилизации наиболее интересен для социологического изучения, так как является принципиально новым организационным решением. Сетевая форма профильного обучения (СФПО) предполагает создание образовательной среды за счет объединения ресурсов нескольких образовательных учреждений, при этом в сети участвуют не только школы, но и учреждения среднего и высшего профессионального образования.

Сетевая форма профильного обучения особым образом реализует ключевые идеи профилизации. Она создает более широкие, чем в профильных классах, возможности для учета интересов, склонностей и способностей обучающихся, так как предполагает высокую степень вариативности образовательной среды, которая ограничена только организационными моментами (составлением расписания и наполняемостью групп). В сети старшеклассник должен выбрать каждый предмет профильного и элективного уровня, а не готовый комплекс учебных дисциплин, предусмотренных профилем класса, то есть его образовательная траектория действительно становится индивидуальной.

За счет объединения ресурсов нескольких образовательных учреждений СФПО создает также условия повышения доступности качественного образования для старшеклассников. Во-первых, чаще всего в сети объединяются школы, которые не имеют возможности самостоятельно организовать профильное обучение, например, в силу малой комплектности (один-два класса в параллели). Во-вторых, подключение к сетям профильного обучения учреждений профессионального образования облегчает переход части старшеклассников к следующим уровням образования, одновременно сокращаются сроки его получения. В-третьих, сеть дает возможность выбирать не только предметы, но и учителя. Это

приводит к конкуренции между педагогами, следствием которой является повышение их активности в профессиональной деятельности.

На территории Омской области внедрение СФПО началось в сентябре 2004 г. на базе школ Москаленского района. В сентябре 2007 г. в эксперимент вступили 19 школ г. Омска, образовавшие пять сетей. В настоящее время в городе функционирует шесть сетей профильного обучения, объединяющие 22 школы.

Эмпирической основой для подготовки статьи стали данные анкетирования старшеклассников, проводившегося в мае 2008 и 2009 гг. в школах г. Омска. В исследовании приняли участие ученики 10-х и 11-х классов. В экспериментальную группу вошли старшеклассники всех школ, реализующих сетевую форму профильного обучения. В качестве контрольной группы выступили учащиеся школ, не включенных в данный эксперимент, в этих школах реализована внутришкольная система профильного обучения. Для формирования контрольной группы были проанализированы рейтинги школ г. Омска по результатам сдачи ЕГЭ по математике, на основании чего пропорционально отобраны школы, соответствующие по уровню подготовки сетевым школам. Всего было опрошено 3074 учащихся, из них в экспериментальных школах – 2017 старшеклассников, в контрольных школах – 1057 учеников.

Методология исследования

Социологическая оценка социальных последствий нововведения потребовала создания системы индикаторов эффективности профильного обучения. Основой для создания такой системы стало положение: **нововведение является эффективным, если поведение участников эксперимента соответствует целям инновации.**

Рассмотрим, соответствуют ли результаты эксперимента заявленной цели: учитывать интересы, склонности и способности учащихся. В ходе реализации СФПО каждый старшеклассник должен построить индивидуальную образовательную траекторию, соответствующую его потребностям и интересам. Технологически построение такой траектории осуществляется через выбор школьниками определенного набора профильных и элективных курсов. Поэтому фокус исследовательского интереса направлен на рассмотрение возможных **типов поведения**, которые демонстрируют старшеклассники при выборе учебных дисциплин.

Подход к анализу поведения индивида, предложенный В. А. Ядовым, позволяет рассматривать поведение как элемент, детерминированный, с одной стороны, спецификой потребностей, а с другой – конкретными условиями деятельности [4]. Следовательно, образовательное поведение

может быть понято как процесс удовлетворения образовательных потребностей школьника в условиях сетевой формы профильного обучения.

Образовательные потребности школьников были классифицированы следующим образом. Традиционно образование рассматривается как *цель*, то есть как ориентация на реализацию личностной потребности в получении знаний и занятии интеллектуальной деятельностью, и как *средство* – способ достижения профессионального и жизненного успеха [5]. Первый аспект связан с реализацией *познавательных потребностей*: с ориентацией школьника на усвоение предметов определенного содержания. Второй – с ориентацией на достижение определенного **статуса**. Потребности в достижении статуса подразделены на *инструментальные* и *консуматорные* [6]. *Инструментальные потребности* связаны с ориентацией индивида на значимые для него группы (одноклассники, родители, учителя) в настоящем и выражаются в желании индивида повысить свой *статус школьника* за счет образовательных успехов (например, ориентация на высокие результаты при сдаче выпускных экзаменов) или стремление соответствовать норме, если школьник отстает по каким-либо предметам. *Консуматорные потребности* связаны с ориентацией на образовательные и профессиональные статусы, которых школьник может достичь лишь в будущем, например статус абитуриента, студента и др. Профессиональные потребности не рассматривались, так как старшеклассники находятся в стадии первичного профессионального самоопределения, их выбор профессии ограничивается определением уровня и направления профессионального образования.

Школьник должен удовлетворять образовательные потребности средствами, предлагаемыми СФПО. Основным инструментом удовлетворения потребностей является выбор школьником профильных и элективных курсов. Сеть может считаться эффективной, если выбранный профильный или элективный курс соответствует хотя бы одной из образовательных потребностей. Индикатором соответствия является совпадение между выбранными учебными дисциплинами и предметами, которые школьник назвал в качестве

- интересных предметов (*познавательная потребность*);
- предметов, по которым школьник «не успевает» (*потребность соответствовать норме*);
- набора выпускных экзаменов в школе (*потребность повысить образовательные результаты*);
- предметов вступительных испытаний (*потребность в продолжении образования*).

Если выбор курсов не основывается на образовательных потребностях, то это означает, что

они либо не сформированы, либо среда не предоставляет возможностей для их удовлетворения. В обоих случаях можно говорить о неэффективности системы обучения.

Результаты исследования

При выборе курсов старшеклассники могут ориентироваться на весь комплекс образовательных потребностей или только на некоторые из них. Изучение устойчивых комбинаций образовательных потребностей в выборе школьников позволило выделить шесть типов образовательного поведения [7]. «Дезориентированные» – данная группа является индикатором проблем в сети. Она объединяет школьников, которые при выборе учебных предметов слабо ориентируются на свои образовательные потребности. Необходимо отметить, что в данную группу включены и те школьники, образовательные потребности которых не сформированы. Вероятно, школьники, принадлежащие к данной группе, выбирают курсы спонтанно, под влиянием внешних обстоятельств.

«Отстающие» – в данном случае ключевой детерминантой выбора учебных курсов является ориентация на потребность соответствовать норме: школьники выбирают учебные дисциплины, по которым они, по их собственному мнению, «не успевают». Необходимо отметить, что представители этой группы имеют довольно высокую ориентацию на продолжение образования, так как 64,4% «отстающих» старшеклассников при выборе курсов учитывали нужные для поступления предметы.

«Гармоничные» – данная группа наиболее желательна для сети. Старшеклассники делают выбор профильных и элективных курсов с учетом всего комплекса образовательных потребностей, за исключением ориентации на норму. Группа получила такое название в связи с тем, что у ее представителей согласованы между собой познавательные потребности, потребности в продолжении образования и потребности в повышении образовательных результатов: выбранные учебные курсы одновременно интересны старшеклассникам, нужны для поступления и этот же набор предметов старшеклассники собираются сдавать в качестве выпускных экзаменов в школе.

«Прагматики» – представители данной группы выбирают предметы, «нужные» для поступления, и те предметы, которые они будут сдавать в качестве выпускных экзаменов. При этом выбранные учебные дисциплины слабо направлены на удовлетворение их познавательных потребностей, школьники не ориентированы на интерес к предметам.

«Нацеленные на будущее» – члены данной группы, так же как и предыдущей, выбирают нужные для поступления предметы, но отличаются отсутствием интереса к результатам сдачи вы-

пускных экзаменов в школе. Отметим, что представители данной группы, в отличие от «прагматиков», ориентированы на познавательные потребности: 69,5% «нацеленных на будущее» старшеклассников при выборе профильных и элективных курсов учитывали интерес к содержанию выбранных предметов.

«Мечтатели» – школьники этой группы в основном выбирают учебные курсы, которые им интересны. Отличительной характеристикой старшеклассников данной группы является то, что при выстраивании своей образовательной траектории они не ориентируются на продолжение образования, так как выбирают предметы без учета их необходимости для поступления. Отсутствие такой ориентации может снизить эффективность сетевой формы профильного обучения для данных старшеклассников.

Сравнение типов поведения старшеклассников сетевых школ и учащихся школ с внутришкольной профильной системой позволяет утверждать, что сеть является более эффективным средством удовлетворения образовательных потребностей. На рисунке представлено сравнение типов поведения десятиклассников сетевых и несетевых профильных школ.

Результаты исследования позволяют утверждать, что **сетевая форма профильного обучения создает условия для формирования образовательных потребностей старшеклассников и позволяет удовлетворить их в рамках школы**. Как видно из диаграммы, только 10% сетевых старшеклассников делают выбор профильных и элективных учебных курсов, не ориентируясь на собственные образовательные потребности, в то время как в несетевых школах «дезорientированных» старшеклассников на 16% больше. Образовательные потребности значительной части сетевых старшеклассников согласованы между собой, доля учащихся, принадлежащих группе «гармоничные», составляет 36,4%, в несетевых школах таких учащихся существенно меньше.

Рассмотрим результаты эксперимента с точки зрения достижения второй цели сетевого обучения – создания *условий для повышения доступности качественного образования*. Для этого был проведен анализ возможной дифференциации в типах поведения старшеклассников в зависимости от возможностей их семьи. Для измерения стартовых возможностей старшеклассников были использованы материальные и образовательные характеристики семьи, которые, по мнению исследователей, имеют наибольшее влияние на поведение выпускников школ в сфере образования [8]. Для исследования взаимосвязей использовался анализ таблиц сопряженности на основе значений уточненных нормированных остатков (связь фиксировалась на уров-

не вероятности 95%) и метод одномерного дисперсионного анализа Краскэла – Уоллиса (Kruskal – Wallis).

В целом, можно констатировать, что образовательное поведение учащихся в условиях сетевого профильного обучения является в большей степени следствием собственного выбора старшеклассника, нежели результатом влияния стартовых возможностей учеников.

Необходимо отметить, что на первом году эксперимента образовательный уровень семей оказывал значимое влияние на поведение десятиклассников при выборе учебных предметов. Так, дети более образованных родителей раньше остальных увидели в сети возможности для подготовки к выпускным и вступительным испытаниям. Наиболее благоприятная для сети группа «гармоничных» школьников, а также группа «прагматиков» являлись детьми матерей с более высоким уровнем образования. Однако при этом не происходило снижение эффективности сетевого профильного обучения для старшеклассников с более низким образовательным капиталом семей, такие учащиеся тоже осуществляли свой выбор учебных курсов с учетом тех или иных образовательных потребностей. Матери старшеклассников, принадлежащих к группе «дезориентированных», имеют разный уровень образования. Следует предположить, что спонтанный выбор учебных курсов является результатом поведения самого старшеклассника, а не следствием социально-образовательного фактора семьи.

На втором году эксперимента уже не наблюдалось значимых различий в поведении старшеклассников в зависимости от образовательного капитала их семей. Полученные в ходе исследования данные свидетельствуют о том, что по мере продвижения эксперимента была улучшена система профессиональной ориентации, которая

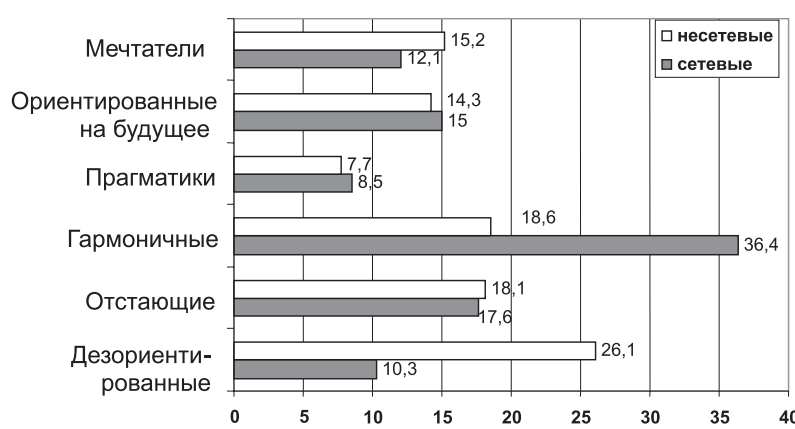
готовит школьников к совершению выбора, кроме того, старшеклассники адаптировались к новой форме обучения. Такой вывод согласуется с мнением учителей, которые отмечают повышение осознанности выбора школьниками учебных курсов и снижение включенности в этот процесс родителей.

Анализ влияния материального фактора на образовательное поведение школьников показал, что у десятиклассников первого и второго года эксперимента не наблюдается значимых различий в поведении в зависимости от материального благосостояния их семьи. Такие различия фиксируются только у одиннадцатиклассников, что может быть связано с актуализацией в семьях вопроса о возможных финансовых затратах для продолжения детьми образования.

Несмотря на то что зафиксированы значимые различия в поведении одиннадцатиклассников в зависимости от материального благосостояния семьи, вновь подтверждается вывод об эффективности сетевой формы обучения. Старшеклассники, составляющие группы «отстающих» и «прагматиков», пытаются повысить свои шансы на продолжение образования, используя возможности сети. Именно в данных группах школьников фиксируется самый низкий уровень материального благосостояния их семей.

Самый высокий уровень материального благосостояния наблюдается у семей старшеклассников, составивших группу «мечтателей». Эти ученики не переживают за свое образовательное будущее, так как рассчитывают на материальную поддержку семьи. Проблемная с точки зрения сети группа «дезориентированных» представлена старшеклассниками со средним уровнем материального благосостояния их семей.

Необходимо отметить, что наблюдаемые различия в поведении старшеклассников не свиде-



Распределение десятиклассников по типам образовательного поведения в сетевых и несетевых профильных школах (2009 г.), % от ответивших

тельствуют о проблемах в реализации сетевого профильного обучения. Напротив, сеть способствует тому, чтобы старшеклассники с невысоким уровнем стартовых возможностей получили подготовку по необходимым предметам в рамках школы без дополнительных материальных затрат.

Социологический анализ результатов введения сетевой формы профильного обучения свидетельствует об эффективности данной формы профильного обучения. Сеть более успешно, по сравнению с несетевыми школами, справляется с задачей удовлетворения образовательных запросов старшеклассников, предоставляет возможности компенсировать стартовые различия, связанные с образовательным и материальным капиталом семьи.

Примечания

1. Например, см.: *Бурдые П.* Стратегии воспроизводства и способы господства // Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 97–120.

2. *Чередниченко Г. А.* Школьная реформа 90-х годов: нововведения и социальная селекция // Социологический журнал. 1999. № 1–2. С. 5–21.

3. Об утверждении концепции профильного обучения на старшей ступени общего образования: приказ Минобразования РФ от 18.07.2002 № 2783 // Официальные документы в образовании. 2002. № 27.

4. Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности / под ред. В. А. Ядова. Л.: Наука, 1979. С. 21.

5. *Зевина Д.* Цель или средство // Высшее образование в России. 2002. № 2. С. 87–92.

6. *Резник Ю. М.* Введение в социальную теорию. Социальная системология. М., 2003. 528 с.

7. Подробнее о методике создания типологии см.: *Озерова М. В., Павленко К. В.* Модели образовательного поведения старшеклассников в условиях сетевой формы профильного обучения // Вестник Омского университета. Сер. «Социология». 2008. № 1–2. С. 104–113.

8. *Градосельская Г.* Образовательно-экономические стратегии населения // Высшее образование в России. 2004. № 4. С. 88–101.

УДК 316.334.2

М. М. Шарипов

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ СИСТЕМА ШКОЛЬНОГО ПИТАНИЯ «ЛАНЧ БОКС»: ПРОБЛЕМЫ, УСПЕХИ

Проанализирована экспериментальная система школьного питания. Определена социальная роль школьного питания и раскрыты его последствия для физического и интеллектуального развития учащихся. Приводятся данные анкетного опроса учащихся и экспертов. Сделан сравнительный анализ инновационной и традиционной систем школьного питания.

The experimental system of school food service is been analyzed. Social role of school food service is determined its influence on physical and intellectual development of students. An application figure is also produced for students and experts with purpose conclusions. Analysis of tradition and innovation school food service systems is been done.

Ключевые слова: система «ланч бокс», качество питания, школьное питание.

Keywords: “Lunch box” system, quality of food, school food service.

Качественное питание населения входит в сферу стратегических интересов страны. С 2005 г. начата работа по достижению сбалансированного питания молодежи в России. Школьное питание стало первоочередным объектом в проведении этой реформы. После разработки программы модернизации школьного питания следующим этапом реформы стала реализация первых пилотных проектов «Школьного питания» в пяти регионах России, рассчитанных на 2007–2010 гг.

Несбалансированное питание молодежи приводит к росту числа заболеваний и госпитализаций. По данным Центра социальных исследований при НИИ РАМН в РФ с 1992 по 1999 г., удельный вес выпускников школ с хроническими заболеваниями увеличился более чем вдвое – с 30 до 65%. До 80% из них, по результатам медицинских показаний 2006 г., имеют ограничения при выборе будущих специальностей. По данным Минобороны РФ, около 90 тыс. подлежащих призыву не годны для службы в армии из-за дефицита веса. В семьях с низкими доходами дети недоедают практически наполовину от нормального рациона [1].

Одной из причин такой неудовлетворительной ситуации является слабый уровень организации школьного питания. По официальным данным Министерства образования и науки РФ, 30–40% учащихся не обеспечены горячим питанием, технологическое оборудование 70% школ достиг-

ло полного износа, в срочной замене нуждаются 5,5 тыс. школьных пищеблоков [2].

Система школьного питания не может быть эффективной, если департаменты общественного питания в 32 из 89 регионов страны обеспечивают школьные столовые продуктами менее чем на 70% от необходимых норм, качество этих продуктов, особенно мяса, признано неудовлетворительным. К началу 2007–2008 учебного года органы Роспотребнадзора не приняли в эксплуатацию 1,7 тыс. школ [3].

В России появилась одна из «непризнанных» глобальных проблем – по данным аналитического отдела Института питания РАМН, более 7% российских детей в настоящее время страдают ожирением. Главной причиной приобретенного ожирения является отсутствие сбалансированного питания молодежи. Если принять во внимание, что каждый школьник проводит по 8 часов шесть дней в неделю в школе, то улучшение питания в учебных заведениях способно значительно рационализировать питание детей, даже при отсутствии такового дома.

Многогранность проблемы сбалансированного питания молодежи заключается в том, что это не только проблема людей с низким уровнем доходов, где наблюдается дефицит продуктов питания, это касается и обеспеченных семей с хорошим достатком. По данным ВЦИОМа, более 70% россиян не интересуются сбалансированностью как своего питания, так и питания членов своей семьи [4].

В настоящий период на одно из центральных мест не случайно выходит проблема рациональности, культуры потребления пищи. Условия, которые культивирует государство для распространения в стране опасной для здоровья пищи, приводят к осязаемому ухудшению состояния здоровья людей, «вымыванию» традиционной культуры потребления пищи.

В целях решения основных проблем организации питания молодежи в качестве начального этапа Главный государственный врач РФ утвердил санитарно-эпидемиологические требования к организации питания учащихся школ и обучающихся в общеобразовательных учреждениях, учреждениях начального и среднего профессионального образования. Новые санитарные правила и нормы устанавливают единые санитарно-эпидемиологические требования к организации питания в общеобразовательных учреждениях. Данные правила являются обязательными для исполнения всеми юридическими лицами, индивидуальными предпринимателями, чья деятельность связана с организацией и обеспечением питания учащихся. В основу нового подхода к организации питания положены: требования к организации здорового питания и формированию меню, а

также требования к организации обеспечения обучающихся горячим питанием.

К первым относится исключение таких блюд, как торты, пирожные, чипсы, жевательные резинки и карамель, из меню школ, колледжей и ПТУ. Эта целевая мера направлена на оздоровление питания учащихся всех социальных групп. Из образовательных учреждений должны быть убраны автоматы, продающие шоколад и газированную воду, которые были размещены до внедрения данных мер в каждой десятой школе. Подобные автоматы пользовались большим спросом в элитных школах с углубленным изучением различных предметов.

НИИ питания РАМН совместно с центром Госсанэпиднадзора для оптимизации горячего питания разработали новый рекомендуемый набор продуктов отдельно для детских садов и учащихся школ, колледжей и ПТУ. Специалисты пришли к выводу о необходимости расширения рациона за счет увеличения доли фруктов и овощей, включения молочных продуктов и меда. Индикатором улучшения качества питания служит «Экспериментальный проект по совершенствованию организации питания обучающихся в общеобразовательных учреждениях», осуществляющийся в ряде областей и республик РФ.

В 14 регионах России, победивших в конкурсе 2007 г., реализуются пилотные проекты совершенствования организации питания обучающихся в общеобразовательных учреждениях. Казань в этом конкурсе заняла первое место. Суть программы состоит в создании комбинатов питания – фабрик, в которых обеды производят до полуготовности, расфасовывают в индивидуальные контейнеры и доставляют до школьных пищеблоков. Перед внедрением новой программы МУП Департамент продовольствия и социального питания города Казани провел исследование, по данным которого в ноябре – декабре 2006 г. 30% образовательных учреждений не имеют оборудования, пригодного к работе по новым стандартам.

Мониторинг доставки обедов, произведенных на фабрике, их соответствия по весу, качеству и ассортименту, не выявил существенных нарушений. Положительный результат внедрения новой системы организации школьного питания сказался на заметном сокращении затрат на персонал (в 4 раза). Если ранее фонд оплаты труда составлял более 190 тыс. р. в месяц на 20 человек, то после внедрения начисления составляют 47,5 тыс. р. на 5 человек. Более чем в два раза сократились эксплуатационные расходы, свыше 90% учреждений, работающих по системе «ланч бокс», ни разу не испытали проблем с доставкой обедов, а десятая часть недополучила продукцию в резуль-

тате неправильного расчета или несвоевременной подачи заявки.

В целях анализа эффективности системы питания «ланч бокс» необходимо проанализировать мнения учащихся и работников школ о новой системе питания в сравнении с традиционной.

Для исследования с выборочной совокупностью в 1000 человек нами были выбраны четыре школы: две специализированные, с углубленным изучением различных предметов, с разными подходами к организации питания, две обычные общеобразовательные школы в разных районах города аналогично с использованием системы «ланч бокс» и традиционным питанием.

В опросе участвовало 760 учащихся 10-х, 11-х классов и 240 экспертов старшего возраста учителя и работники школ. Первые три вопроса анкеты были направлены на определение пола, возраста, социального статуса респондента: ученик, учитель, родитель, работник школы. Следующие три вопроса характеризовали респондента с точки зрения уровня доходов его или его семьи. Замыкающие три вопроса характеризовали систему школьного питания по основным критериям: полезность, ассортимент, удовлетворенность. В конце анкеты респонденту предлагалось написать свои пожелания для оптимизации системы питания в школе.

По итогам исследования сделан однозначный вывод о неэффективности системы школьного питания с точки зрения удовлетворенности его потребителя по всем четырем школам. Наивысший показатель – 16,3% в элитной школе с системой питания «ланч бокс». Результат можно признать хорошим, если 90% людей, пользующихся услугами школьного питания, будут удовлетворены его качеством. Почти треть (27%) респондентов элитной школы с традиционным подходом к организации питания считают его полезным – это наивысший показатель среди всех школ. Самый низкий показатель – 11% – зафиксирован в общеобразовательной школе с инновационной системой питания «ланч бокс». В данной школе было также наибольшее количество обращений по поводу подачи холодных супов и вторых блюд. Относительно диверсификации предлагаемых блюд 38% респондентов элитной школы с инновационной системой организации питания удовлетворены предлагаемым ассортиментом. Наименьший показатель зафиксирован в общеобразовательной школе с традиционной системой питания.

По данным картотек в школах за 2006–2008 учебные годы, высока заболеваемость органов желудочно-кишечного тракта у подростков от 14 до 17 лет, при этом более 50% в структуре заболеваний приходится на гастрит и дуоденит, что является следствием нерационально-

го питания (еда всухомятку, разовый прием пищи, систематическое потребление газированных напитков и др.).

Заболеваемость подростков болезнями желудочно-кишечного тракта в исследуемых школах с каждым годом растет. При этом в школах с углубленным изучением предметов, но с разными подходами к организации питания заболеваемость подростков существенно ниже (на 12 и 17% соответственно по отношению к общеобразовательным школам). Диетсестры в этих школах склонны связывать это с целым рядом факторов, но одним из наиболее существенных считают отсутствие буфета как в самой школе, так и в ближайшем микрорайоне. Вместе с тем в двух других школах буфеты запретили только с выходом нового постановления.

Таким образом, можно констатировать общую неудовлетворенность системой школьного питания, так как менее трети респондентов дали положительные ответы по поводу качества и полезности блюд. Питание по системе «ланч бокс» опрошенные считают более разнообразным, что объясняется обновленным составом меню с более широким ассортиментом продуктов, поставляемых на комбинат питания. Удовлетворенность качеством питания зависит не от способа приготовления пищи, а от общего положения дел в школе и удовлетворенности учащимися условиями получения знаний. Это подтверждается тем, что удовлетворенность по двум из трех критериев, оценивающих качество питания, выше в школе с традиционной системой организации питания. Однако все три показателя в школах с углубленным изучением предметов, работающих как по системе «ланч бокс», так и с применением классического подхода, оказались выше, чем в двух обычных общеобразовательных школах тоже с разными системами питания.

Для школ, где пища готовится на месте и используется система «ланч бокс», характерны следующие общие тенденции:

– учащиеся из семей с высоким достатком чаще отмечают недостаточное разнообразие питания в школах, особенно это характерно для школ с классической организацией питания (более 68%);

– эксперты более удовлетворены качеством питания, но не считают его полезным. Это можно объяснить тем, что ученики чаще покупают буфетную продукцию, при этом большая часть предложений заключается в введении в меню больше рыбных блюд, салатов, в обеспечении должного температурного режима подаваемых блюд. Последнее предложение характерно для всех школ, что свидетельствует о наличии проблемы подачи холодных блюд, причем новой системе питания также пока не удалось решить эту задачу;

– опрошенные юноши высказали пожелание увеличить объем порций, установить «школьные ларьки» поблизости, что свидетельствует о недостаточности ассортимента предлагаемых блюд и слабой информированности респондентов о рациональном питании;

– каждое третье предложение по оптимизации системы питания включало организацию «шведского стола»;

– преподавательский состав в большинстве своем (69%) удовлетворен качеством питания в школе, считает его полезным (64%), но не разнообразным (16%). Учителя считают необходимым организацию «шведского стола», снижение стоимости школьного питания.

Новая система школьного питания «ланч бокс» эффективна с экономической точки зрения, но ещё не решила свою главную социальную задачу – улучшение качества питания школьников. Степень удовлетворенности качеством питания при традиционной системе организации питания оказалась наивысшей – средний процент по трем основным критериям составил 22%. Следовательно, реформа не привела к повышению качества питания в школах и ПТУ.

В целом при организации контроля совета учредителей, родительской общественности, самих преподавательских и ученических коллективов за качеством приготовления пищи традиционные школьные столовые могут составить конкуренцию централизованной системе подготовки школьного питания по системе «ланч бокс».

Аналогичные проекты по повышению качества школьного питания реализуются в 12 субъектах РФ. Например, в Ростовской области 19 млн р. выделенных из местного бюджета, направили на повышение квалификации шеф-поваров школьных столовых. Результатом явилось применение превентивных мер по воспитанию культуры рационального питания среди школьников: производство выпечки из ржаной муки, формирование уголка здорового питания, где на примере бутербродных изделий продемонстрированы негативные свойства столь любимых детьми газированных напитков, чипсов и т. п. Повар, который стоит на раздаче блюд, рассказывает о порядке приема пищи и значении правильного рациона для жизнедеятельности человека. Существенным достижением является улучшение выполнения санитарно-гигиенических требований за счет переоборудования и повышения квалификации. Однако одной из ключевых проблем, отмеченных в Ростовской области, впрочем, как и по всей России, продолжает оставаться низкая зарплата персонала и отсутствие возможности использовать продукты высокого качества для производства, так как на стоимость обеда государство в среднем выделяет от 16 до 20 р.

Значительных успехов в области питания школьников достигли Финляндия и Швеция. В этих странах все учащиеся школ имеют право на бесплатное сбалансированное питание. Департамент образования имеет отдел организации питания, который несет всю ответственность за организацию питания, разработку рациона, взаимодействие с поставщиками продуктов. Штат данного отдела – 1–3 человека в зависимости от количества охватываемых школ. Во всех школах – свободный выбор блюд с учетом национальных традиций питания. За обедом дети берут любые из предложенных блюд, но при этом постоянно ведется работа по формированию их вкуса. В процессе выбора блюд их знакомят с правильным сочетанием продуктов, учат есть не спеша, показывают образцы правильного формирования обеда по компонентам и объему. Только в Хельсинки более 165 учебных заведений, и ежегодно из городского бюджета на питание учащихся выделяют около 20 млн евро. Расходы на бесплатное питание составляют на одного ученика младшей школы 1,65 евро, старшей – 1,9 евро, на ученика колледжа – 3,45 евро. Стоимость обеда для преподавателей – 3,9 евро. В школах обязательно наличие вегетарианского и диетического меню. Постоянно ведется статистика потребления продуктов рациона по возрастам и отдельно по юношам и девушкам. При организации питания такого уровня учащиеся получают в школе опыт правильного питания и культуры разумного потребления пищи, поэтому посещаемость столовых в этих странах наиболее высокая в мире, составляет 100% [5].

Нами предлагаются следующие меры по повышению качества питания:

– необходимо перестроить систему ценностей и расстановки приоритетов в организации школьного питания. На данный момент питание детей организовано по принципу «питание с наименьшими затратами». Необходимо же организовать питание по принципу «качественное и доступное питание». Тем самым фактически признать питание детей, обучающихся в учреждениях, сферой национальных интересов, повысить себестоимость блюд за счет использования более качественных технологий приготовления и увеличить выход блюд;

– увеличить обеденное время – вместо 20 положенных минут необходимо как минимум 30 минут;

– сделать блюда более привлекательными внешне. Оформление блюд зафиксировать в должностных инструкциях, чтобы дисциплинировать персонал;

– внедрить информационную программу по воспитанию культуры сбалансированного питания среди молодежи;

– взять на вооружение опыт организации бесплатного питания детей всех социальных групп населения, практикуемый в Финляндии и Швеции. Одно из универсальных решений в данной ситуации автор видит в возможности предоставить профессионалам частного бизнеса занять нишу питания в учреждениях образования. Чтобы цены оставались доступными, государство должно создать благоприятные условия ведения бизнеса. Среди них:

- сохранение льготных тарифов на оплату коммунальных и эксплуатационных услуг;
- снижение или освобождение от ставки по ЕНВД на площадях подобного рода.

В свою очередь, необходимо допускать до участия в такой сфере только добросовестных, зарекомендовавших себя на рынке операторов и ужесточить наказания за нарушения в области качества оказания услуг общественного питания вплоть до пожизненного лишения права заниматься подобным видом деятельности. Ещё одной превентивной мерой может служить введение дополнительных требований по оказанию сервиса, способствующего рациональному питанию (обязательное приложение напитка в случае любой покупки и т. п.). Социально-экономическим эффектом от реализации данных мер будет являться снижение затрат государства на содержание нерентабельных столовых в образовательных учреждениях, оптимизация организационной структуры менеджмента с приходом частного бизнеса и достижение высокого уровня спроса на производимую продукцию со стороны потребителей и развитие культуры рационального питания в обществе.

Примечания

1. Ежегодный отчет Центра социальных исследований в Министерство образования и науки РФ // Российская газета. 2007. № 48. С. 24.

2. Чеснокова Е. Будущее школьников в «Ланч боксе» // Республика Татарстан. 2008. Вып. 3–4. С. 5–6.

3. Там же.

4. Галямова А. В. Школьное питание будет полезным и вкусным // TATARINFORM.RU: ежедн. интернет изд. 2008. URL: <http://www.tatarinform.ru/articles.html?pid=1963789603> (дата обращения 27.04.2009).

5. Гекман Е. В., Пивоваров И. В. Социальное питание – ключевые проблемы: питание в школах // Новости образования. 2009. № 3. С. 7.

УДК 316

Т. Н. Иванова

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ГУМАНИТАРИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТОЛЬЯТТИНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА)

В статье автор рассматривает процесс профессионального становления студента-гуманитария в Тольяттинском государственном университете и проблемы развития профессиональных устремлений молодежи. Раскрывается проблема выбора гуманитарных профессий среди молодежи и процесс профессионального обучения.

The article deals with the process of professional formation of student-humanist at Togliatti state university and problems of development of professional aspirations of youth. It is disclosed the problem of choice of professions pertaining to the humanities among the young people and process of professional education.

Ключевые слова: труд, профессии, генезис, руководство, молодые люди.

Keywords: labor, vocation, genesis, guidance, young people.

К объективным условиям выбора профессии относятся процессы, протекающие в мире: общественное устройство, этнокультурные стереотипы современного этапа социального процесса, система социальных норм и ценностей, изменения в видах и формах трудовой деятельности, перечень профессий и их престиж в общественном мнении, демографические процессы, региональные особенности территории, национальный состав общества, поселенческая структура.

В октябре 2008 г. кафедрой социологии Тольяттинского государственного университета было проведено социологическое исследование по проблемам развития гуманитарного образования.

С учетом условий современного российского общества огромное значение имеет выбор направления и специализации профессиональной деятельности каждого человека. Как следствие, очень важен выбор учебного заведения, что усиливает конкуренцию на рынке образовательных услуг.

В процессе исследования выявлялись факторы, влияющие на принятие решения о получении гуманитарного образования.

Объектом исследования были студенты (обоих полов) Гуманитарного института Тольяттинского государственного университета, обучающиеся на следующих специальностях: социология,

история, теория и практика преподавания иностранных языков и культур, журналистика, психология, перевод и переводоведение, филология. Размер генеральной совокупности составлял 1006 человек, число опрошенных в количестве 674 человека.

Сбор эмпирической информации проводился путём группового (аудиторного) анкетирования студентов Гуманитарного института ТГУ по месту учебы в целевой аудитории. Анализ и обработка данных были проведены с использованием программного обеспечения «Детерминационный анализ. 5 версия. Простые распределения».

Рассматривая отношение респондентов к Гуманитарному институту как «осознанность» учебного выбора можно отметить следующие вопросы анкеты.

На вопрос «Рассматривали ли Вы возможность поступления в прочие учебные заведения?» были получены следующие ответы: подобные возможности рассматривала почти половина респондентов (55,4%), ещё большая часть (43,8%) подобных возможностей не рассматривала. Это говорит о позитивной динамике развития гуманитарного образования в городе, для большей части респондентов (более половины выборочной совокупности) выбор был более чем очевиден.

Согласно субъективным оценкам респондентов, выбор учебного заведения респондентами был произведён сознательно, более $\frac{3}{4}$ от общего числа респондентов (76,8%) ответили на поставленный вопрос категоричным утверждением. Респондентов, ответивших менее категоричным утверждением, было в 4,5 раза меньше (17%), затруднившихся с ответом – 6,3%. Исходя из этого можно говорить о высокой степени сознательности поступающих в ТГУ, что также может свидетельствовать о довольно высоком уровне удовлетворения институтом (и, как следствие, лояльности).

Следующим блоком вопросов в анкете был блок мотивации поступления. Из него можно сделать следующие выводы.

Главной причиной выбора гуманитарного института ТГУ как места обучения являлось стремление получить интересующую специальность; так на данный вопрос ответили 71,4% респондентов. Вариант ответа «чтобы в будущем иметь высокооплачиваемую должность» выбрали более чем 2 раза меньше число респондентов (32,1%). Прочие варианты ответа – «получить высшее образование вообще, а там видно будет», «чтобы учиться именно в ТГУ», «чтобы пожить студенческой жизнью» – заметно менее популярны (25%, 18,8% и 14,3% соответственно). Это говорит о том, что поступающие в Гуманитарный институт в большей степени заинтересованы в пред-

мете обучения, в статусе получаемой профессии и в значительно меньшей степени заинтересованы материальными выгодами в профессиональной деятельности. Прочие варианты ответа представляют менее сознательные модели поведения.

На вопрос о факторах, повлиявших на выбор ТГУ в качестве места обучения, наиболее популярные варианты ответов были связаны непосредственно с выбранной (гуманитарной) специальностью. Так, наиболее популярные ответы: «целенаправленно поступал в Гуманитарный институт на интересующую специальность» и «мне всегда были ближе гуманитарные специальности» – дали более 50% респондентов (64,3% и 58% соответственно). Прочие варианты ответа были значительно менее популярны. Особо можно отметить значительное количество респондентов (20,5%), для которых имеет большое значение развитая внеучебная деятельность.

Большинство респондентов твёрдо уверены в высоком качестве получаемого образования (65,2%), в 2 раза меньше число респондентов испытывают не столь категорично, отвечали на данный вопрос (31,3%). Число респондентов, затруднившихся с ответом, было в 10 раз меньше (3,6%).

Наиболее значимым источником информации о Гуманитарном институте ТГУ являются личные контакты со знакомыми и родственниками, так называемое «сарафанное радио». Как правило, в Гуманитарный институт поступают сознательно, получив необходимую информацию из «первых рук», отсюда и важность такого мероприятия, как день открытых дверей.

Наиболее популярным ответом на вопрос о том, «Что Вам больше всего понравилось на дне открытых дверей», был «подробная информация о специальностях в буклетах и на стендах» (25,9%). В полтора раза менее популярными вариантами ответов оказались «театрализованное представление в исполнении студентов» (17,9%) и «вежливость и обходительность в общении работников и студентов вуза» (17%). Треть респондентов (33,9%) затруднились с ответом. Можно сказать, что день открытых дверей воспринимается в большей части как информационное мероприятие, прочие аспекты менее весомы (хотя также имеют большое значение).

Выставки, подобные «ТГУ 55 на 5», большинством первокурсников предполагается сделать регулярными: «каждый год» – 39,3%; «раз в 5 лет» – 25,9% респондентов. Варианты «раз в 10 лет» и «вообще не нужно проводить подобные выставки» были гораздо менее популярными (0,9% и 2,7% соответственно). 31,3% респондентов с ответом на вопрос затруднились.

Оценки популярности Гуманитарного института среди студентов-первокурсников по институтам

ТГУ в большинстве своём положительные. «Условно негативных» оценок (1, 2, 3) – 7,1%, «нейтральных» – 11,6%, «положительных» – 77,7%. Затруднились с ответом 3,6% респондентов

Из ответов на данные вопросы можно видеть, что значительная часть студентов-первокурсников стояла перед выбором из нескольких специальностей Гуманитарного института (42,9%), 53,6% респондентов перед подобным выбором не стояли. Можно проследить тенденцию: значительная часть абитуриентов, определившись с направлением и (даже) местом обучения (Гуманитарный институт), испытывают некоторые сомнения в выборе конкретной специальности. Можно предположить, что у большинства студентов присутствует желание изучать специальности смежных гуманитарных направлений, в рамках факультативов (или, возможно, в рамках второго высшего образования).

Наибольший интерес для студентов представляют следующие специальности: журналистика (19,6%) и, со значительным отрывом, психология (12,5%), перевод и переводоведение (9,8%). Прочие варианты ответа значительно менее популярны

При изменении формулировки вопроса – «Если бы сегодня учебная часть предложила Вам перевестись или получить второе высшее образование» результаты значительно меняются: популярность «журналистики» остаётся на прежнем уровне (19,6%), а популярность ответов «психология» и «перевод и переводоведение» резко увеличивается почти в полтора раза. Также значительно увеличивается популярность ответов «социология» и «теория и методология преподавания иностранных языков и культур» – почти в 2 раза. Это объяснимо тем, что на предыдущий вопрос не отвечали 38,4% респондентов в возможном поступлении на другую специальность Гуманитарного института, а в данном вопросе затруднилось с ответом всего 8,9% респондентов.

Можно отметить, что единственной специальностью, на которой не произошло изменений, стала «журналистика». Это говорит о том, что именно на эту специальность хотят перейти, более осознано задумываются об этом; эта специальность нераспространена в невынужденных, случайных ответах.

Подавляющее большинство респондентов считают специальности Гуманитарного института интересными, актуальными для города (67,9%). Сомневаются в этом 16,1% респондентов, 16,1% респондентов затруднились с ответом.

Чаще прочих наименее актуальной дисциплиной называлась история (15,2%), значительно реже – социология (5,4%), филология (3,6%) и прочие дисциплины (2,7% и реже). 69,6% респондентов затруднились с ответом.

Наиболее перспективной специальностью ТГУ была названа «журналистика» (42,9%), значительно реже встречался ответ «теория и методика преподавания иностранных языков и культур» (25,9%) в связи с огромным количеством желающих изучать иностранные языки. Прочие специальности назывались с примерно одинаковой частотой, 15,2–17,9%.

Значимой для города считают свою профессию более $\frac{3}{4}$ респондентов (75,9%), незначимой – 3,6%, более чем в 20 раз меньшее число респондентов, что можно признать характерным результатом, ведь выбор собственной профессии зачастую продиктован её значимостью. Более 20% респондентов затруднились с ответом на этот вопрос.

Сложной для освоения считают свою профессию более половины (55%) респондентов, примерно равное количество (немногим более 20%) считают свою профессию (обучение) несложной или затруднились с ответом.

Ответы на вопрос «считаете ли Вы, что по окончании университета сможете работать по специальности» были получены в целом оптимистичные. Почти 70% респондентов ответили на этот вопрос утвердительно. Отрицательных ответов значительно меньше (4,5%), затруднились с ответом немногие, более 25% респондентов.

Среди ответов на вопрос о важности и перспективности работы в сфере получаемой специальности наиболее распространённым (как и следовало ожидать) оказался вариант ответа «очень важная и перспективная» – 46,4% респондентов. Не важной и неперспективной считают свою профессию 4,5% в 10 раз меньшее число студентов респондентов. Затруднилось с ответом 23% респондентов.

Большинство студентов (почти 80%) твёрдо уверены в выборе своей профессии, и даже при наличии шанса «начать всё с начала» ничего бы не стали менять. 7,1% затруднились с ответом, и 6,3% хотели бы что-то изменить.

В ходе исследования выяснилось, что основными причинами поступления на обучение в Гуманитарный институт ТГУ являлось стремление получить интересующую специальность; вторым по популярности был вариант ответа «чтобы в будущем иметь высокооплачиваемую должность». Прочие варианты ответа «получить высшее образование вообще, а там видно будет», «чтобы учиться именно в Гуманитарном институте», «чтобы пожить студенческой жизнью» заметно менее популярны. Это говорит о том, что поступающие в Гуманитарный институт в большей степени заинтересованы в предмете обучения, в статусе получаемой профессии и в значительно меньшей степени заинтересованы материальными выгодами в профессиональной деятельности. Про-

чие варианты ответа представляют менее сознательные модели поведения.

Отвечая на вопрос о факторах, повлиявших на выбор гуманитарного образования в качестве места обучения, наиболее популярными вариантами ответов были связанные непосредственно с выбранной (гуманитарной) специальностью. Так, наиболее популярные ответы: «целенаправленно поступал в Гуманитарный институт ТГУ на интересующую специальность» и «мне всегда были ближе гуманитарные специальности». Прочие варианты ответа были значительно менее популярны. Особо можно отметить значительное количество респондентов, отметивших большое значение развитой внеучебной деятельности.

Основными источниками информации о Гуманитарном институте ТГУ являются «знакомые и родственники» и «день открытых дверей ТГУ». Меньшее число респондентов в качестве источника информации указали сайт ТГУ и печатные средства массовой информации, «газеты и журналы». Респонденты отметили агитаторов Гуманитарного института, варианты ответа «увидел(а) по телевизору», «был(а) на выставке ТГУ “55 на 5”», «был(а) на других выставках (презентациях), имеющих отношение к ТГУ» отметили менее 1% респондентов.

Оценка деятельности Гуманитарного института среди студентов-первокурсников по институтам ТГУ в большинстве своём положительная. «Условно негативных» оценок (1, 2, 3) – 7,1%, «нейтральных» – 11,6%, «положительных» – 77,7%. Затруднились с ответом 3,6% респондентов. Для более подробных результатов исследования есть необходимость проведения качественного исследования, а именно проведения нескольких фокус-групп (глубинное интервью) с участием не только студентов-первокурсников Гуманитарного института ТГУ, а также будущих абитуриентов.

Из результатов исследования мы видим, что сегодня необходимо использовать инновационные социально-экономические подходы в профессиональном самоопределении молодежи. Мерой инновационного потенциала, жизнеспособности и жизнестойкости общества становится его способность обеспечивать образовательное пространство для созидательной, творческой деятельности людей, адекватной оценки ее продукта, принятия результатов этой деятельности.

УДК 316:334.2

Т. Н. Иванова

ПРОЕКТИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СТАНОВЛЕНИЯ МОЛОДЕЖИ В САМАРСКОМ РЕГИОНЕ

В статье автор рассматривает системный подход в процессе профессиональной ориентации как составную часть системы непрерывного профессионального самоопределения личности.

Автор предлагает модель социальной системы совместной деятельности Центра социальных технологий Тольяттинского государственного университета и учреждений г.о. Тольятти, предприятий региона по профессиональной ориентации учащихся.

In the article the author explores a systematic approach in the process of vocational guidance as a component part of a system of continuous professional self-determination of an individual.

The author offers a model of a social system of collaboration between a social psychological centre and institutions in Togliatti, enterprises of the region on the trade orientation of pupils.

Ключевые слова: труд, профессии, генезис, руководство, молодые люди.

Keywords: labor, vocation, genesis, guidance, young people.

Опыт и специально проведённые исследования показывают, что к организации взаимосвязей Центра социальных технологий Тольяттинского государственного университета (далее – ТГУ) и учреждений региона в профессиональной ориентации молодежи следует подходить системно, заранее проектируя основные направления реализации их взаимодействия, закладывая дидактические условия координации их деятельности в учебные планы, программы и методические пособия.

Социальную систему мы определяем как множество взаимосвязанных структурных и функциональных компонентов, подчиненных целям воспитания, образования подрастающего поколения и взрослых людей.

Система социальных действий работников Центра социальных технологий ТГУ и окружающих его учреждений региона в практической подготовке студентов к профессии – это множество взаимосвязанных структурных и функциональных компонентов, образующих устойчивое единство и целостность, обладающих интегративными свойствами и направленными на связь настоящего, прошлого и будущего в профессиональном становлении личности.

При отборе учреждений социума для проведения практико-ориентированной работы со студентами оказалось целесообразно руководствоваться следующими требованиями:

– представительство широкого круга разнообразных профессий в выбранных учреждениях социума;

– оснащение рабочих мест учреждений социума передовой техникой и технологией;

– высокая культура организации труда;

– соответствие объектов и предметов труда возрасту студентов;

– возможность включения студентов в активную трудовую деятельность;

– соблюдение правил техники безопасности на рабочих местах.

В соответствии с перечисленными требованиями в числе учреждений социума, которые, оказалось, наиболее целесообразно включить в состав профессиональной среды, были следующие: дошкольные образовательные учреждения, школа, учреждения дополнительного образования, учреждения спорта, культуры, учебные заведения начального, среднего и высшего профессионального образования, учреждения торговли, сферы быта и услуг, связи и т. д.

При творческом подходе перечень учреждений, входящих в эту модель, можно значительно увеличить.

Для проведения совместной практико-ориентированной деятельности Центра социальных технологий ТГУ и учреждений социума необходимо прежде всего провести анализ возможностей того или иного учреждения по ознакомлению студентов с практической стороной профессии. При этом следует наметить объекты, с которыми надо ознакомить студентов, определить формы работы со студентами в зависимости от их возраста, уточнить цели намечаемых мероприятий и ожидаемый от их проведения результат.

В процессе проведения работы по профессиональному становлению студентов следует использовать передовые предприятия, оснащенные новой техникой и технологией, автоматическими системами управления, средствами механизации ручного труда. Одной из действенных форм профессионального становления является включение студентов в объекты учреждений социума. Такими объектами для ознакомления студентов с автоматически действующими устройствами могут быть следующие: автоматические линии на автозаводе, дистанционное управление на ТЭЦ, телеуправление электростанциями, нефтепромыслами, система автоблокировки на железных дорогах и др.

Совместные планы непрерывной профессиональной работы Центра социальных технологий ТГУ и социума со студентами разрабатывались на основе

- диагностики социально-бытовой среды;
- проектирования профессионально значимых личностных качеств будущего специалиста и разнообразных видов деятельности;

• договоров Центра социальных технологий ТГУ с учреждениями социума и с базовым предприятием об основных направлениях и формах взаимовыгодного сотрудничества;

• методических указаний и рекомендаций в помощь студентам, работникам учреждений социума по осуществлению многосторонних связей в процессе подготовки студентов к профессии.

План Центра социальных технологий ТГУ был существенно дополнен целым рядом специализированных дисциплин, участием студентов в производительном труде и общественно полезной деятельности, проведением социологических контрольных срезов по изучению профессиональной прогностической картины будущих студентов.

В январе 2009 г. Центром социальных технологий был проведен опрос в рамках открытия молодежного марафона г.о. Тольятти, посвященного Году молодежи. Было опрошено 523 человека. Из них 321 (59,7%) – девушки, 202 (38,6%) – юноши. По месту обучения в настоящее время: 92% – общеобразовательные школы, 8% – лицеи и гимназии. Абитуриентам был задан вопрос: «Считаете ли Вы себя человеком с активной жизненной позицией?» Распределение ответов респондентов на этот вопрос выглядит следующим образом: 72,5% считают себя активными людьми, порядка 17,5% считают себя пассивными и затруднились ответить 10% респондентов. В дальнейшем высшее образование планируют получить порядка 69%, на среднее специальное рассчитывают порядка 17% респондентов, около 2% приняли решение не продолжать обучение в средних специальных и высших учебных заведениях. Не определились порядка 12%. Из результатов видно, что респонденты с «активной жизненной позицией» гораздо чаще планируют получить высшее образование. При рассмотрении этого вопроса учитывались ответы респондентов, которые в будущем планируют получить высшее образование. Абитуриентов уже сейчас заботит качество предоставляемых образовательных услуг, престиж учебного заведения, профессорско-преподавательский состав. Поэтому львиная доля абитуриентов, которая составляет 36,5% респондентов, рассчитывают получить образование в региональных вузах (Самарская государственная академия управления, Самарский государственный экономический университет, Самарский Гуманитарный университет и т. д.). Тольяттинский государственный университет рассматривают порядка 29%, далее в порядке убывания – Поволжский государственный университет сервиса – 14,5%, федеральные вузы – 13%, Волжский университет им. Татищева – 5%, ТАУ – 2%. Явными «лидерами» являются следующие специ-

альности: Управление персоналом (18%), Экономика и управление на предприятиях (14%), примерно равные доли получили Финансы и кредит (11,2%) и Дизайн (11,3%). Если рассматривать данный вопрос в зависимости от пола респондента, то для девушек наиболее привлекательными оказались Дизайн (9%), Управление персоналом (8,3%), Экономика и управление на предприятиях (7,9%), Финансы и кредит (7,1%). Наименее популярными оказались такие специальности, как Химия и Промышленное и гражданское строительство (по 0,3%). В ходе опроса девушки не упоминали такие специальности, как Прикладная информатика, Прикладная математика и информатика, Городское строительство и хозяйство, Промышленная электроника, Электромеханика, Автомобиле- и тракторостроение. Юноши отдавали предпочтение следующим специальностям: Управление персоналом (9,7%), Экономика и управление на предприятиях (6,1%), Финансы и кредит (4,1%). Наименее популярными оказались Перевод и переводоведение и Химия (0,3% и 0,4% соответственно).

Следующий блок вопросов посвящен выявлению источников информации о ЕГЭ, учебном заведении, интересующих специальностях. Основным лидером среди источников информации по единому государственному экзамену стала школа, порядка 60,5% абитуриентов утверждают об этом. Информацию о приеме в учебное заведение 36,5% абитуриентов получают с подготовительных курсов, а также используют Интернет 30% респондентов. Сведения о вузе и специальностях 44,5% абитуриентов получают от родственников, от школы – 26,5%. Абитуриентам, посетившим открытие молодежного марафона, задавался следующий вопрос: «Какой информации Вам не хватает?» Были получены следующие от-

веты: об условиях поступления – 28%, о вузе – 21,5%, о специальности – 16%, об оплате обучения – 13%, о подготовительных курсах – 7%, затрудняюсь ответить – 5%, есть необходимая информация – 4%, свой вариант ответа – 5,5% (абитуриентов, помимо всего вышеперечисленного, интересовало: количество бюджетных мест, сроки обучения, возможность трудоустройства, характер будущей работы, информация по заочной форме обучения, отсрочка от армии, месторасположение). Помимо всего вышеизложенного, абитуриентам предлагалось ответить на вопрос «Кем Вы себя видите в будущем через 10 лет?» В большинстве своем абитуриенты видят себя в будущем успешными людьми, которые двигаются по вертикальной линии карьеры, лишь небольшая часть абитуриентов рассматривает себя с точки зрения горизонтальной карьеры. Наиболее популярный ответ на этот вопрос – директор, так ответили порядка 32,6% абитуриентов, вторым по популярности был ответ инженер – за него отдали свой голос 19,2%.

Из вышеизложенного эмпирического материала следует, что важной составной частью процесса профессионального становления молодежи является формирование их профессионально важных личностных качеств. Здесь приходится исходить из личностных особенностей молодежи. Обществу нужна развитая личность, способная к развитию и саморазвитию, что возможно лишь через изменения отношений человека к себе, к другому человеку, к окружающему его миру. Но невозможно адекватно представить картину мира, познавая мир не через себя, не через человека, а помимо его сущности, видно, что молодежи должна даваться специальная система «человеческих» знаний, которая помогла бы ему найти свое место в усвоении общечеловеческих ценностей.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 378:78.072.2

Н. А. Нечаева

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ МУЗЫКОВЕДЧЕСКОЙ ПОДГОТОВКИ БУДУЩИХ ПЕДАГОГОВ

Статья Н. Л. Нечаевой посвящена проблеме историко-музыковедческой подготовки учащихся музыкального училища в рамках учебной дисциплины «Музыкальная литература». Пути реализации учебных задач, связанных с подготовкой будущих специалистов-педагогов на современном этапе, автор видит в обновлении общекультурной (просветительской) и культурологической (теоретико-методологической и технической) базы, внедрении авторских программ и учебных пособий, расширении объема презентации (анализа) музыки XX в. как специфического культурного комплекса.

Mrs Nechaeva's article is dedicated to the problem of historical music expert training of students at music technical school at lessons «Music literature». The author considers that ways and means of realization of educational aims and purposes bound up with the training of future music educational specialists at present can be realized thanks to the renovation of cultural (theoretical. Methodological. Technological) basis thanks to introduction of author's programs and training aids, the expansion of volume of the analysis of the music in the XX century as the cultural complex.

Ключевые слова: музыковедческая подготовка, музыка XX в., культурный комплекс.

Keywords: musicological training, music in the XX century, cultural complex.

Подготовка специалистов-педагогов в музыкальном училище по традиции включает в себя исполнительские и историко-теоретические дисциплины. Историко-музыковедческая проблематика имеет равнозначное – общекультурное (просветительское) и культурологическое – значение, связывая воедино оба названных цикла, так как в классе специальной подготовки рассматриваются вопросы, имеющие непосредственное отношение к учебным аспектам анализа форм, музыкальной литературе, гармонии. В музыковедческой же и методической литературе рассматриваются более узкие, специальные вопросы подготовки специалистов в области исполнительской практики, музыкально-теоретических дисциплин.

Детальное изучение историко-музыковедческой проблематики в ходе подготовки специалистов-пе-

дагогов в среднем звене музыкального профиля в наибольшей мере связано с учебной дисциплиной «Музыкальная литература», которая позволяет ввести студентов в систему представлений о музыке как специфическом культурном комплексе. Курс музыкальной литературы недаром оценивается специалистами как одно из сильнейших средств общекультурной подготовки, эстетического воспитания будущих музыкантов (Л. Рыцлин, В. Григорович), поскольку способствует формированию единства слухового, эмоционального восприятия и логического мышления.

Автором настоящей статьи впервые проведено изучение комплекса проблем, связанных с процессом подготовки специалиста-исполнителя и специалиста-музыковеда по одной из ведущих профильных дисциплин. Исследование проводилось в течение 4 лет на базе Ярославского музыкального училища им. Собинова и Ярославского училища культуры и включало в себя следующие методы: теоретический анализ музыковедческой литературы, публикаций, научно-исследовательских трудов, систематизацию педагогического опыта, тестирование учащихся (первый и четвертый курс), беседу, синтез эмпирического материала и методы математической обработки результатов. Результаты исследования качества исходной подготовки молодых людей убедили в необходимости внесения изменений в содержание их подготовки как будущих творцов культурных ценностей и их пропагандистов.

В своем исследовании мы выявили ряд очевидных и скрытых изменений, происходящих в сфере среднего музыкального профессионального образования в России и связанных как со снижением общекультурного уровня молодежи, так и с необходимостью гармонического сочетания действий в решении просветительских (общекультурных) и конкретных образовательных (в том числе культурологически детерминированных) задач. Выявленная нами проблематика связана:

– с переоценкой наследия многих представителей зарубежной музыкальной культуры в современных музыковедческих трудах и, как следствие,

– с назревшей необходимостью внедрения в календарно-тематические планы корпуса музыки XX в., с присущими ей новыми темами и образами, идеями, эмоциями, которые порождают новые формы;

- с необходимостью коррекции содержания дисциплин музыковедческого цикла, связанных с музыкально-историческими явлениями;

- с отсутствием претерпевших содержательное обновление современных примерных программ для разных специальностей и, как следствие, с внедрением в образовательный процесс рабочих программ, всего лишь модифицированных педагогами на основе старых примерных.

Специалисты стали замечать, что в современных образовательных учреждениях культуры значительно возросло количество студентов со средними слуховыми данными, сниженной способностью к запоминанию большого объема информации. Средний по своим качественным показателям уровень владения учащимися инструментом (имеется в виду иллюстративный компонент) выступает фактором, тормозящим запоминание и понимание музыкального материала.

При работе с историко-музыковедческой информацией и освоении музыкального материала у обоих субъектов образовательного процесса, студентов и преподавателей, возникают определенные трудности. У учащихся они связаны:

- с адекватностью перевода собственных эмоций в вербальные понятия;

- усвоением методологии ответа, профессиональной терминологии;

- грамотным построением речи;

- трудностями усвоения множества сведений, понятий, относящихся к музыкальной форме, выразительным средствам;

- недостаточной сформированностью навыков освоения нотного текста.

Трудности, с которыми сталкивается педагог музыкального училища, заключаются:

- в разной степени музыкальной одаренности учащихся;

- разной емкости их музыкальной памяти;

- разной широте музыкально-эстетического кругозора учащихся;

- недостаточно полном осознании учащимися понятий, определяющих тип выразительности музыкального образа;

- разрозненности знаний и представления о синтаксисе, музыкальных формах и жанрах и часто поверхностном характере этих знаний;

- несформированности навыков охвата формы развернутого произведения ввиду фрагментарного (большей частью) изучения музыкальных произведений в ДМШ.

Существующие обстоятельства обусловили необходимость изучения данной проблемы с учетом следующих *противоречий*, характерных не только для работы учреждений культуры, но и для современной системы образования в целом:

- между устаревшими планами, учебными пособиями и современными потребностями практико-педагогического процесса;

- стабильностью организации учебного процесса и необходимостью внедрения инновационных (мобильных) компонентов;

- стандартизацией квалификационных требований и индивидуально-личностным подходом к обучающимся.

По ходу исследования, построенного на обобщении поиска решений названных проблем и противоречий, а также инспирированного текущей практикой работы с начинающими музыкантами, нами определена историко-музыковедческая проблематика как необходимая составляющая культурологической подготовки специалистов-педагогов среднего профессионального звена музыкального профиля в рамках предмета «Музыкальная литература». В результате нами не только исследованы рабочие программы по предмету, обеспечивающие необходимый комплекс знаний, умений и навыков (В. Анорова, Л. Гнатовская, И. Потехина), но выработан комплекс системно интерпретируемого в контексте актуальных художественных тенденций музыкального материала, репрезентирующего опыт XX в., причем (в том числе) и в индивидуальном понимании автора настоящего исследования. На основе систематизации опыта, выявленного нами в имеющихся рабочих программах и других материалах музыковедческого образовательного цикла, мы предложили новый вариант, сочетающий общие (культурологические) и специальные (музыковедческие) компоненты, входящие в алгоритм примерных программ учебных заведений одинакового профиля среднего звена.

В результате нами сформирован культурологический, в том числе культуросообразный теоретико-методологический компонент, положенный в основание подхода к решению задач историко-музыковедческой подготовки студентов. Структурными элементами этого компонента нами определены следующие позиции:

- музыкальная деятельность будущего профессионала носит творческий характер, опирается на «концентрированное» восприятие, на способность «послеслышания»;

- особую актуальность имеет изучение нотного текста, высокий уровень фортепианной иллюстрации, наличие качественных воспроизводящих записей;

- расширение объема презентации (анализа) современной музыки является необходимым условием формирования широкого музыкального кругозора учащихся;

- в центр процесса обучения музыкальной литературы полагается целостный анализ музыкального произведения как феномена музыкальной культуры.

Как известно, музыковедческий анализ является средством развития профессионального мышления учащихся, формируя сочетание эмоционального и рационального начал в постижении произведения. Он предусматривает индивидуально мотивированное постижение художественного замысла, особенностей его воплощения через усвоение аналитических приемов. Ключевые моменты обучения связаны с рассмотрением тематизма, процессуальной стороны формы. Конечным этапом анализа является итог-обобщение.

Опыт приобщения будущих музыкантов к соответствующему культурному комплексу, в частности к системе художественных явлений, показывает, что проблема целостного анализа наиболее актуальна на начальном этапе обучения, когда учащиеся имеют разный общекультурный фон, разный уровень музыкальной культуры и сформированности музыкальных представлений, разный уровень навыков в систематизации разрозненных сведений. Навыки целостного анализа совершенствуются на протяжении всего процесса обучения. Наибольшая степень углубленности в музыкальном анализе характерна для подготовки музыковедов, выполняющих в системе музыкального искусства сложные и разнообразные функции. Проблематика целостного анализа нашла свое отражение в работах В. Цуккермана, И. Гивенталь, Ю. Рагса, Г. Савоскиной, что учитывается нами в решении исследовательских и образовательно-воспитательных задач.

В целях обновления историко-музыковедской подготовки будущих педагогов для внедрения в учебный процесс в рамках учебной дисциплины «Современные художественные направления музыки XX века» (историко-теоретическое отделение) разработана программа по современной музыке.

Программа ориентирована на достижение максимально-развивающего эффекта в обучении, обогащение профессионального сознания учащихся, их музыкально-интеллектуального опыта благодаря увеличению объема используемого в учебно-образовательной практике материала, быстрому притоку информации, обращению к возможно большему кругу произведений и художественно-стилевых явлений. Программа может способствовать трансформации ассимилированного учащимися музыкального и историко-музыковедческого материала в качество художественно-интеллектуальной деятельности.

В едином курсе объединен материал зарубежной и отечественной музыки, дающий полную картину века. Программа основана на систематизации имеющегося материала, его интерпретации в соответствии с новыми достижениями музыкально-исторической науки. Содержание программы и планирование материала основа-

но на поочередном изучении блоков зарубежной и отечественной музыки («Художественные направления музыки XX века. Пути развития зарубежной музыки», «Музыкальная культура Австрии», «Арнольд Шенберг», «Композиторы республик бывшего СССР»). Все разделы программы обеспечены музыкально-иллюстративным материалом.

В разработанной нами программе сохранены основные принципы анализа, свойственного урокам музыкальной литературы: произведение рассматривается целостно, для показа отбирается самое необходимое. Основные сведения об идейно-эстетической сущности, истории создания произведения, форме, драматургических принципах, средствах выразительности предлагаются в сжатой форме. Подробный анализ тематизма каждой части (сцен) не производится ввиду ограниченности во времени и отсутствия значительной части нотного текста. Часть материала выносится для самостоятельного прослушивания учащимися.

Оригинальность предпринятого автором настоящей статьи опыта связана и с тем, что адаптация к нуждам современного процесса определила наличие двух взаимодополняющих частей, адресованных учащимся и педагогам. Программа-конспект для учащихся дает возможность исключить затраты труда на фиксацию предлагаемых сведений. Доступное изложение информации позволяет освоить материал учащимся любой специальности. Вторая часть программы-пособия, предназначенная для педагогов, отличается углубленным уровнем подачи материала, более сложной терминологией, наличием теоретического иллюстративного материала. Возможно использование материала данного раздела, в зависимости от индивидуальных способностей и склонностей, наиболее способными учащимися.

Наша программа учебной дисциплины «Современные художественные направления музыки XX века» может способствовать разрешению вышеперечисленных противоречий благодаря ряду интеллектуальных и эстетических акций, а именно:

- обеспечению современным учебно-методическим материалом всех участников образовательного процесса по одной из наименее разработанных, но востребованных в практической деятельности выпускников училища областей музыкознания (музыка XX в.);
- увеличению конкурентности выпускников музыкального училища при поступлении в музыкальные вузы и большей востребованности на рынке труда;
- мобильному использованию материала двух уровней сложности в соответствии с индивидуальными возможностями учащихся;

– расширению содержательного спектра форм контроля (благодаря возможности проведения атрибутивной викторины на определение стилиевой, жанровой принадлежности произведений).

Таким образом, программа по современной музыке отвечает насущной потребности историко-музыковедческого образования в ссузе в качественной культуросообразной подготовке будущих работников культуры, в развитии профессионального мышления музыканта.

УДК 130.2

А. А. Касков

**«ПУСТАЯ СТРАНИЦА»
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: ТОТАЛИТАРИЗМ
И ТВОРЧЕСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ
В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ
ИСТОРИИ И. БЕРЛИНА**

Данная статья посвящена анализу видения британским философом И. Берлином (1909–1997) положения творческой интеллигенции в СССР в 1930–1950-х гг., изложенного в эссе «Молчание в русской культуре».

This article is devoted to the analysis of the vision of British philosopher I. Berlin (1909–1997) the situation of the creative intelligentsia in USSR in 1930–1950-s, which is fixed in the essay «The Silence in Russian Culture».

Ключевые слова: И. Берлин, творческая интеллигенция, тоталитаризм, «Молчание в русской культуре», Сталин, террор, общественные процессы.

Keywords: I. Berlin, creative intelligentsia, totalitarianism, «The Silence in Russian culture», Stalin, terror, social processes.

В нашей первой статье, посвященной культурологическому анализу эссе британского мыслителя Исая Берлина (1909–1997) «Молчание в русской культуре» (1957) [1], мы сосредоточили внимание на интерпретации автором идейных истоков тоталитаризма, получившего развитие в Советском Союзе во второй трети XX в. Эти истоки Берлин справедливо находил в образе мышления российской леворадикальной интеллигенции XIX в.

Развивая тему, в том же эссе Берлин ведет речь о деятельности советской творческой интеллигенции в период сталинского тоталитаризма.

Основной предпосылкой, из которой исходит Берлин и с которой трудно не согласиться, стала мысль о том, что российская леворадикальная интеллигенция рубежа XIX–XX вв. верила в «су-

ществование одной-единственной истинной цели, служению которой нужно посвятить всю свою жизнь, одного-единственного метода, позволяющего эту цель обнаружить, и лишь избранного круга людей, способных открыть и объяснить истину» [2]. Марксизм оказался учением, абсолютно отвечающим представлениям российских леворадикалов: «опираясь на “научно обоснованную” модель истории, марксизм претендовал на открытие истинной цели жизни. Проповедуемые им нравственные и политические ценности преподносились как объективные...» [3]. Именно поэтому дальнейшие вопросы касались поиска не нравственных или политических, а *технических* решений. В этой концепции Берлин видит истоки сталинской характеристики писателей как «инженеров человеческих душ».

Добился он этого, по мнению Берлина, следующими шагами. Во-первых, Сталин объявил победу одной идеологической школы над всеми другими, в результате чего интеллигенции предписывалось не анализировать, не интерпретировать, не распространять марксистское учение, а упрощать его согласно официально принятой точке зрения. Во-вторых, Сталин применил свое «открытие», так называемую искусственную диалектику – метод управления обществом, чередующий периоды тотального террора и послаблений в некоторых далеких от политики областях знаний. Каждый из таких периодов оканчивался поиском виновных: в одном случае карали переусердствовавших, в другом – не почувствовавших ограниченности послаблений.

Главная цель сталинского «открытия» заключалась, по теории Берлина, в постоянном поддержании в гражданах революционного энтузиазма (волюнтаристского настроения). Впервые теорию об «открытии» Сталина Берлин (под псевдонимом О. Атис) изложил в своем эссе «Генералиссимус Сталин и искусство властвовать» (1952) [4].

Побочным результатом применения означенного метода явилось отвлечение интеллектуальной элиты от решения собственно творческих задач: люди слишком много сил и времени уделяли отслеживанию сталинского курса, боясь быть дезориентированными, а вследствие этого репрессированными.

Итогом воздействия вышеуказанных факторов на интеллигенцию и стала, согласно Берлину, «пустая страница» в истории русской культуры: «Если не брать в расчет естественные науки, не будет преувеличением сказать, что между 1932 г. и, скажем, 1945 или даже 1955-м в России едва ли появилась оригинальная концепция или публицистическое произведение высокого уровня. То же касается и искусства; за эти годы в России не было опубликовано художест-

венного произведения, которое заслуживало бы внимания само по себе – как эстетический феномен, а не документ эпохи или иллюстрация практиковавшегося тогда художественного метода» [5].

Политику Сталина в отношении интеллигенции Берлин объясняет его личными качествами: «полуграмотный представитель угнетенного национального меньшинства, познавший чувство унижения, исполненный ненависти ко всем, кто был умнее его, Сталин особенно ненавидел тех товарищей по партии, которые были наделены ораторским даром и любили теоретические дискуссии» [6].

Таким образом, Берлин выстраивает сталиноцентричную концепцию влияния террора на российскую культуру, справедливую, по нашему мнению, лишь отчасти, ибо очевидно, что Берлин переоценивает роль Сталина и недооценивает роль объективных общественных процессов.

Традиция объяснять террор 1929–1953 гг. исключительно личностными характеристиками Сталина и его инициативой – явление довольно распространенное; на это указывают А. Лапкин и В. Пантин в статье «Что такое сталинизм?», осуждая такой подход как неконструктивный [7].

В то же время сталиноцентризм интеллектуальных построений Берлина нельзя считать исключительно частью более широких тенденций, ибо здесь, на наш взгляд, отчетливо проявилось собственно авторское пренебрежение социологическими и материальными факторами, на наличие которого указывает Дж. Краудер [8]. Тем более в череде аналогичных сталиноцентричных построений всегда находились прозорливые исключения.

Так, еще в 1936 г. Г. П. Федотов в статье «Сталинокрафия» хотя и признавал, что не большевики, а Сталин правит Россией, вместе с тем задавался вопросом о социальной базе сталинской власти и находил ее сначала в молодежи, проникнутой трудовым энтузиазмом, а затем в новой бюрократии – так называемых «знатных» людях.

Социальную опору сталинизма в новой бюрократии видел и А. Янов [9].

С точкой зрения Г. П. Федотова и А. Янова совпадает точка зрения Г. Водолазова, основанная на причинно-следственной связи, в корне противоречащей той, что задает Берлин: «...Следует... задуматься... как так случилось, что левацкие волюнтаристские тенденции не ступали под воздействием практики, а получили усиление... Движению политической и теоретической мысли “влево”, к волюнтаризму... способствовали... не только идейные установки руководителей партии, формировавшиеся под воздействием неточно понятых причин успехов революции и упрощенно истолкованного марксизма, но и дав-

ления – психологического, идейного, политического – значительной части революционного народа» [10].

Однако, согласно Г. Водолазову, волюнтаристские настроения в народе, пережившем революцию и гражданскую войну, были неоднородны, и тогда как одно течение волюнтаризма тяготело к реалистичности, другое – к казарменному коммунизму. На это (последнее) течение и опирался ранний сталинизм 1920-х гг.

Зрелый сталинизм, по Г. Водолазову, находит опору уже не в поверхностном сознании более-менее широких народных масс, а в бюрократии, которая со временем и становится главным носителем волюнтаристского сознания. Это волюнтаристское сознание определяется тем, что бюрократия, с одной стороны, бесконтрольно управляет социальным строительством, а с другой стороны, испытывает влияние подлинного субъекта истории – трудящегося человека. «Только в отличие от названных народных слоев, – продолжает Г. Водолазов, – она придерживается волюнтаризма и субъективизма не по невежеству, а сознательно. (...) Возникновение и развитие этой, второй, а с ходом времени – главной опоры социальной базы сталинизма – тоже вполне закономерный, естественно-исторический (а не порожденный волей “злодея” или “гения”...) процесс» [11].

В сегодняшней культурологии сталиноцентризм взглядов Берлина на русскую культуру второй трети XX в. не является типичным.

В. Паперный, говоря о Сталине, выражает сомнение в том, что «один человек мог пронизать все пространство культуры одними и теми же организационными структурами, повторяющимися во всех областях и на всех уровнях» [12]. Сопоставляя данную ситуацию с аналогичной ситуацией времен Петра I, В. Паперный склоняется к мысли о том, что в эпоху сталинизма имело место «нечто большее, чем индивидуальная воля, – некий единый циклический культурный процесс» [13].

Е. Добренко, ведя речь о соцреализме, также говорит об общественно-объективных, а не о властно-субъективных причинах возникновения и распространения этого художественного метода. Этими общественно-объективными причинами стал процесс синтезирования романтизма и натуралистического бытовизма, «свойственный для *всех* (а не только для авангардных) эстетических теорий 20-х годов» и проходивший внутри рапповской доктрины [14]. В начале 1930-х, согласно Е. Добренко, «все основные аргументы социалистической эстетики... были готовы – “в ожидании разводящего»» [15].

В данной статье мы не ставим задачу установить степень воздействия внутривластной

борьбы на деятельность творческой интеллигенции, в частности писателей. Ограничимся лишь констатацией самого фактора: причиной снижения общекультурного уровня произведений искусства эпохи тоталитаризма, по нашему мнению, стало не какое-либо единичное указание Сталина, а логика общественных процессов, последовательная политика «закрепления» творческой интеллигенции, непосредственное включение ее в процесс обеспечения нужд режима.

В результате не сталинской директивой об упрощении, а самими условиями жизни в тоталитарном обществе роль официально признанного писателя закономерно низводилась до роли наемного агитатора, быть иной она просто не могла.

Таким образом, взаимодействие режима и официально признанного творца представляются нам не как эксплуатация одного другим, а как сделка, навязанная, но взаимовыгодная [16].

Кроме того, при всей правоте Берлина в том, что сталинский режим заглушал голоса российских мыслителей, нельзя не признать и чрезмерную обобщенность, размытость такой ключевой формулировки Берлина, как «молчание в русской культуре» [17].

Во-первых, логика эссе Берлина сводит всю русскую культуру исключительно к литературе. Во-вторых, в предлагаемой оценке значимости того или иного произведения искусства Берлин логически противопоставляет произведение – документ эпохи произведению – эстетическому феномену. В-третьих, Берлин говорит только об отсутствии публикаций «эстетически феноменальных» произведений, но не об отсутствии произведений как таковых, то есть о технической стороне, а не о ментальной.

По нашему мнению, такие критерии не могут адекватно определять факт «молчания» русской культуры.

В русле своей концепции Берлин не рассматривает ни живопись, ни музыкальное творчество, ни театр, ни балет, хотя в докладе «Литература и искусство в России при Сталине» (1945) он демонстрирует владение соответствующим материалом, причем в этом докладе, написанном на основе свежих личных впечатлений от посещения СССР, представленная картина не так пессимистична, как в более позднем «Молчании в русской культуре». Более того, в своем докладе Берлин неоднократно говорит о благотворных чертах влияния режима на деятельность творческой интеллигенции. Он отмечает востребованность поэзии, процветание литературной критики, драматургии, высоко оценивает «политически безопасные» произведения К. И. Чуковского, М. М. Пришвина, восторженно отзываясь о российских переводчиках. «Странно осознать, –

пишет он, – что ни в одной стране эти невинные и аполитичные виды искусства не достигают большего совершенства» [18].

Характеризуя общекультурную ситуацию в СССР, Берлин касается и театра, и балета, и оперы, и музыкального творчества, и живописи, и архитектуры, находя в каждом виде искусства, кроме живописи, выдающиеся достижения, сопоставимые с достижениями Запада, а то и превосходящие их.

Почему же Берлин не упоминает обо всем этом в «Молчании русской культуры»?

Мы склонны полагать, что такое упоминание способно если не разрушить, то существенно пошатнуть логические построения Берлина, представленные в «Молчании...». На это обращает внимание И. Шайтанов, говоря о готовности Берлина «принести в жертву афоризму глубину логического построения» [19]. Иными словами, мы считаем, что Берлин умышленно поступился собственными наблюдениями ради стройности своей теории об «открытии» Сталина и установившемся «молчании» русской культуры.

Отсюда, на наш взгляд, проистекает и некорректная формулировка критериев, определяющих сам факт «молчания». Очевидно, что эти критерии, с одной стороны, характеризуются исключительным литературоцентризмом, а с другой стороны, некоторым формализмом: Берлин говорит только о напечатанных произведениях, но к ним невозможно свести все богатство интеллектуальной жизни советского общества той поры, когда создавались произведения, допущенные к печати много позднее, например «Мастер и Маргарита» (1929–1940) М. А. Булгакова или «Доктор Живаго» (1945–1955) Б. Л. Пастернака. И если о первом из них Берлин в 1957 г. знать не мог, то о втором не мог не знать [20].

В результате вывод Берлина о том, что Сталину «удалось выхолостить русское общество, некогда одно из самых талантливых и продуктивных», не представляется нам справедливым. Те детали доклада и воспоминаний о Берлина, которые он не перенес в свое эссе – упоминание о саботировании генеральной линии, об уходе ряда творцов в разработку частных, о неофициальной творческой деятельности советской интеллигенции, – свидетельствуют об обеспечении сохранности и преемственности интеллектуального наследия между поколениями.

Примечания

1. Касков А. А. Эссе И. Берлина «Молчание в русской культуре» в контексте мировоззренческой позиции автора // Вестник Вятского государственного университета. 2009. № 1(4). С. 137–139.

2. Берлин И. История свободы. Россия / пер. с англ.; [предисл. А. Эткина]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 341.

3. Там же. С. 341–342.
4. Там же. С. 366–390.
5. Там же. С. 351–352.
6. Там же. С. 352.
7. В., Пантин В. Что такое сталинизм? // Осмыслить культ Сталина: сб. ст. М.: Прогресс, 1989. С. 327.
8. Crowder G. Hedgehog and fox. Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/berlin>
9. См.: Янов А. Тень Грозного царя: Загадки русской истории. М.: КРУК, 1997.
10. Паперный В. Культура Два. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 145.
11. Водолазов Г. Ленин и Сталин. Философско-социологический комментарий к повести В. Гроссмана «Все течет» // Осмыслить культ Сталина: сб. ст. М.: Прогресс, 1989. С. 151.
12. Паперный В. Указ. соч. С. 129.
13. Там же.
14. Добренко Е. Политэкономия соцреализма. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 90.
15. Там же.
16. См.: Баткин А. Сон разума. О социокультурных масштабах личности Сталина // Осмыслить культ Сталина: сб. ст. М.: Прогресс, 1989. С. 9–53.
17. О молчании как черте русской культуры см. исихазм.
18. Берлин И. Указ. соч. С. 407.
19. Шайтанов И. Русское интервью Исая Берлина // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 136.
20. Берлин И. Указ. соч. С. 498.

УДК 81

Т. А. Коновалова

БИОМОРФНЫЕ ОБРАЗЫ В АРХИТЕКТУРЕ ДРЕВНЕГО ЖИЛИЩА СЛАВЯН

В статье описываются биоморфные образы в архитектуре древнего жилища славян. Цель статьи – попытка реконструировать целостный образ славянского жилища и установить, какие образы являлись специфическими для восточных славян и закреплялись в архитектурных деталях. Используются работы исследователей по мифологии, этнографии, археологии, лингвистике.

The article describes biomorphous images in architecture of ancient dwelling of Slavs. The purpose of the article is an attempt to reconstruct a complete image of Slavic dwelling and to establish, what images were specific for the eastern Slavs and were fixed in architectural details. The Works of researchers on mythology, ethnographies, archeology and linguistics are used.

Ключевые слова: образный код, архитектура жилища, фитоморфные, зооморфные, орнитоморфные, антропоморфные образы.

Keywords: a figurative code, architecture of dwelling, phytomorphous, zoomorphous, ornithomorphous, anthropomorphous images.

© Коновалова Т. А., 2010

Каждую национальную культуру отличают специфические языковые образы, символы, обозначающие особый код культуры. С его помощью носители языка описывают окружающий мир, используя его и в интерпретации своего внутреннего мира. Поиск специфических элементов, отличающих тот или иной код культуры, позволяет указать на особенность культуры, отраженной в мышлении народа. Цель статьи – проанализировать, какие биоморфные образы в строительстве древнего жилища использовали наши предки для архитектурного воплощения своих идей и что эти образы означали. Материалом послужили исследования ученых, посвященные изучению древнего жилища, обычаев, верований, обрядов, отразившихся в былинах и сказках, в древних летописях, в убранстве жилища и в целом в мировоззрении славян (О. А. Ганцкая, М. Б. Едемский, Д. К. Зеленин, Н. А. Криничная, В. В. Стасов, Н. Н. Суворов, В. Н. Топоров, А. К. Чекалов и др.).

Вышеуказанные исследователи утверждают, что в любом акте строительства, помимо более или менее ярко выраженного рационального начала, присутствовала главная идея славянского язычества – о гармонии Вселенной и о роли человека в этой гармонии. Рассмотрим, как проявлялась эта ценностная для древнего человека идея на уровне сооружения простой крестьянской избы.

Сооружение жилого дома для наших предков славян было исполнено глубочайшего религиозного смысла – это было сооружение «домашней Вселенной». Дом не просто возводился по священному образцу, самый акт строительства являлся священнодействием, будучи в определённой степени равен сотворению мира.

Конструкция дома сразу заставляет вспомнить представления об организации Космоса, бытовавшие у наших языческих предков. Дерево, растущее внутри дома, было для славян (и не только для славян) зримым воплощением Мирового Древа, «зиздущего» Вселенную. Представления о Мировом Дереве, свойственные мифологиям Евразии и Америки, стало, как пишет В. Н. Топоров, «синтетическим средством, описывающим в мифопоэтической традиции мир» [1]. Прежде всего оно задает своим строением – крона, ствол, корни – тройное вертикальное членение мира. С кроной соотносится верхний мир, мир богов, небеса, птицы; со стволом – средний, земной мир, копытные животные; с корнями – мир нижний, подземный и связанные с ним представления о царстве мертвых, хтонические животные (лягушки, ящерицы, змеи, насекомые), а также грибы. Посредником между мирами (медиатором) оказывается животное, способное перемещаться вверх-вниз по стволу.

Языческая символика при этом часто дополнялась христианской (например, иконой), которую иногда прикрепляли к дереву. В некоторых местах (во Владимирской губернии, например) вместо дерева ставили деревянный крест. Это имело свое объяснение. Согласно христианской традиции, Голгофа, где принял крестные муки Иисус Христос, является центром Вселенной; по преданию, на этом месте был сотворен и впоследствии похоронен Адам; Голгофа как «вершина мира» не была залита и во время библейского потопа. Крест, возводимый на месте будущего дома, нёс ту же смысловую нагрузку, что и Мировое Дерево язычников. Человек собирался создавать Вселенную – маленькую, «домашнюю», но вполне настоящую.

На основании исследований А. К. Байбурина, Н. Н. Воронина, О. Н. Мороховской и других можно предположить, что сотворение «домашней Вселенной» наши предки вполне закономерно старались приурочить ко дню сотворения мира – к 21 марта, дню весеннего равноденствия. В дохристианские времена около 21 марта справляли Масленицу – древнейший праздник Солнца и Огня, который лишь гораздо позже оказался привязан Церковью к Великому посту.

В позднейшие времена бытовало поверье, что сроки строительства непременно должны были захватить летний праздник Троицы: «без Троицы дом не строится».

У наших предков представления о доме было как о живом существе.

Истоки понимания дома как живого существа, как отмечают исследователи А. К. Чекалов, Л. Н. Чижикова, Н. Н. Суворов и других, уходят в тотемистические представления, позднее – в верования, связанные со священными животными и растениями. Представления о доме как о живом существе проявляются, прежде всего, в декоративной домово́й резьбе, в пластически оформленных конструктивных деталях. Они же обнаруживаются и в мифологических рассказах о домовом, рассматриваемых в контексте обрядов, верований, всего традиционного крестьянского быта с привлечением данных из области лингвистики и археологии.

Сама постройка либо ее дух может иметь зоо- (в том числе орнито), фито- и антропоморфные черты или совокупность тех, и других, и третьих.

Так, например, на Русском Севере отмечен один из архаических типов жилища – это дом «конем» [2]. В сказках и былинах конь – посредник между мирами и стихиями. В мифологии это божественный предок – родоначальник тотемного характера.

Архаические черты в северорусской архитектурной традиции наиболее устойчиво проявля-

ются в скульптурном завершении охлупня (князька, шелома), т. е. выдолбленного бревна, закрывающего верхний стык двух скатов кровли. Это скульптурное завершение осмысливается в качестве «головы» дома [3].

Формы скульптурной обработки охлупня разнообразны. Здесь можно было найти и *медведя*, увидеть *какую-то птицу и коня*. В северорусской архитектурной резьбе преобладает пластическое решение охлупня в виде части торса и головы коня [4].

Есть свидетельства, что деревянному изображению некогда предшествовала настоящая лошадиная голова [5].

Среди образцов скульптурных коней – охлупней есть и «гибридные существа – это кони со змеиной головой, с заячьими ушами, с широкой оскаленной пастью, с крыльями, с вытянутой гусиной шеей, с птичьим туловищем» и пр. Из мифологических поверий и рассказов известно, что змеевидный образ мог принять домово́й. Часто вместо головы фигурирует волютообразный завиток, квадратный выступ или зубчатый гребень [6].

В Восточном Прионежье, на р. Модлоне, зооморфные черты жилища отражены в соответствующей терминологии архитектурных деталей. Например, верхний стык двух скатов кровли, прикрытый охлупнем, или шеломом, независимо от его конкретной скульптурной формы получил название «конька», «коня», вследствие чего данный термин стал тем суммарным символом, собирательным образом, в котором растворились все другие зооморфные фигуры, как дошедшие до нас, так и навсегда утраченные традицией [7].

Формой скульптурной обработки охлупня может послужить и *фигура оленя с ветвистыми рогами*, вырезанными из отростков корня. Такое изображение зафиксировано, в частности, на берегах Вычегды и Пинеги. Его стадийный предшественник, а затем и эквивалент – настоящие оленьи рога, дух «строительной жертвы» [8].

Изображения змееподобных голов, существ со звериными рогами наряду с волютами или луковицами отмечены в декоративной обработке потоков-водопусков, в частности, в Архангельской и Вологодской губерниях [9].

Фантастические формы змеи с разинутой пастью или некоего чудовища с рогами, со стоячими ушами, помимо превалирующих изображений в виде птичьей или конской головы, предавались и концам куриц [10].

Судя по новгородским археологическим материалам X–XI вв., на конструкциях домов и ручках ковшей некогда фигурировали и некие тератоморфные существа, напоминающие *очертания собаки*. Образ *собаки* закодирован в названии «*собачья шея*», которым обозначается

прием соединения бревен, бытовавший у вепсов и карелов [11].

Знак *быка или козла* [12] запечатлен в названиях стропил, служащих основой крыши, попарно сведенных под углом и несущих в точке своего пересечения коневой брус [13]. Именно на этих представлениях основывается известная загадка: «*Стоит бычище, проклеваны божища*». О зооморфных персонажах напоминает и название способа рубки «в лапу», когда торцы бревен выпускаются наружу. В мифологии *признаки козла или собаки может иметь домовый*. Козлийный череп осмысливается как *эманация домового* [14].

Орнитоморфные образы обнаруживают себя в наименованиях некоторых архитектурных деталей жилища. В их числе название «*куруицы*», употребляемое применительно к скульптурным «окручьям», которые, по-видимому, изначально имели именно птичьи очертания, преимущественно курицы, пегуха. Кстати, сюда же относится и название «*кокошник*», происходящее от слова «*кокошь*», что означает «*куруица*», «*петух*» [15]. «Кокосником» именуется украшение на фасадах каменных зданий в виде полукруглого щитка, напоминающего по форме старинный женский головной убор, известный под тем же названием [16].

Композиция храмового завершения в виде ярусно «кокошников» является характерной особенностью древнерусского зодчества. К этому же ряду архитектурных терминов принадлежит и наименование «*сорока*», встречающееся в обиходе, например, в Заонежье (также ассоциируется с женским головным убором). Им обозначается конструктивная часть кровли, деревянный нагель – стержень, скрепляющий коневое бревно с охлупнем [17]. «Сорокой» же называется и угловатый аркатурный пояс, окружающий павла восьмерика шатровых церквей прионежского типа «кораблем» и декорирующий выходы потоков-водосбросов внутренней кровли. Такая «сорока» отмечена, например, в декоре Кижской Покровской или Кондопожской Успенской церквей XVIII в. Очертания аркатурного пояса перекликаются с орнаментикой шитья головного убора – «сороки», представляющего собой разновидность круглого закрытого кокошника. Часто в поверьях сороке принадлежит роль *оберега от домового* [18]. Как и в народной поэзии, в архитектурной лексике встречается наименование «*сокол*», обозначающее в некоторых локальных традициях (например, в Поморье) первую хребтовую стропилину дома [19].

Очередной термин из орнитоморфного семантического ряда – «*гребень*»: так называется часть, символизирующая целое, в котором опять-таки угадывается прежде всего значение «петух», «ку-

рица». Имеется в виду ребро двускатной крыши, продольный брус или решетка, идущие по самому ее верху. Названия частей птицы и ее свойств закодированы и в ряде других архитектурных терминов или их диалектных эквивалентов. Так, в числе названий, обозначающих причелины – доски фасада дома, которые идут по краю обоих скатов крыши от конька и обычно украшаются резьбой.

Д. К. Зеленин приводит наименование «*перо*». Им же указаны и «*подперки*», которые спускаются с крайних досок, как концы вышитого полотенца [20].

С пером птицы ассоциируются и перила, *переное крыльцо* (ср. с древнерусским «перити» – снабжать оперением [21], с церковнославянским «переть» – лететь, двигаться: от него происходит «перила» [22]).

«Крыльцо» («крыльце») в древнерусском языке – это и уменьшительная форма слова «*крыло*», и «крыльцо, площадка перед входом со ступенями и кровлей» [23]. Правда, в древнерусском языке, как и в севернорусских диалектах, крыльцо – это и человеческое заплечье, лопатка [24].

«Лопатками» называются иногда и причелины [25]. Есть у дома и свои «*подкрылки*» – расположенные под кровлей вертикальные резные доски, которые прибивались на торцы бревен, или резные доски, прикрывающие павалы [26]. Подобные «подкрылки» зафиксированы, например, в Заонежье и Верхнем Поволжье. Наряду с «подкрылками» в крестьянском зодчестве известны и «малые подкрылки» – короткие резные доски, которые прикреплялись перпендикулярно причелинам и предохраняли от сырости торцы верхних бревен сруба [27]. Примыкая непосредственно к полосе резного подзора и находясь с ним в одной плоскости, они составляли законченное художественное обрамление фронтона [28].

Композиции, включающие в себя орнитоморфные образы, устойчивы в росписях прялок, в орнаменте вышивки, в керамике.

Как видим, *образы коня и птицы занимают заметное место в декоративном убранстве жилища*. Д. К. Зеленин связывает их с воспоминанием о черепах животных, приносившихся в жертву при строительстве жилища [29]. Эти образы, по мнению А. К. Чекалова, «оказались своего рода легальными канонизированными масками, под которыми таились запретные языческие тоемы» [30].

Если избушка Бабы-Яги удержала за собой лишь «курью ногу», то *изба крестьянина сохранила до наших дней и птичью голову, и гребень, и крылья с подкрылками, и перья с подперками*.

В верованиях петух считался иногда хозяином в доме либо любимой птицей домового, изгонял нечистую силу из жилища [31].

Избе-птице соответствуют и предметы домашнего обихода. Это ковши солонки с птичьими головами вместо ручек.

Древние ценили не только птиц и животных в окружающем их мире. Орнамент резных украшений избы не обходился и без *фитоморфных образов*. По своей семантике они тождественны зоо- и антропоморфным фигурам архитектурного декора. Например, стилизованное изображение «елочки» отмечается на коньке дома (у тверских карелов), в резьбе наличников (у русских). Этот символ повторяется в орнаментах на вышитых полотенцах, на глиняной посуде [32]. *Образ «елочки» подчас закодирован и в оформлении церкви или часовни*. По наблюдениям В. П. Орфинского, формы такой главки, обнаруженные, в частности, в карельской традиции, являются стилизованными изображениями шишки и символизируют хвойное дерево. В поверьях елочки тоже порою связаны с домашним духом-домовым. Растительные узоры присутствуют и в росписи дома: фронтона, наличников окон, ставен. Это условные изображения деревьев и трав [33].

Несмотря на активное бытование зоо- и фитоморфных образов, процесс антропоморфизации мифологических персонажей, который происходил во всех областях народного искусства в течение их длительной эволюции, коснулся и внешних очертаний традиционного крестьянского жилища, связанных с ним терминов и фольклорных образов. В результате этого процесса *облик дома приобретает все новые антропоморфные признаки*, не утрачивая до конца и своих древнейших животных, растительных черт.

Признаки антропоморфизации традиционного жилища особенно отчетливо проявляются в терминологии, обозначающей те или иные его конструктивные части.

Выясняется, что у крестьянской избы есть «*череп*» – так называется в архангельских говорах потолок или крыша, «*надчерепок*» – поперечная переводина над потолком, «*черепной венец*» – это верхний венец, в котором выбирают паз для настилки черепа-потолка и на котором лежит череп-кровля [34].

Отмечено у дома и «*чело*» (*лоб*): это и фронтон избы, и наружное отверстие русской печи [35].

Отсюда «*причельный*», т. е. находящийся при челе, и «*причелины*», т. е. резные доски, которые прикрывали торцы слег крыши и обрамляли чело [36].

Семантическими эквивалентами слову «чело» являются «*лоб*» [37], «*лобьяк*», «*лбище*», «*залобник*» [38]. Отсюда выражение «*лобовая сторона*» избы, т. е. ее фасад [39].

У деревянной рубленой избы есть и «*лицо*», но оно прикрыто «*наличником*» (-ами). В этом слове содержится несколько значений, обнару-

живающих полисемантизм соответствующей архитектурной детали. Так, в древнерусском языке наличник – это забрало, щиток, прикрывающий лицо; лицевая сторона, фасада; фигурное накладное украшение по краям кровли по фронтому зданию [40].

Дом предстает как зрячее существо. Его глаза (очи) – окна (праславянск. окъно – из око) [41].

Не случайно в некоторых севернорусских диалектах слово «глаз» означает «окно на фасаде дома» («У его глазами дом к его дому стоит» [42]). Не лишена жилая постройка и «ушей» – под таким названием известны конструктивные выемки в стропилах. В очертаниях дома выделяются и «плечи». В севернорусских диалектах они именуется «крыльцами».

Символы антропоморфизации крестьянского жилища довольно разнообразны. Многие из них своими корнями уходят в эпоху энеолита. Об этом свидетельствует обнаруженное археологами схематичное изображение треугольного фронтона дома, увенчанного *человеческой фигурой с поднятыми к небу руками* [43]. Такая фигура, как утверждают исследователи Б. А. Рыбаков, Г. Н. Бабаянц, А. Н. Чижикова и другие, может быть и «*женщиной*», и «*мужчиной*».

Женские фигуры с воздетыми руками (иногда в сопровождении птиц) на месте конька кровли, известные с глубокой древности, встречались на южнорусских и украинских хатах еще в XIX в. [44] Антропоморфный же вид имел у белорусов и вертикальный столб-рассоха в 2–3 м высотой: он ставился на верхний конец избы, над жилой частью дома, и поддерживал «*князевую слегу*», упираясь концом в верхний угол кровли. Антропоморфность этому столбу, отнюдь не случайно называвшемуся «*дедком*», придавали два развилка, державшие сволок двускатной крыши, – «*руки*» дедка, поднятые к небу, а также торец князевого бревна, воспринимавшийся смотрящими на него снизу как *голова деда-предка* [45].

Антропоморфными образами, символизирующими всю постройку, пронизаны и ее архитектурное убранство, и ее духовная аура. Например, в некоторых севернорусских деревнях (в частности, Сольвычегодского уезда) поверх охлупня, на всем его протяжении, вместо «*сорок*» или иных «*птичек*» (деревянных стержней, скрепляющих коневое бревно с охлупнем) нередко устанавливались так называемые «*мужички*» – *вертикальные деревянные скульптуры с круглым основанием* и с подобием человеческого бюста в верхней части [46]. В тотемских, вельских и шенкурских деревнях им соответствовали «*солдатики*» либо резные столбики [47].

Этот антропоморфный символ жилища многократно дублировался в очертаниях иных архи-

тектурных деталей: балясин на балконах и балконах-галереях, балин и колонок на крыльцах северных изб, воротных столбов [48].

Схематичные человеческие фигуры узнаваемы в оформлении волютообразных наверший наличников домов Прионежья и Заонежья. В поздней традиции о былом их присутствии в резьбе напоминают так называемые стамики. Более отчетливо антропоморфность этих фигур вырисовывается в вепсской традиции [49].

По внешнему облику с вертикалями «мужичков» и стамиков перекликаются массивные столбы, которыми поддерживаются перила у основания бревенчатого пандуса-«въезда», ведущего на поветь. Иногда они, «оглавленные» грубо выполненными личинами, называются «стариками». Прямыми аналогами «мужичкам», стамикам, «старикам» являются *панки* [50] – *антропоморфные деревянные скульптуры, которые служили объектом семейно-родового культа: почитаемые в качестве изображений предков*, они хранились обычно в божнице за иконами, уживаясь с христианскими святыми и в известном смысле предшествуя им.

Включаясь в общую канву декора, выполненная в дереве *человеческая фигура сочетается с объемными изображениями коней, птиц, деревьев, всевозможных «гибридных» существ, с различными космогоническими знаками-символами. Она вписывается в общий контекст мироздания.*

В навершиях ярославских наличников иногда встречаются прямые аналоги древнерусского орнаментального мотива «женщина-дерево со спутниками, в котором кони заменены птицами» [51].

Поскольку у дома могут быть и женские, и мужские черты, то, привлекая более широкий – восточнославянский материал, можно сказать, что дом-«мужчину» отличают, прежде всего, «усы» – затесанные концы верхнего бревна сруба и, по всей вероятности, «чуб» – архаическая форма четырехскатной крыши, сохранившаяся в белорусской традиции [52].

Обнаружены в декоре домов (особенно храмов) и указания на женские признаки: *головной убор – уже упомянутые «кокошники» и «сорочки», украшение – «серезжки»* (то же, что подперки), которые спускаются от очелья, прикрывая торцы бревен верхних венцов сруба, или обрамляют крулевку-балкончик [53].

В пропорциях дома заложены пропорции человеческого тела. Ведь для определения его длины, ширины, высоты использовались, по утверждениям ученых, своеобразные единицы измерения: маховая, плясовая, сидячая, прочие сажени. Их модулем служили параметры человека в той или иной позе, а также пядь – расстояние между большим и указательным пальцами руки (ма-

лая пядь) или между большим пальцем и мизинцем (большая пядь).

Во внешнем облике жилища проявляется его характер. Это дом-оберег, дом-защитник. Не случайно говорят: мой дом – моя крепость. Словно старинным воинским головным убором, увенчано жилище «шеломом» (охлупнем), т. е. шлемом. На его лице-фасаде – забрало «наличников», прикрывающих ставнями очи-окна. Воинственный (вернее, защитный) характер жилища отражен и в таких терминах, как «тетива» или «струна», напоминающих о луке. В деревянном зодчестве ими обозначаются наклонные брусы, держащие ступени лестничного марша.

Из совокупности антропоморфизированных терминов и соответствующих им элементов жилища вырисовывается цельный облик дома, *своеобразная человеческая фигура, в которой наиболее детально оформлен бюст, как бы вырастающий из древесной плоти, подобно «мужичкам», «старикам» или «панкам».* В интерьере жилища их семантическим эквивалентом могла оказаться и круглая маковка на стержне, несущая на себе признаки древнейших припечных столбов и символизирующая домового [54].

Антропоморфные признаки дома наслоились на зоо- и фитоморфные его очертания, не вытеснив полностью последних, наоборот, органически сочетаясь с ними.

Изда предстает как *многорукое существо. Его «десницами» (правыми руками) называются в народе половицы, символизирующие человеческую судьбу, жизнь. В некоторых случаях фронтон выглядит как распахнутые руки.* При этом причелины заканчиваются раскрытыми ладонями рук с четко обозначенными пальцами (например, амбар в дер. Коккойлы в музее «Киж»).

О множестве ног свидетельствуют названия: «ступени» (лестницы), «стопа» (часть дверного или воротного полотна, укрепленная в виде шарнира в косяке входного проема), «пята» (дверного или воротного полотна) или «пяты» – части стропилин, которыми они опираются на концы матиц (балок, переводин) [55].

Таким образом, в результате дошедшей до нас традиции дом чаще всего предстает как некое «гибридное» существо, маркированное зоо- (в том числе орнито-), фито- и антропоморфными символами. Подобные символы были некогда присущи не только крестьянскому, но и городскому жилищу. Как говорится в «Стоглаве», в Москве «над вратами домов у христиан поставлялись <...> звери и змии, и неверные храбрые мужи» [56].

Согласно мифологическому сознанию, как мы уже отмечали выше, дом не просто сооружается – он вписывается в определенную систему мироустройства. Отсюда устойчивость солярного

орнамента, украшающего концы причелин, полотенца, наличники окон, полотна дверей, свесы кровель, иногда балконы, крыльца, галереи, а также различные предметы бытового назначения. По мнению исследователей, *круги, звезды, знаки, вписывающиеся в колесо, ромбы, всевозможные розетки, квадраты служили символами огня и солнца* [57].

Символика же «живого» огня заключена, по-видимому, в наименовании резной «красной» доски «огниво» (этой доской скреплялись со стороны фронтона концы гнетов-шестов, лежавших горизонтально в середине плоскостей старинной крыши и прижимавших тесовые скаты) [58].

Соответственно владетель дома, владетель очага, как это известно из истории русского языка, назывался *огнищанин* [59]. В системе архитектурного убранства солярные знаки обычно сочетаются с символами земли, иногда воды.

В результате возникает целостная картина мира, являющаяся повторением макрокосма в микрокосме славянского жилища. «Этот, созданный руками человека, микрокосм повторял картину мира, возникшую в представлениях предков славян (да и многих других народов) где-то в глубинах бронзового века», — отмечает академик Б. А. Рыбаков [60].

Таким образом, ценность архитектурного воплощения идеи гармонии человека и вселенной состояла в понимании древними необходимости жить в мире и гармонии со всеми живыми существами и духами (богами), населяющими этот мир, утверждая одинаковую ценность человека и всего, что его окружало на земле. Эту идею наши предки блестяще реализовали в строительстве своего жилища с помощью фито-, зоо- (орнито-) и антропоморфных образов, ярко демонстрирующих мировоззрение и предпочтения славян в выборе полюбившихся им образов, часто наделяемых могуществом божественного духа, помогающего нашим предкам жить в единстве с природой и космосом.

Примечания

1. *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 26.
2. *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1973. С. 18, 19, 21.
3. *Ганицкая О. А.* Народное искусство Польши. М., 1970. С. 119.
4. *Чижикова А. Н.* Архитектурные украшения русского крестьянского жилища // Русские. Историко-этнографический атлас: из истории русского народного жилища и костюма (украшение крестьянских домов и одежды). Середина XIX — начало XX в. М., 1970. С. 12, 26, 51.
5. *Стасов В. В.* Коньки на крестьянских крышах // Изв. имп. Археологического общества. СПб., 1861. Т. 3. Вып. 4. С. 267.
6. *Чекалов А. К.* Указ. соч. С. 18.

7. Там же. С. 19.
8. *Суворов Н. Н.* О коньках на крестьянских крышах в некоторых местах Вологодской и Новгородской губерний: Письмо Н. Н. Суворова к В. В. Стасову // Изв. Имп. Археологического об-ва. СПб., 1863. Т. 4. Вып. 2. С. 170.
9. *Чижикова А. Н.* Указ. соч. С. 26.
10. Там же.
11. *Строгальщикова З. И.* Традиционное жилище Межозерья. Л., 1986. С. 64.
12. *Едемский М. Б.* О крестьянских постройках на Севере России // Живая старина. 1913. Вып. 1–2. С. 61.
13. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1991. Т. 2. С. 260, 205. Т. 4. С. 343.
14. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси // Зап. Моск. Археол. ин-та. Харьков, 1915. Т. 1. С. 72.
15. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. 2-е изд. М., 1986. Т. 2. С. 284, 240–241. Т. 3. С. 128.
16. Словарь русского языка XI–XII вв.: в 4 т. 2-е изд. М., 1983. Вып. 10. Т. 2. С. 70, 136.
17. *Суворов Н. Н.* Указ. соч.
18. *Луганский К. Домовой* // Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 310.
19. *Южанин А. С.* Суеверия и обычаи в Поморье // Ярославские зарницы. 1910. № 43. С. 4.
20. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография // Статьи о духовной культуре: избр. тр. 1901–1913. М., 1991. С. 296, 305.
21. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1988. Вып. 14. С. 307; М., 1981. Вып. 8. С. 95.
22. *Фасмер М.* Указ. соч. С. 240–241.
23. Словарь русского языка XI–XVII вв. С. 95.
24. *Даль В. И.* Указ. соч. С. 205.
25. *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 305.
26. Там же.
27. *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища: Север и Верхнее Поволжье. М., 1962. С. 183.
28. *Чижикова А. Н.* Указ. соч. С. 26.
29. *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 296.
30. *Чекалов А. К.* Указ. соч. С. 19.
31. *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. Вып. 3–4. С. 127.
32. *Балов А. С.* Следы языческого культа в русских народных домашних украшениях (Историко-этнографический очерк) // Русский вестник. 1906. С. 102.
33. *Берг Ф. Н.* Памятники древней письменности и искусства: Нечто о древности типа деревянных построек и резьбы в Важском крае. СПб., 1882. С. 107.
34. *Даль В. И.* Указ. соч. С. 592.
35. Там же. С. 587.
36. *Чижикова А. Н.* Указ. соч. С. 12.
37. *Даль В. И.* Указ. соч. С. 260.
38. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 89.
39. *Даль В. И.* Указ. соч. С. 260.
40. Словарь русского языка XI–XII вв. С. 136.
41. *Фасмер М.* Указ. со. С. 128.
42. *Байбурин А. К.* Указ. соч.
43. *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 462.
44. Там же. С. 461.

45. Там же. С. 462.
46. Суворов Н. Н. Указ. соч.
47. Едемский М. Б. Указ. соч. С. 66.
48. Маковецкий И. В. Указ. соч.
49. Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1984. С. 165–168.
50. Бабаянц Г. Н. Поморские куклы «панки» // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 113.
51. Чижикова Л. Н. Указ. соч. С. 51.
52. Байбури А. К. Указ. соч.
53. Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 305.
54. Чекалов А. К. Указ. соч.
55. Даль В. И. Указ. соч. С. 343.
56. Снегирев И. Памятники московской древности. М., 1842–1845. С. 39.
57. Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология. 1960. № 4. С. 56.
58. Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 305.
59. Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка // Москвитянин. 1844. № 9. С. 150.
60. Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 494.

УДК 75.046

Т. В. Барсукова

ОБРАЗ ТИШИНЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНОПИСИ

В статье рассматривается образ тишины в русской иконописи на примере функционально-культурного значения иконы и изобразительных композиционных элементов, таких, как свет, освещение, цвет, форма, движение, цельность.

In article the image of silence in Russian iconography on an example of functional-cult value of an icon and graphic composite elements, such, as light, illumination, color, the form, movement, integrity is considered.

Ключевые слова: икона, тишина, русская культура, символ, канон, духовность, святость.

Keywords: the Icon, silence, Russian culture, a symbol, a canon, spirituality, sanctity.

Одним из ярких проявлений христианской православной культуры, несомненно, является иконопись. Переосмысление привнесенных из Византии принципов иконографии способствовало тому, что уже к XIV в. сформировались национальные художественные основы древнерусского изобразительного языка.

Икона, являясь носителем православных религиозных идей, в первую очередь отражала божественную сущность веры. Русская вера, вышедшая из язычества, нуждалась в визуальном эмоциональном подкреплении, поэтому икона для

русского народа являлась сильнейшим духовным стимулом.

Образное содержание иконы составляют канонизированные догматы и знаки религии. Иконописным каноном в широком смысле можно назвать часть церковного Предания. «Он содержит в себе некое церковное видение образов божественного мира, выраженное в формах и красках, в образах искусства, свидетельство соборного творчества Церкви в иконописи» [1]. При этом канон в иконе – это «не внешний закон... но внутренняя норма» [2]. Можно сказать, что в более узком значении слова канон – это набор традиционных выразительных средств иконописного изображения. Помимо тематической сюжетной завязки, каждая икона включает в себя целую систему изобразительных принципов, которые придают русской иконе художественно-эмоциональную и эстетическую окраску.

Ощущение тишины в иконе символично и носит субъективный многозначный характер, который выражается различными оттенками чувственно-эмоционального проявления, такими, как покой, благочестие, безмолвие, смирение, безмятежность, умиротворение и др.

Тишина иконы заключается в сосредоточенном покое, окутывающем это понятие сгустком божественного космоса и дающем понимание нечто большего, единственно важного и значимого. Это тишина осознания гармонии, равновесия и устойчивого свойства вечности. Именно она дает впечатление незыблемого порядка и определенности.

Основу тишины в каждой иконе составляет божественное присутствие веры, надежды и любви, трех вечных символов духовного спасения. Описание П. Флоренским иконы Софии Новгородской полностью отражает такое понимание тишины в иконе: «1) Парение богословского созерцания, 2) Подвиг внутренней чистоты и 3) Радость всеобщего единства – это тройственная жизнь веры, надежды и любви, она дробится человеческим сознанием на отдельные моменты жизни и только в Утешителе получает свое единство. Но мы не должны забывать, что лишь в этом единстве – сила и смысл каждого из них» [3].

Икона как символический образ осуществляет сразу несколько функциональных состояний тишины. Во-первых, молитвенная подготовка иконописца, происходящая, как правило, в тишине, способствующая преображенности и внутренней успокоенности духовной верою. Только в абсолютной отрешенности художник может создавать творение, подобное божественному. Во-вторых, тишина присутствует в изобразительном поле иконы: в формах, положениях, движениях, в ритме и пластике композиционных эле-

ментов. В-третьих, необходимое молитвенное действие (общение), умное смиренное усилие со стороны человека, воспринимающего иконописный образ, потому как «в созерцании небесной красоты – “Утоление Печали” [4]. В-четвертых, икона считается произведением искусства как эстетическая художественная уникальность и как прекрасный, изящный предмет священного культа, несущий своим явлением умиротворение, просветление, тишину и покой, ибо все созданное Богом поистине прекрасно, потому что в нем воплощено единство Истины, Добра и Красоты. Но нельзя забывать о том, что икона не светское произведение искусства, а глубоко религиозное, поэтому ее пятое тихое предназначение – таинство участия в литургическом богослужении. Икона молчаливо присутствует и живет в храме как часть храмового синтеза культовых действий и искусств (музыки, архитектуры, настенной росписи, скульптуры и др.). И как все в храме, икона созвучна покою, вечности и тишине.

Помимо всего вышперечисленного, тишина иконы связана с изображением Божественной святости, той степени отрешенного благородства и величия, которое может исходить только из глубины сердца, наполненного светом тишины Бога. «Господь Иисус – кроткий, тихий свет от святой славы бессмертного, значит, святого». «Тихое Солнце миру», – говорит о тишине Иисуса Христа Павел Флоренский [5].

Символичность изображения тишины в иконописи, как и в любом живописном произведении, основывается на средствах, способах и приемах композиционного построения, таких, как свет, цвет, форма, ритм, пластика движения, цельность и многое другое.

Цвет, символизирующий божественную тишину в иконе Софии Новгородской, П. Флоренский описывает следующим образом: «Бирюзово-голубой цвет этого окружения символизирует воздух, затем небо, а далее – небо духовное, горный мир, в средоточии которого живет София. Ведь голубой цвет настраивает душу на созерцание, на отрешенность от земного, на тихую грусть о покое и чистоте. Голубизна неба – это проекция света на тьму, это граница между светом и тьмою, – она глубокий образ горней твари, т. е. образ границы между Светом, богатым бытием, и тьмою – ничто, – образ Мира Умного» [6].

«Крылья Софии – явное указание на какую-то особенную близость ее к горнему миру. Огненность крыльев и тела (руки и лицо) – указание на духо-носность, на полноту духовности» [7].

Символика света как проявление божественной силы изображается в виде различных знаковых элементов. Так, «окружающие Софию небесные сферы, исполненные звезд, – указание

на космическую власть Софии, на ее правление над всею вселенною» [8]. Нимбы или ореолы, окружающие лики святых на иконах, Флоренский называет «благодатным светом» [9]. За его рассуждениями кроется ощущение тишины истинного света: «Очищение сердца дает общение с Богом, а общение с Богом выпрямляет и устрояет всю личность подвижника. Как бы растекаясь по всей личности и проникая ее, свет божественной любви освящает и границу личности, тело и отсюда излучается во внешнюю для личности природу» [10].

Размышляя о символичности любого изображения, а не только иконы, П. Флоренский делает вывод, что «всякое изображение, и перспективное и неперспективное, какое бы оно ни было, и образы искусств изобразительных отличаются друг от друга не тем, что одни – символичны, другие же, якобы, натуралистичны, а тем, что, будучи равно не натуралистичными, они суть символы разных сторон вещи, разных мировосприятий, разных степеней синтетичности» [11].

Отличием иконописного изображения от светской живописи является канонизирование всех композиционных изобразительных элементов. Но канонизированность сохранила в иконах некоторую долю минимализма, благодаря которой икона, даже при наличии разнообразия цветов и форм, не смотрится дробной. Цельность иконописи, в свою очередь, рождает чувство полноты и успокоенности. Цельность всегда гармонична по причине законченности восприятия. **Тишина цельности** изображения в иконе заключается в ощущении целостности мироустройства и отсутствия хаоса.

Ощущение тишины цельности присутствует и в иконах, выполненных яркими красками. Так, например, композиционные участки иконы, написанные красным цветом, имеющиеся практически в каждой иконе, всегда воспринимаются спокойно уравновешенными и гармонично сочетающимися с белым, коричневым или желтым цветом. Красный цвет в иконе никогда не «выскакивает вперед» и «не бьет своей яркостью по глазам». В иконе «Иоанн Златоуст» (XVI в.) происходит абсолютное ощущение «**тишины красного цвета**» благодаря большому цельному участку красного фона, который воспринимается не просто красным фоном, а красным воздухом или светом. А сочетание красного с золотым и белым создает во многих иконах еще большую силу свечения.

Икона часто украшена символическими узорами и знаками, но, несмотря на некоторую декоративность, заключающуюся в стилизованной упрощенности элементов, не воспринимается плоской. Все стилизованные знаки иконы настолько гармоничны по своим композиционным качест-

вам (размеры, цветовые сочетания, ритмичность, местоположение, мерцание просвечивающих участков и фактур и др.), что создают ощущение глубины и объемности пространства. Но пространства не реального, видимого, а пространства незримого и неслышимого. Все происходящее в иконе как бы «дышит» немим и неземным воздухом, который обволакивает особым **пространством божественной тишины**. Тишина Божественного пространства русской иконописи есть «действенное соприкосновение двух миров... С одной стороны, потусторонний вечный покой; с другой стороны, страждущее, греховное, хаотическое, но стремящееся к успокоению в Боге существование, – мир ищущий» [12].

Пространство неземной тишины в иконе создается и при помощи поз, движений и расположения фигур. Фигуры Павла, Богородицы и Василия Великого у Феофана Грека как будто медленно плывут в пространстве и мысленно отрешенно существуют в Боге. Их позы вопрошающе смиренны, головы склонены слегка вниз, движение рук символизирует принятие Божественности. Весь облик их принадлежит другому миру, другому пространству и другому времени, которое плавно течет в абсолютном божественном **звуке тишины**. Они не видят и не слышат ничего вокруг, кроме внутреннего голоса Бога, поэтому при взгляде на некоторые иконы ощущается чувство **внутреннего звучания тишины**.

Тишина портретных характеристик ликов святых персонажей определяется канонизированной символическостью формы головы. Изображение головы святых отличается цельностью и монолитной текучестью линий контуров, которые плавно переходят в форму тела. В этой плавности спускающихся вниз линий заключается смиренное спокойствие формы. Так, особую степень тишины пластики можно увидеть в изображении формы голов у Дионисия. Едва заметная прорисовка частей лица, мягкость и удивительно спокойное выражение глаз передают внутреннее отрешенное благородство (Григорий Богослов, Алексий Митрополит с житием).

Божественность света в православной иконописи обозначается белым цветом и золотом. Золотой фольгой обрамляются также некоторые композиционные части иконы. Немаловажное значение в представлении духовной тишины и святости иконы играет место расположения иконы в храме и ее освещенность. П. Флоренский, наблюдающий за тем, какое впечатление производит икона в церкви, пишет: «Расчитанная на игру трепетного, волнующего каждым ветерком пламени, заранее учитывающая эффекты цветных рефлексов от пучков света, проходящего через цветное, порою граненое, стекло, икона может созерцаться, как таковая, только при этом

струении, только при этом волнении света, дробящегося, неровного, как бы пульсирующего, богатого теплыми призматическими лучами, – света, который всеми воспринимается как живой, как греющий душу, как испускающий теплое благоухание» [13]. За всеми вышеописанными сравнениями чувствуется тишина мерцания зажженной свечи перед иконой. «Золото, варварское, тяжелое, бессодержательное при дневном рассеянном свете, – волнующимся пламенем лампы или свечи оживляется, ибо искрится мириадами всплесков то там, то здесь, давая предчувствие иных, неземных светов, наполняющих горнее пространство. Золото – условный атрибут мира горнего, – нечто надуманное и аллегорическое в музее, есть живой символ, есть изобразительность в храме с теплящимися лампадами и множеством зажженных свечей» [14].

Иконопись как образное решение культа религиозного поклонения при помощи живописных средств воссоздавала смысл Слова и христианского вероучения через изображение жития святых.

Древние иконописцы пытались через икону приблизить человека к вере. Своеобразность иконы заключается в том, что художники-иконописцы не стремились изобразить реальное трехмерное пространство, а создавали новый, условный потусторонний мир. В том ином, «горнем» мире божественного существования – другие законы пространства, цвета и времени. Созданию такой внеземной жизни во многом способствовало установление церковью канонов (правил изображения). Канонизированы были сюжеты, схемы изображения, цветовая гамма и даже облик персонажей.

Но суть иконописи как «искусства» состоит в том, что каждый художник использовал каноничность по-своему, а где-то и нарушал ее. Смыслом творчества иконописцев в каноне являлась возможность реализовать по-новому иконописный сюжет, создать свой собственный неповторимый почерк, усовершенствовать его с индивидуальной точки зрения, внести новые характерные детали и нюансы в канонизированную композицию. Так, сохраняя белую грунтовку для изображения, каждый иконописец старался добиться своего особого свечения цветового строя, поэтому каждая отдельная икона имеет отличительные особенности в цветовом колорите.

Тишина света в иконописи существует, прежде всего, в канонизированном и символическом звучании белого. В Византии и православии «белый цвет иконы символизировал божественный свет. Отрешенность от мирского, близость к божеству символизировали и белые ангельские одежды. Символом невинности выступают белые облачения несправедливо казнимых мужей во

фреске Дионисия в Рождественском соборе Ферапонтова монастыря (1502–1503 гг.). На иконах и росписях многие святые и праведники изображены в белом. Тут и белые пелены, повивающие тело новорожденного Христа в образах “Рождества Христова”, и души праведников – в “Лоне Авраамовом”, и белые одеяния души Богородицы в иконах “Успение”, и белые одежды праведников в раю в композициях “Страшного Суда”. Большую символическую нагрузку несет белый цвет в Апокалипсисе» [15].

Синий цвет в иконописи «воспринимался как символ трансцендентного мира и ассоциировался с вечной божественной истиной. Знаменитый дионисиевский синий фон фресок Ферапонтова монастыря побуждает к созерцанию и размышлению. В синем хитоне обычно изображали поясного Спасителя. Относительно же лазури облачений среднего ангела рублевской “Троицы” сказано очень много: “драгоценный самоцвет”, “кусочек небесной лазури”, “свет надзвездного пространства”. Синий – это традиционный знак воплотившегося Сына Божия. Выделяя среднего ангела “пренебесной лазурью” одежд, Андрей Рублев прославил неиссякаемую божественную любовь» [16].

Византийская цветовая иконописная система определялась больше как тональная, приглушенная и выражала тем самым более скорбное состояние покаяния. Такие иконы содержат в себе тишину темного колорита, заключающуюся в природных землястых цветовых оттенках. Сдержанность цветового тона присутствует и в иконах Феофана Грека в виде вишнево-красных, темно-синих, темно-зеленых и коричневых цветов. Но именно Феофан Грек «в совершенстве владел искусством переливающихся дополнительных тонов и высветлений. Свет падает у него на пребывающие во мраке тела, как небесная благодать на грешную землю. Только в донском “Успении” красный херувим горит, как свеча у мертвого ора» [17].

Излюбленными красками древнерусских иконописцев считались вохра, киноварь, бакан, багор, голубец, изумруд и многие другие. Цвета и оттенки отличались от византийских цветов различной степенью светосилы и насыщенности. Чистые, открытые цвета совмещались в русской иконописи со сложными промежуточными оттенками, например, красного или лилового. «Сами по себе чарующей красоты, порою безымянные оттенки, которые невозможно определить словом, но которые может уловить только глаз человека, краски, которые светятся, сияют, сверкают, звенят, поют и всем этим доставляют огромную радость» [18].

Форма и цвет тишины в православной иконописи божественно символичны, как могут быть

божественны знаки природы во всей полноте своих проявлений. Древнерусская иконопись, по мнению М. В. Алпатова, есть «искусство, в котором языком красок сказано лишь то, что может быть выражено в красках. И поэтому ее произведение звучат во всю силу» [19]. Но краски имеют божественную природу: «краски такие яркие, чистые, которых обычно нигде не увидишь, разве только на небе в часы заката или в поле, густо заросшем васильками» [20].

Благодаря наличию ярких, чистых красок в древнерусской иконописи сложилась особая выразительность и торжественность цветового строя. Так, киноварь, по мнению Алпатова, звучит в иконах как «горящая киноварь», выражающая радость и праздничность. Но еще более звучащей «светозарностью» цвета отличаются иконы Андрея Рублева. «Колорит у Рублева, прежде всего в его “Троице”, обладает непривычной для византийской иконописи чистотой. Рублевский голубец горит синим пламенем. Предпочтение холодным краскам – голубому, лиловому, изумрудно-зеленому – в иконах Рублева и его школы придает им характер возвышенной одухотворенности. В звенигородском чине Рублева нет и следа ни византийской сумрачности, ни беспечной пестроты и веселости новгородских икон. Каждая икона кажется золотистой, тональной, и это содействует впечатлению гармонии» [21].

Благодаря нестандартности композиционного строя, особенности цвета, своеобразной ритмичности, пластике линий и цельности формы икона воспринимается окном в иной потусторонний мир. И в этом ином мире существует абсолютно другая тишина, которую можно видеть, ощущать, которая звенит в ушах тихим поющим звоном, но которую невозможно услышать.

При внимательном рассматривании иконы создается впечатление, что все персонажи, изображенные на ней, тихо живут внутри иконы. И ведут какую-то особую свою тихую жизнь в пространстве «иконы-дома». Это своеобразное житие в тишине. Одни тихо плывут, парят или взлетают, другие занимаются определенными богоугодными делами («Тайное погребение Владимира», «Борис молится перед шатром»), третьи сражаются («Апокалипсис»). Но при всей сюжетной, цветовой и формообразующей многозначности есть одно общее качество, присущее всем иконам, – наличие тишины. Тишины молчащей и поющей, звенящей и торжествующей, преклоненной, внимающей, страдающей и сражающейся.

У М. В. Алпатова мы находим описание духовной тишины в иконах Рублева: «Удивительная чистота и покой, которыми дышат создания Рублева, подобны тишине на поле боя между

двумя кровопролитными битвами» [22]. Особенность тишины в русской иконописи есть не что иное, как отражение русской души, отличающейся высокой степенью религиозно-созерцательной мечтательности. Только истинно русским художникам свойственна глубокая впечатлительность и непосредственно детская тяга к божественному «чуду».

Тишина в русской иконописи – это особое гармоничное состояние, заключающееся в единстве художественного творения и божественной благодати. Григорий Палама называет такое единство «Божественной жизнью» [23]. Иконопись XIV–XV вв. явилась своеобразной духовной и художественной вершиной древнерусского изобразительного искусства, расцвет которого был неразрывно связан с аскетическим учением исихазма.

Примечания

1. Булгаков С. Н. Икона ее содержание и границы // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.* Антология. Вып. I. Сокровищница русской религиозно-философской мысли. М., 1993. С. 287.
2. Там же.
3. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. I. М.: Правда, 1990. С. 391.
4. Там же. С. 355.
5. Там же. С. 97.
6. Там же. С. 375.
7. Там же. С. 374.
8. Там же.
9. Там же. С. 105.
10. Там же. С. 271.
11. Флоренский П. А. У водоразделов мысли: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 80.
12. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 42.
13. Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств // *Из истории советской науки о театре 20-е годы*: сб. тр. М., 1988. С. 27.
14. Там же. С. 28.
15. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М.: Искусство, 1977. С. 103.
16. Серов Н. В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. СПб.: Речь, 2004. С. 245.
17. Алтатов М. В. Древнерусская иконопись. М.: Искусство, 1984. С. 56.
18. Там же. С. 56.
19. Там же. С. 36.
20. Там же. С. 38.
21. Там же. С. 56.
22. Там же. С. 12.
23. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 226.

УДК 281.93:271

Т. Ю. Смирнова

ОБРАЗ СУЗДАЛЯ КАК «ГРАДА БОЖИЯ»

Суздаль, как многие древнерусские и средневековые города, образует собой некую икону Града Божия. Многочисленные храмы и монастыри, духовные традиции, благочестие и стойкость в исторических испытаниях дают городу это высокое имя – «Град Небесный». Город сохранил в себе остатки своего первоначального «генерального плана», а вместе с ним и тот духовный посыл, который вкладывали в него строители, одним из которых был знаменитый церковный деятель и зодчий – митрополит Суздальский и Юрьевский Иларион (XVII в.).

Suzdal as many old Russian and medieval towns is concerned as an icon of the “Heavenly Town”. Numerous temples and monasteries, the spiritual traditions, piety and firmness during the historical trials – all of that let give the high name “Heavenly Town” to the town. Suzdal contains the traces of its original “general plan” and that spiritual idea which was invested there by its founders. One of them was a famous church figure and architect – Ilarion, the metropolitan of Suzdal and Yuriev (XVII century).

Ключевые слова: Суздаль, город, «Град Небесный», митрополит Иларион, икона, сакральная реальность, архетип.

Keywords: Suzdal, a town, “Heavenly Town”, metropolitan Ilarion, an icon, sacred reality, prototypes.

Славное возвещается о тебе, град Божий (*Псалом 86; 3*).

Как слышали мы, так и увидели во граде Господа сил, во граде Бога нашего: Бог утвердит его на веки (*Псалом 47; 9*).

В качестве формы воплощения «Града Божия» город как онтологическое целое выступает в роли высшей ценности культуры. Согласно культурологической концепции Мирче Элиаде, у городов есть свои божественные прототипы. Образец не просто предшествует земному строительству – он расположен в идеальном (небесном) «краю», находящемся в вечности. Именно это и провозглашает царь Соломон: «Ты приказал мне построить храм во славу твоего святого Имени, а также алтарь во граде твоём, по образцу святой скинии, кою ты уже заранее подготовил» (Книга Премудрости Соломоновой, 9, 8) [1].

Важно подчеркнуть, что окружающий мир, окультуренный руками человека, является подлинным только в той степени, в какой он подобен своему внеземному прототипу. «Человек строит по образцу. Не только его город или его храм имеют небесные модели, то же можно сказать и о том крае, где он живет, о реках, его орошающих, о полях и так далее. Только строительство по образцовой модели

наделяет города реальностью и значимостью. Реальность в высшей степени сакральна, ибо только сакральное существует абсолютно. Бесчисленные сакральные действия – сакрализация пространства, предметов, людей – свидетельствуют о жажде реального, стремлении человека к бытию» [2].

Представление о городе предполагает наличие высшей, совершенной, идеальной реальности, которая существовала в прошлом и была утрачена, грезится в настоящем и возможна в будущем. Город становится формой замены Града Божия, формой восстановления утраченного Рая. Каждый город имеет свой небесный архетип, прообраз, которому он пытается соответствовать, свою сакральную историю [3].

С принятием христианства на Русь оказались перенесенными и символические представления христиан о граде, храме, даже о земле как творении Божиим. В Священном Писании упоминаются два Иерусалима: земной и Небесный. Они соотносятся друг с другом как образ и Первообраз. По христианской же традиции город есть единство Града Небесного и Града Земного. На встрече этих двух линий строится Град Божий [4].

Суздаль, как многие древнерусские и средневековые города, образует собой некую икону Небесного града [5]. Образ «Небесный Град» был воплощен в структуре Суздаля, его градостроительной композиции. Многочисленные храмы и монастыри, духовные традиции, благочестие и стойкость в исторических испытаниях дают городу это высокое имя – «Град Небесный». Город сохранил в себе остатки своего первоначального «генерального плана», а вместе с ним и тот духовный посыл, который вкладывали в него строители, одним из которых был знаменитый церковный деятель и зодчий – митрополит Суздальский и Юрьевский Иларион (1632–1707).

Владыка Иларион был родом из нижегородских земель. Его отец, священник Анания, в 1652 г. стал одним из трех кандидатов на патриарший престол. В числе этих кандидатов был и будущий Патриарх Никон [6]. Жребий на патриарший престол выпал священнику Анании, но он отказался, не желая славы и считая себя недостойным такого сана, и, вероятно, в угодность царской воле видеть Патриархом Никона, стал просить государя и весь собор освободить его от высокого достоинства [7]. Таким образом, митрополит Иларион был знаком с Патриархом Никонем, в дальнейшем он примкнул к нему в деле исправления богослужебных книг и обрядов по образцу Греко-Восточной Церкви.

До перевода в Суздаль святитель Иларион, основатель и строитель Флорищевой Пустыни, как высокодуховный подвижник был приближен к царю Алексею Михайловичу и стал духовником его сына – Феодора Алексеевича. При царе Феодоре

в 1682 г. в Москве владыка Иларион был возведен в сан митрополита Суздальского и Юрьевского.

Деятельность митрополита Илариона в Суздале соединила в себе несколько направлений. Основополагающими стали его действия по возвращению Суздаля положения духовной столицы. Своими устремлениями митрополит подготовил почву для усиления значения суздальской епископии и добился ее довольно высокого авторитета. Сам Иларион имел отношение к назначениям на епископские кафедры, а его преемник Макарий, сторонник Петра I, был выдвинут на патриарший престол. Святитель Иларион активно поддерживал значимость города как святого места и значимость тех святых, которые это место освящают. Возвышение суздальской митрополии находило зримое воплощение в крупномасштабном храмовом строительстве.

Суздальский митрополит выступил последователем патриарха Никона. Однако следует отметить его личные достижения. В ситуации раскола и конфликтов неопределимая выдвинутая им идея вселенской любви. Главным в своей деятельности митрополит считал попечение о делах веры. В этом вопросе он был образцом для других. Строительство «Града Небесного» на земле начинается со строительства тела души, вместилища ее, то есть личности. Поэтому митрополит Иларион радел о духовно-нравственном возрождении суздальского народа. Естественным продолжением идеи строительства личности как Храма становилась идея созидания «Града Небесного».

Выступая приверженцем православия в соответствии с реформами Никона и ориентируясь на Восточную Церковь, святитель Иларион тем самым продолжал дело патриарха по строительству «Нового Иерусалима». Архитектурно-богословский замысел патриарха Никона включал задачу двоякого типа: создать точное подобие палестинских святых и одновременно «воплотить историческую память Вселенского Православия» [8]. Митрополит Иларион расширил данную идею и значительно превзошел образ. Не повторяя мысль буквально, а воспроизводя символ «Нового Иерусалима» как храма Христа и придавая своим обширным и повсеместным храмосозиданием всему пространству Суздаля сакральный смысл, митрополит Иларион рассматривал его в контексте иного осмысления как темы «Града Небесного» [9].

Большое значение придавал митрополит Иларион строительству, восстановлению и украшению храмов, так как храм Божий – это земное Небо, это то единственное место на земле, где душа человека находит полное успокоение и радость. Параллельно с созиданием центральной святыни Суздаля – обновлением кремлевского кафедрального собора Рождества Пресвятой Богородицы и строительством Архиерейских палат, выдающегося па-

мятника архитектуры (XV–XVIII вв.), святитель укрепил суздальские монастыри. Покровский монастырь приобрел стены и башни, была возведена колокольня. В Спасо-Евфимиевом монастыре был расписан Преображенский собор, были достроены звонница и стены. В посадской части города выстраивается семьдесят приходских церквей. Поддерживая монастырское строительство и возводя церкви, митрополит в буквальном смысле «заселил» Суздаль храмами и окружил Кремль святынями. Многие деревянные храмы в центре города митрополит Иларион или перестроил в камне, или перенес в окрестности Суздаля.

Стараниями святителя Илариона в Суздале организовалась иконописная артель. Написание иконостасов рассматривается как крупное деяние государственного масштаба: в нем принимал прямое участие царский изограф (двоюродный брат митрополита Илариона) Симон Ушаков. При святителе храмы украшались фресковой живописью, лепниной, резьбой, ковкой, позолоченными иконостасами, иконами. Само богослужение получило особую торжественность и благолепие, что способствовало укреплению православной веры. Как свидетельствует суздальский краевед В. М. Снегирев, «вследствие суровых Петровских указов начался массовый уход верующих из Православия в раскол и переселение их из населенных мест в глухие леса и пустыни. Для того чтобы удержать прихожан около из родных храмов, Иларион всячески стремился привлечь их пышностью и благолепием церковной службы» [10].

Митрополит Иларион для поддержания духовной крепости города учредил крестные ходы, заказав для них особые позолоченные кресты, иконы и большие фонари. Крестные ходы проводили как в самом Суздале, так и вокруг него. Город не может защищаться одними лишь стенами и рвами, его должна осеять Благодать Божия и окружать молитва [11]. Вследствие этого ежегодно, после Литургии, обходили крестным ходом кругом по линии городской черты. Крестные ходы с чудотворными иконами прокладывали вдоль видимых оборонительных рубежей крепостных стен невидимую священную границу, границу помощи Божией. Крестный ход снаружи крепостных укреплений особенно ярко свидетельствует, что город воспринимался как совокупность церквей и монастырей, как единый соборный храм под открытым небом. Вера в крестные ходы была велика. На одно такое шествие собиралось до пяти тысяч человек [12].

Поскольку город – это духовная крепость и он не устоит без святых, праведников, святитель Иларион в конце 90-х гг. XVII в. начал ходатайствовать перед Святейшим Патриархом Адрианом об обретении мощей преподобной Евфросинии Суздальской (1212–1250). Святая просла-

вилась своими подвигами в бедственное время нашествия хана Батые на владимирские земли. Церковное чествование Преподобной началось еще со второй половины XVI в., но мощи ее оставались под спудом. Получив разрешение, митрополит Иларион в 1699 г. совершил обречение святых мощей подвижницы.

Святитель Иларион управлял Суздальской митрополией двадцать шесть лет. До своей кончины он не переставал строить и украшать монастыри и храмы и благоуустраивать сам город. Гробница митрополита Илариона в Богородице-Рождественском соборе Суздальского Кремля сохранилась до наших дней. В экспозициях историко-художественного музея Кремля можно видеть «Иорданскую сень» [13] – одну из самых древних, единственную, сохранившуюся целиком, кресты и фонари для крестных ходов, устроенных старанием святителя Илариона, а также иконы, написанные по его заказу.

Только такая выдающаяся, сильная личность, как митрополит Иларион – святитель, монах, аскет, проповедник, яркий носитель высокой духовной культуры, пророк, царский духовник, могла самоотверженно воплотить в жизнь глубокую идею Суздаля как «Града Божия». И именно такой образ Суздаля оставила нам эпоха митрополита Илариона.

Близ Суздаля, со стороны подъезда от Владимира, есть так называемая Поклонная гора. С этого места можно было окинуть взором город и поклониться его святыням. Суздаль, являвший собой наземную икону христианских представлений о Боге, о мире, о человеке, становился и предметом эстетического любования, и, главное, объектом молитвенного почитания. Летопись повествует, что с Поклонной горы особенно хорошо был виден весь старый Суздаль с его рассредоточенными на сравнительно небольшом пространстве белыми стенами и башнями монастырей, с тридцатью разнообразными колокольнями и главками, с позолоченными крестами, которых насчитывалось в Суздале сто двадцать [14]. В XIX в. в городе был 1 собор, 26 приходских церквей, 4 бесприходных и еще 2 кладбищенских. Этот вид древней исторической столицы Русского государства невольно заставлял поклониться ей всех, вступавших на Поклонную гору, как образу «Небесного Иерусалима» – «Граду Божию».

В настоящее время Суздаль раскрывается великолепной панорамой с большим количеством храмов и колоколен. Он сохранил целостный ансамбль средневекового города: Кремль, посад, монастыри. По обилию памятников архитектуры, по сохранности своего первоначального облика Суздаль не знает себе равных. Здесь на площади 9 кв. км находятся свыше 200 памятников религиозной и гражданской архитектуры XIII–XIX вв.

Оставшись в границах XVIII в., Суздаль смог сохранить древнюю топографию, непередаваемый колорит русского средневекового города, удивительную гармонию древнерусской архитектуры.

Примечания

1. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой; науч. консультант к. и. н. Я. Чеснов. Сер. «Миф, религия, культура». СПб.: Алетей, 1998. С. 19.
2. Там же. С. 25.
3. *Гурин С. П.* Образ города в культуре: метафизические и мистические аспекты. Режим доступа: http://www.comk.ru/HTML/gurin_doc.htm (дата обращения: 22.12.2009).
4. *Августин Блаженный.* О Граде Божием: [пер. с лат.]. Сер. «Классическая философская мысль». Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1296 с.
5. *Соколов А., Березина Е.* Оборона Москвы: иконография города // Нескучный сад. 2008. № 6(35). С. 49.
6. Настольная книга священнослужителя: в 8 т. М.: Московская Патриархия, 1978. Т. 2. С. 389–390.
7. Святые града Суздаля. М.: Изд-во «Лето», 2004. С. 113.
8. *Зеленская Г. М.* Почитание памяти Святейшего Патриарха Никона XVII–XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 34–35.

9. *Гладкая М. С.* Эпоха митрополита Илариона // Памятники Отечества: Суздаль – Град Небесный / Иллюстр. альманах Всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры. М., 1999. № 43 (1–2). С. 159.

10. «Память прошлого»: очерки Владимира Михайловича Снегирева по истории Суздаля / авт.-сост.: Г. Г. Мозгова, О. В. Снегирева. М.: «Новость», 2008. С. 327.

11. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой церкви. Репринт. изд. 1902. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 150.

12. *Аксенова А. И.* Суздаль. XX век. Владимир: «Посад», 2002. С. 22.

13. «Иорданская сень» – особый декоративный навес, который на праздник Крещения устанавливался над прорубью (Иорданью). В XVI–XVII вв. Иорданские сени были распространены на Руси. До нашего времени сохранилась единственная. Суздальская сень сделана в виде пятиглавого храма на четырех круглых резных столбах. Сень высотой 8,5 метров состоит из 260 деталей, вырубленных из сосновых бревен и обтесанных топором. Детали крепятся в пазы, без гвоздей, с помощью кованых железных крюков и пробоев, а между собой отдельные доски соединены шпонками и железными скрепами. Навес окружен оградой с четырьмя воротами с килевидными арками.

14. «Память прошлого» ... С. 331–332.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вид города Суздаля с Владимирского тракта
Литография А. Наркова с рисунка С. Егорова. 1880 год



Суздаль в 1880 году. Великое множество церквей, колоколен, куполов, главок. Художник намеренно сместил все монастыри и церкви к единой линии, чтобы подчеркнуть необычайное их число на малом пространстве совсем небольшого города.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АБДУЛЬЗЯНОВ Артур Рашидович – кандидат социологических наук, ведущий специалист государственного учреждения «Научный центр безопасности жизнедеятельности детей», преподаватель Академии государственного и муниципального управления при Президенте Республики Татарстан. 420111, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 6/20.

E-mail: ozarenie07@yandex.ru

БАРСУКОВА Татьяна Владимировна – старший преподаватель кафедры дизайна интерьера Института искусств Российского государственного профессионально-педагогического университета. 620012, г. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, д. 11.

E-mail: tatyana.barsukowa@yandex.ru

БОРОЗИНЕЦ Григорий Ленфридович – кандидат философских наук, доцент, директор Ухтинского филиала Современной гуманитарной академии. 169300, Республика Коми, г. Ухта, ул. Юбилейная, д. 14.

E-mail: ubmuh@online.ru

ВИТЯЗЕВ Александр Клавдиевич – кандидат социологических наук, начальник научного отдела Ухтинского филиала Современной гуманитарной академии. 169300, Республика Коми, г. Ухта, ул. Юбилейная, д. 14.

E-mail: ubmuh@online.ru

ВЛАСОВА Татьяна Анатольевна – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии и социологии культуры Удмуртского государственного университета. 426034, г. Ижевск, ул. Университетская, д. 1.

E-mail: tavlasova@yandex.ru

ВОСТРИКОВ Иван Васильевич – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Воронежской государственной технологической академии. 394000, г. Воронеж, пр. Революции, д. 19.

E-mail: sta-sulimov@yandex.ru

ИВАНОВА Татьяна Николаевна – кандидат социологических наук, доцент, зав. кафедрой социологии Тольяттинского государственного университета. 445020, Самарская область, г. Тольятти, ул. Белорусская, д. 14.

E-mail: IvanovaT2005@tlttsu.ru

КАСКОВ Антон Анатольевич – аспирант кафедры культурологии и рекламы ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: dekaroshka@rambler.ru

КОНОВАЛОВА Татьяна Александровна – аспирант кафедры иностранных языков Уральской государственной архитектурно-художественной академии. 620075, г. Екатеринбург, ул. Карла Либкнехта, д. 23.

E-mail: octopus@r66.ru

КУЧЕРЕНКО Александр Владимирович – кандидат философских наук, доцент по кафедре общегуманитарных и социально-экономических дисциплин Курского филиала Орловского юридического института МВД России. 305018, г. Курск, ул. Народная, д. 11.

E-mail: kucherenkoav@yandex.ru

ЛУКИШИНА Татьяна Александровна – преподаватель кафедры культурологии и философии Казанского государственного университета культуры и искусств. 420059, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Оренбургский тракт, д. 3.

E-mail: Ameli_net@rambler.ru

МОТОРИНА Любовь Евстафьевна – кандидат философских наук, профессор по кафедре философии Московского авиационного института (государственного технического университета). 125993, г. Москва, Волоколамское шоссе, д. 4.

E-mail: lubov-motorina@yandex.ru

НЕСТЕРОВ Дмитрий Сергеевич – аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств. 454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, д. 36а.

E-mail: nesterov841@rambler.ru

НЕЧАЕВА Наталия Львовна – преподаватель Ярославского музыкального училища им. Л. В. Собинова. 150000, г. Ярославль, ул. Собинова, д. 5.

E-mail: NechaevaNL@yandex.ru

ОЗЕРОВА Мария Викторовна – ассистент кафедры социологии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. 644077, г. Омск, пр. Мира, д. 55.

E-mail: mary_erof@mail.ru

ПИЛЕЦКИЙ Сергей Григорьевич – кандидат философских наук, доцент по кафедре истории и философии Ярославской государственной медицинской академии. 150054, г. Ярославль, ул. Чкалова, д. 6.

E-mail: SergeyPiletsky@yandex.ru

ПЛАТОНОВА Светлана Ипатовна – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии Ижевской государственной сельскохозяйственной академии. 426069, г. Ижевск, ул. Студенческая, д. 11.

E-mail: platon-s@bk.ru

ПОДЛЕВСКИХ Леонтий Геннадьевич – кандидат исторических наук, доцент по кафедре общегуманитарных дисциплин Кировского филиала Академии ФСИН России. 610007, г. Киров, ул. Ленина, д. 179в.

E-mail: lg_pod@mail.ru

ПОРОСЕНКОВ Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор по кафедре философии и общественных наук Пермского государственного института искусства и культуры. 614600, г. Пермь, ул. Газеты «Звезда», д. 18.

E-mail: Svp53@mail.ru

РОСТОВА Наталья Николаевна – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии и социологии Кемеровской государственной медицинской академии. 650029, г. Кемерово, ул. Ворошилова, д. 22а.

E-mail: naniros11@rambler.ru

САЕНКО Наталья Ряфиковна – кандидат филологических наук, доцент по кафедре теории и истории культуры Волгоградского государственного педагогического университета. 400131, г. Волгоград, пр. Ленина, д. 27.

E-mail: rilke@rambler.ru

СМИРНОВА Татьяна Юрьевна – аспирант кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета. 155908, Ивановская обл., г. Шуя, ул. Кооперативная, д. 24.

E-mail: m-pelagiya@yandex.ru

СТЕЦЕНКО Денис Николаевич – ассистент кафедры теоретических основ коммуникации Казанского государственного энергетического университета. 420066, г. Казань, ул. Красносельская, д. 51.

E-mail: stecenko-d@ya.ru

СУЛИМОВ Станислав Игоревич – ассистент кафедры философии Воронежской государственной технологической академии. 394000, г. Воронеж, пр. Революции, д. 19.

E-mail: sta-sulimov@yandex.ru

ФЕДОТОВА Марина Геннадьевна – кандидат философских наук, докторант кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета. 644050, г. Омск, пр. Мира, д. 11.

E-mail: fmg@bk.ru

ШАРИПОВ Михаил Миннуллович – аспирант кафедры философии и социологии Казанского государственного финансово-экономического института. 420141, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Сабит, д. 20.

E-mail: mishasharipov@hotmail.com

ШЕМЯКИНСКИЙ Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор по кафедре математики и естественнонаучных дисциплин Пермского филиала Уральской академии государственной службы. 614990, г. Пермь, бульвар Гагарина, д. 10.

E-mail: zerg@perm.ru

Вестник
Вятского государственного гуманитарного университета
Философия и социология; культурология
Научный журнал № 1(4)

Подписано в печать 25.02.2010 г.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная. Гарнитура Мysl.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,0. Тираж 1000. Заказ № 1365.

Издательский центр ВятГГУ
610002, г. Киров, ул. Ленина, 111
(8332) 673-674