

Вятский государственный гуманитарный университет

В Е С Т Н И К
ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Философия и социология;
культурология

Научный журнал

№ 2(4)

Киров
2010

Главный редактор

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

Редакционная коллегия:

В. Т. Юнзблюд,

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;

А. 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;

Г. И. Симонова,

доктор педагогических 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) 673-674 (Издательский центр)

Редактор О. И. Коробкова
Компьютерная верстка – Л. А. Кислицына

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

СОДЕРЖАНИЕ

Юлов В. Ф. Компетентностная стратегия в российском образовании 6

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Маслов В. М. К проблеме общей теории виртуальной реальности 15

Мушич-Громыко В. Г. О термине «космология» и её основаниях 21

Шатохина В. А. Ментальные конструкции познавательного опыта в горизонте абсолютной диалектики *А. Ф. Лосева* 24

Шемякинский В. М. Проблема истины в физическом познании 28

Ярыгин Н. Н. Гносеологические аспекты доказательства существования Бога 32

Волосков Р. А. Кризис самосознания и поиск субъективности в современной философии 36

Бешкарева И. Ю. С. Франк об истоках интуиции Всеединства 40

Абатуров И. Н. Цивилизация: человеческое измерение 44

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Казакова В. И. Феноменология современных элит: рубеж, дистанция, граница 47

Новиков О. Е. Модернизация современной России: транзичия, ценность, синдром 52

Савченко И. А. Интегральные критерии классификации социокультурных отношений 57

Савченко И. А., Худякова О. А. Онтология лидерства в зарубежной науке: концепции и подходы 62

Прохорова М. В. Концептуальные особенности изучения феномена одиночества 68

Дзикевич С. А. Накопление оснований для философской диверсификации прекрасного в аспекты возвышенного: вклад Квинтилиана и вклад Тацита 76

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Коротков Н. В. Проект общего дела Н. Федорова и отечественная художественно-философская фантастика 83

Чиндин И. В. Философские аспекты творческой эволюции В. Я. Брюсова 90

ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Нагимова А. М. Индикативная модель управления социально-экономическими системами как механизм обеспечения качества жизни населения 97

Парунина Л. Д. Профессионализм муниципальных служащих через призму профессиональной культуры 102

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Яковлева Е. Л. Игровая природа мифа 106

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Гурская Н. В. Религиозное влияние на культурное развитие уральского (яицкого) казачества (XVII–XIX вв.) 110

Шарипова А. Р. Сущность русского хорового пения как феномена культуры 112

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 116

CONTENTS

- Yulov V. F.* Competence Strategy in Russian Education
Maslov V. M. On the Problem of General Theory of Virtual Reality
Mushich-Gromyko V. G. On the Term “Cosmology” and Its Foundations
Sbatokhina V. A. Mental Constructions of Cognitive Experience in the Context of A. F. Losev’s Penta-Dialectics
Shemyakinsky V. M. The Problem of Truth in Physical Cognition
Yarygin N. N. The Problem of Proving Existence of God in the Past and Nowadays
Voloskov R. A. Crisis of Self-Consciousness and Search of Subjectivity in Modern Philosophy
Beshkareva I. Yu. S. Frank on the Sources of Total-Unity Intuition
Abaturov I. N. Civilization: the Human Dimension
Kazakova V. I. Contemporary Elite Phenomenology: Limit, Distance, Boundary
Novikov O. Ye. Contemporary Russian Modernization: Transition, Value, Syndrome
Savchenko I. A. Integral Characteristic Features of Socio-Cultural Relations Classification
Savchenko I. A., Khudyakova O. A. Leadership Ontology in Foreign Science: Conceptions and Approaches
Prokhorova M. V. Conceptual Features of Studying the Phenomenon of Loneliness
Dzikevich S. A. Developing the Conditions of Philosophical Diversification of the Beautiful into Aspects of the Sublime: Quintilian’s and Tacitus’s Contribution
Korotkov N. V. N. Fyodorov’s Common Cause Project and Native Philosophical Fiction
Chindin I. V. Philosophical Aspects of V.Ya. Bryusov’s Creative Evolution
Nagimova A. M. Indicative Model of Managing Social and Economic Systems as a Mechanism of Maintaining the Population’s Quality of Life
Parunina L. D. Professionalism of Municipal Servants through the Prism of Professional Culture
Yakovleva Ye. L. The Myth’s Playing Nature
Gurskaya N. V. The Religious Influence upon Cultural Development of Ural (Yaick) Cossacks (XVII–XIX Centuries)
Sharipova A. R. The Essence of Russian Choral Singing as a Phenomenon of Culture

КОМПЕТЕНТНОСТНАЯ СТРАТЕГИЯ В РОССИЙСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

В статье представлены философско-дидактические идеи компетентностной стратегии и рассмотрены пути их реализации в российских вузах.

Philosophy and didactic ideas of competence strategy are presented in article.

Ключевые слова: знание, интеллект, практика, компетентность, прагматизм, проблемное мышление, пайдейя, проблемное обучение, критическое мышление, учебная задача.

Keywords: knowledge, intelligence, practice, competence, pragmatism, problem thinking, пайдейя, problem training, critical thinking, an educational problem.

Российская школа перед вызовами времени. Развитые страны мира переходят от постиндустриального общества к информационной цивилизации. Производство вещей и других материальных продуктов все более становится делом роботов и автоматизированных технологий. И такая тенденция в конце концов выведет человека из сферы физического труда и оставит ему экономику услуг (один человек обслуживает другого человека), науку, властное управление, духовное творчество и физическую культуру. Во всех этих видах деятельности ведущим становится интеллектуальное усилие, взятое в его разнообразных формах. Если учесть, что расчетные операции возьмут на себя компьютеры, то уделом человека будет только воспроизводство самого себя, развитие своих творческих способностей, гармонизация отношений между народами и их связи с природой. На эти цели и переключается современная школа.

Российское общество также интегрируется в единый цивилизационный процесс. Конечно, у нас есть своя специфика, представленная переходным периодом от планово-командной экономи-

ки к рынку, от авторитаризма к демократии, от коммунистической идеологии к плюралистической и толерантной культуре. Переходная динамика захватила и нашу школу. Перед ней стоит глобальная цель – войти в мировое образовательное пространство, сохранив перспективные традиции и обогатив их достижениями мирового педагогического опыта. Среди последних одно из ключевых положений начинает занимать компетентностная стратегия, суть которой нам и предстоит осмыслить.

Истоки концепции компетентности. В 1973 г. представитель американской школы когнитивной психологии У. Мишел актуализировал понятие компетентности. Речь шла о том, что когнитивные представления (знания) и эмоциональные состояния динамически взаимодействуют друг с другом и оказывают взаимные влияния. Такая организация отношений между интеллектом и психикой образует ядро руководящей структуры личности. Компетентность сводится к тому, что в ходе социализации каждый индивид приобретает знания и превращает их в личные конструкты или методы. Они дают возможность не только активно перерабатывать внешние ситуативные стимулы в схемы должного реагирования, но и упреждать будущие ситуации своей готовностью к эффективным действиям. Мало приобрести знания, надо их превратить в собственные инструменты деятельности, которые функционируют как обобщенные схемы ожидания в типичных жизненных ситуациях. Чем отличаются новички и любители от экспертов и опытных профессионалов? Если у первых даже наличествуют знания, то они еще не стали их личными стратегиями поведения. А вот у последних знания организовались в эффективные схемы реагирования, что и делает их компетентными деятелями. К примеру, возьмем рыбную ловлю в океане как вид отдыха и спорта. Опытный рыбак заранее подготовится так, что у него все

будет в порядке с яхтой, снастями, и он в любую погоду найдет нужное место и обеспечит себя уловом. Новички же, как правило, такой успешностью похвастать не могут. Опыт как гармоничное сочетание когнитивных схем, эмоций, действий тела и есть компетентность [1].

Компетентность – общая черта практического интеллекта. Пионерская статья У. Мишела вызвала лавинообразный эффект. Многие американские психологи стали разрабатывать тему компетентности. Особых достижений достиг исследовательский коллектив, возглавляемый Р. Дж. Стернбергом. Здесь учли и обобщили достижения многих западных ученых. Компетентность они стали интерпретировать в качестве интегральной функции практического интеллекта. В содержании последнего доминируют знания эмпирического характера – ощущения, восприятия, представления, составляющие жизненный опыт индивида. На его периферии существуют «квазитеоретические» понятия, усвоенные личностью в семье, школе и взятые из книг. Эти научные и мировоззренческие образы дают картину мира, которая слабо влияет на практическое поведение. Данная картина определяет чисто созерцательную позицию личности, проявляясь в вербальных коммуникациях (беседы, споры, анкетирование и т. д.). Деятельным ядром практического интеллекта являются опытные знания. Для них характерно не только то, что личность ими обладает, главное то, что она способна их эффективно применять в практических ситуациях.

Р. Дж. Стернберг продолжил традицию сравнения специалистов с новичками. Этот прием весьма плодотворен тем, что дает удобную систему отсчета. Новички демонстрируют отсутствие должного опыта, и этим объясняется их некомпетентность. Специалисты образуют другой полюс, у них сформирован необходимый опыт, и как ядро практического интеллекта он делает их компетентными деятелями. Исследовательская

цель сводится к тому, чтобы разобраться, как новичок становится специалистом. Группа Стернберга выяснила, что если знания новичков слабо организованы, то база знаний специалистов отличается высокой конструктивностью и связностью. Если у первых тактическое планирование доминирует над стратегическим, то у вторых все наоборот. Если первые слабо и поверхностно понимают проблемы, то вторые их воспринимают детально и глубоко [2].

Компетентностный подход обусловлен американским прагматизмом. У современных американских теорий компетентности есть глубокая философская традиция – это прагматизм. Данное направление стало складываться в США во второй половине XIX в. Оно сформировалось в типичной для американского общества атмосфере практицизма. На идейное становление повлиял философский поворот от рационализма к иррационализму. Мыслители Нового времени и Просвещения в качестве основного предмета рефлексии брали научное познание с таким образцом, как математика. Рационалистическая гносеология Р. Декарта и Б. Спинозы здесь естественна, их теории воспроизводят те ходы мысли, которые типичны для математика и физика. Но вот в XIX в. стали интенсивно развиваться гуманитарные науки – экономика, история, лингвистика, этнография и антропология, социология. Постепенно стала осознаваться простая истина, что научный разум характеризует малую часть человечества и большинство людей живут разными видами практики. Архаичные этносы и вовсе лишены науки, но остаются *homo sapiens*. Колоссальное влияние на философов оказала эволюционная теория Ч. Дарвина, косвенно вписавшая человека в широкий мир жизни. В качестве альтернатив научно-познавательного рационализма возникло множество иррационалистических течений жизни. Место познающего разума стали занимать способности живого организма приспособ-

саблываться к природной и социальной среде: «воля к жизни» (А. Шопенгауэр), «воля к власти» (Ф. Ницше), «жизненный порыв», основанный на инстинкте-интуиции (А. Бергсон), «жизнь» (В. Дильтей), «бессознательное влечение» (З. Фрейд) и т. д. В таком идейном потоке оформился и американский прагматизм, решивший осмыслить практическое поведение «среднего», т. е. обычного гражданина США.

Родоначальником прагматизма признан Ч. С. Пирс (1839–1914). Он исходил из представления о человеке как существе, который развивает культуру для того, чтобы компенсировать ослабевшие и малоэффективные инстинкты. Встав на путь практического преобразования природы и построения социума, люди стали попадать в новые и неожиданные ситуации. Инстинкты здесь бесполезны, и они стали дополняться сознанием как сочетанием чувственной психики и рационального ума. Как только индивид попадает в неизвестную ситуацию, он приостанавливает свои действия, ибо не знает нужного способа реагирования. Психика оказывается в состоянии сомнения, которое переживается отрицательными эмоциями – удивлением, беспокойством и тревогой. Разум оценивает ситуацию как затруднительную или проблемную, из которой надо искать выход. С этого момента начинается работа мысли, равнозначная «исследованию». Такое познание рано или поздно производит знание-«верование», дающее индивиду способность эффективно действовать в условиях проблемной ситуации. Соответственно этому достижению мышления психика переключается из состояния сомнения в состояние веры с положительными модальностями спокойствия, уверенности в себе и удовлетворения. С таким внутренним комфортом личность осуществляет практическую деятельность и добивается нужного успеха.

Пирс выделил четыре типичных способа достижения и закрепления верований. «Метод упор-

ства» сводится к тому, что люди предпочитают сохранять свои мнения в течение длительного периода времени, и этот догматизм обрекает их на жизненные неудачи. «Метод авторитета»: некая социальная организация (семья, церковь, государство и т. п.) предписывает людям обязательные верования. Такой способ хорош для традиционного общества в сфере морали и религии и плох в условиях демократии для труда и политики. «Метод априори» – философский разум строит произвольные и спекулятивные учения, которые ничего полезного не дают практике и науке. «Метод науки» обладает достаточной гибкостью, так как верования здесь вырабатываются в виде гипотез, которые проверяются специальными опытами. Здесь добиваются идей высшей степени ясности и ориентируются на обязательную практическую эффективность. Все симпатии Пирса на стороне научного метода, и он призывал практиков брать на вооружение его основные приемы [3].

Идеи Пирса развивали его соотечественники – У. Джеймс (1842–1910) и Дж. Дьюи (1859–1952). Первый создал вариант психологического прагматизма, согласно которому нельзя приписывать сознанию чисто познавательные функции, оно является необходимым средством практической жизни. Джеймс отверг идею отражательного соответствия знаний реальности и подчеркнул субъектную полезность когний. Сознанию приуща «избирательная активность», где выдвигаются определенные цели и выбираются должные средства. И даже наука здесь не является исключением, теории истинны «как орудие личной работы, инструментально» [4].

Дьюи разработал инструментальную версию прагматизма, ядром которой стала концепция проблемного мышления. Интеллект здесь представлен средством активного приспособления человека к объективному миру. Познание дает опытные знания, и они помогают индивидам ре-

шать жизненные проблемы. Дьюи разработал схему полного цикла мышления из пяти актов. I. «Чувство затруднения», когда человек попадает в проблемную ситуацию жизни, то он лишь переживает ее в качестве мешающего барьера на своем пути, что сопровождается чувствами удивления, огорчения и досады. II. «Определение проблемного затруднения» – затем в дело вступает интеллект, который оценивает ситуацию как проблему. Ее представляют в виде расхождения между желаемой целью и отсутствующим средством достижения. III. «Представление о возможном решении» (выдвижение гипотезы) – третья ступень является самой сложной, ибо здесь надо найти нужное средство в форме догадки и логика тут не помогает. Как в жизни, так и в науке выдвинуть гипотезу – дело творческое, и оно требует особого воображения. IV. «Анализ гипотезы» – когда предположение уже взбрело в голову, то о нем начинают рассуждать в плане логической уместности. Разум стремится установить надежность и обоснованность связи между проблемой и гипотезой, используя приемы рациональной критики. V. «Проверка гипотезы фактами» – завершающий акт мышления сводится к эмпирическому обоснованию решения. Если находятся чувственные факты, которые подтверждают правомерность гипотезы, то она становится достоверным знанием. В случае отсутствия такого подкрепления к гипотезе начинают относиться с подозрением и ее может сменить другая догадка. Полный цикл мышления реализуется в науке и в школьном обучении, в обычной жизни он реализуется в сокращенном виде, выпадает формулировка проблем (II) и анализ гипотез (IV) [5].

Дьюи внес важный вклад в педагогику. Он убедительно показал зависимость школьного обучения от типа политической власти в обществе. Если господствует тоталитаризм или авторитаризм, то обучаются массовые коллективы, моло-

дежь готовится к труду с одной профессией, учат выполнять чужие указания, учителя навязывают ученикам догматические знания и ценности. Демократическое общество выдвигает радикально иные цели, идеалы обучения и воспитания. Школа здесь обучает личности, она готовит к выбору и критическому мышлению, развивает культуру вопрошания, учит открывать новое, развивает самостоятельность и инициативу, формирует полноценное проблемное мышление. В 1920-е гг. идеи Дьюи существенно повлияли на советских педагогов и на развитие советской школы (связь обучения с трудом, «метод проектов» и т. п.). Но сталинский режим в начале 1930-х гг. прекратил этот творческий эксперимент.

Ясно одно – современный компетентностный подход сложился на основе идей американского прагматизма. Всякая компетентность так или иначе связана с постановкой проблемы и ее эффективным решением. Самые важные проблемы имеют практический характер, и если личность научена их решать, то она будет успешна в жизни.

Место проблемного обучения в античной пайдеей. Американское общество является относительно молодым, ему немногим более двух веков. Прагматизм лишь принял идейную эстафету от европейской цивилизации, которой более двадцати пяти веков. Основные идеи были порождены античной культурой: демократия, рыночные отношения, личностное начало и многое другое. Здесь сложилась особая система образования и воспитания – пайдеей. Ее актуальность для современной цивилизации обсуждалась на XX Всемирном философском конгрессе (1998, Бостон, США) – «Paideia: роль философии в воспитании человечества». Более трех тысяч философов из разных стран, в том числе из России, по достоинству оценили различные формы пайдеей. Благодаря усилиям софистов образование в античных полисах к IV в. до н. э. стало профессио-

нальным и ориентированным на формирование высокой культуры личности. Возникли два основных типа пайдейи: воспитание воина (Спарта) и воспитание гражданина (Афины и др.). Последнее было важно для демократических полисов, где от каждой свободной личности требовалось участвовать в обсуждениях публичных вопросов и принимать самостоятельные решения. На первое место в гражданской жизни выдвинулась культура разъяснения и убеждения. Если для старого и традиционного воспитания было достаточно практического опыта и искусства (поэзия, трагедия), то для нового мировоззрения потребовался высокий разум в виде философии.

Из многообразия философских школ выделились две основные – софисты и Сократ. Первые предложили стратегию юридической и риторической технологии, где учат уметь говорить и спорить, чтобы выиграло твое личное мнение. Сократ разработал иной проект рациональной пайдейи: следует учить мыслить самостоятельно и искать истину для добродетельной жизни. Здесь обеспечивается единство обучения и воспитания, ибо интеллект совершенствуется для нравственного саморазвития личности. Платон нашел свой вариант сократовского пути – развивать научно-философскую мудрость ради справедливой власти [6].

Сократ заложил основы проблемного обучения. «Знаю, что ничего не знаю» – эта формула выражает начало данной методики и, хотя она известна многим, ее понимание совсем не тривиально. Прежде всего, она построена в виде классического парадокса, где знанию противостоит незнание. Знание сводится только к пониманию того, что личность лишена всяких знаний. Незнание здесь бесконечно, а знание ничтожно. Налицо явный иронический прием, игнорирующий реальное положение дел. Нарочитое подчеркивание господства незнания потребовалось Сократу для того, чтобы вывести своих учени-

ков из состояния веры, которое обречено на бездумность. Все вопросы учителя подчинены той же цели – заменить веру сомнением. Любой ответ ученика Сократ приводит к общему знаменателю заблуждения. То, что считалось знанием, оказалось пустышкой, ложным мнением. В итоге ученики попадают в состояние сомнения, в котором только и может начаться познавательный поиск. Примечательно, что Сократ сравнивал себя с оводом, жалящим ленивую лошадь и тем самым приводящим ее в движение. И если позднее его питомцы стали выдающимися философами (Платон) и великими полководцами (Алкивиад), то высокая педагогическая компетентность Сократа очевидна.

Компетентность – это особая избирательность. Во времена Сократа объем наличных знаний был относительно невелик. Философия и наука были еще «в пеленках», опыт сводился к простому быту и труду, мировоззренческие образы ограничивались местной религией и некоторыми видами искусства. В настоящее время человечество переживает «информационный взрыв»: научные знания удваиваются за 7–10 лет, и этот прогресс нарастает. На всех уровнях школьного обучения программы явно перегружены. Если бы студенты читали все, что им настоятельно рекомендуют учебные программы, то машиностроитель учился бы 63 года, геолог – 81 год, журналист – 132 года. И поскольку эти расчеты относятся к 1988 г., данные цифры за 22 года явно выросли на порядок. Что же делать в такой ситуации? Отвечая на этот вопрос, профессор Ю. Магаршак написал статью с примечательным названием «О пользе незнания». Он отмечает, что нужно переоценить старое убеждение, что «знание – сила» (Ф. Бэкон) и всякое знание полезно. В информационном потоке все больше встречается пустой ерунды, псевдознаний и опасных советов. В сети «Интернет» много порнографии и «балластных» сведений. Вывод автора таков: из-

лишнее знание мешает любому творчеству и главным в обучении становится не восприятие информации, а ее отбор и фильтрация [7].

С позицией Ю. Магаршака мы солидарны, действительно, одни знания дают силу, а другие ослабляют личность. В пустыне незнания должны быть лишь редкие оазисы знания, и личности нужен оптимальный баланс узнавания и забывания. Но здесь без ответа остаются главные вопросы – в чем состоит культура когнитивного выбора? И как ее формировать?

Можно ли свести компетентность к операционализму? В книге «Школа для XXI века. Приоритеты реформирования образования» американский педагог Ф. С. Шлехти, ссылаясь на опрос многих бизнесменов, работодателей и школьных функционеров, подчеркнул, что на вопрос «Что вы хотите от школы?» он получал один и тот же ответ: «Нам нужны люди, которые умеют учиться самостоятельно». Это и понятно, если выпускник школы способен искать и находить нужную информацию, умеет ею распорядиться для достижения целей, следовательно, он успешно будет повышать профессиональный уровень и может легко переквалифицироваться. Формулу «научить учиться» можно перевести и так: «научить мыслить».

Большинство специалистов – психологов, педагогов, философов – осознали существенные различия между знаниями и мышлением. Всем ясно, что без знаний нет мысли, но сами по себе они недостаточны как для мышления, так и для успешного действия. Ясно и другое, только мышление способно органично вписываться во все виды человеческой деятельности, придавая ей должную эффективность. Не является здесь исключением и обучение. Вполне правомерно считать, что все формы знания представляют собой готовые и статичные результаты. Чтобы перейти от них к мышлению, необходимо им придать динамику деятельности, т. е. соединить

знания с разнообразными умственными операциями. Глобальный операциональный подход господствует ныне в отечественной и зарубежной педагогике, разнятся лишь варианты системы процедур.

Педагоги США пришли к выводу о том, что обучение специальным предметам не дает должного эффекта по отношению к мышлению. Они пошли по пути организации особых учебных курсов по формированию общей культуры мысли. Так, научный консультант отдела образования штата Мэриленд А. Воршам критикует школу за игнорирование темы общего мышления. Тестирование показывает, что американские школьники встают в тупик перед простыми задачами по математике, требующими мыслительных операций типа сравнение, аналогия, группировка, обобщение и т. п. Такое положение есть следствие ложного представления, что формирование мыслительных действий уже заложено в программах и учебниках и не требует дополнительных усилий. Автор разработала модель обучения операциональным компетенциям, эффективность которой подтверждена во многих школах штата Мэриленд [8].

В 1980-е гг. во многих штатах США широкое распространение получил учебный курс «критическое мышление». Он нацелен на выработку умений использовать основные правила логических рассуждений, на тренинг построения умозаключений, на критический анализ тезиса оппонента. Типичным примером может служить модель обучения, разработанная К. Чуска. Здесь выделены четыре условия критического мышления: 1) наличие предмета для размышлений; 2) наличие материала, над которым можно думать; 3) знакомство с основными операциями мышления (сравнение, оценка, классификация, предвидение и т. п.); 4) овладение ведущего приема проблемного мышления (разрешений противоречий, нахождение лучшего решения и т. п.) [9].

Проект специальных курсов по обучению мышлению можно только приветствовать и стремиться перенести его на отечественную почву. В качестве интегрального и междисциплинарного курса он целесообразен как в средней, так и в высшей школах. Но здесь надо обязательно учитывать позитивный советский опыт проблемного обучения, в котором много перспективных достоинств. Кроме того, надо учитывать и то обстоятельство, что американские модели учебного мышления содержат определенную однобокость. Все они «страдают флюсом» операционализма. Методологическая концепция сведения научного мышления к операциям, которую предложил американский ученый и философ П. У. Бриджмен (1882–1961), была подвергнута убедительной критике. Операциональные приемы – это далеко не все мышление и даже не его основная часть. Операционализм явно уступает модели мышления Дьюи.

Технология проблемного мышления может быть построена на системе ценностных и инструментальных компетенций. В свое время я подверг анализу схему Дьюи. Конечно, она отличается полнотой и фиксирует все основные акты мышления (она даже избыточна, ибо «чувство затруднения» – дело психики, а не интеллекта). И всё же ее главный изъян состоит в декларативном описании, где нет нужной технологичности. И действительно, как проблемную ситуацию превратить в проблему? Как выдвинуть гипотезу? Ответов в книгах Дьюи мы не найдем. Говоря языком педагогики, модель есть, а методика ее реализации отсутствует. Напряженные размышления в данном направлении привели автора к созданию технологической концепции интеллекта.

Всякая деятельность человека строится на композиции: средство предмет = результат. Предмет здесь берется в роли пассивного сырья, из которого преобразуется результат в ходе активного воздействия средства на предмет. Интел-

лект функционирует по такой же схеме, используя в качестве содержания чувственные впечатления и знания. Чтобы реализовать мышление, интеллект должен сформировать предмет в виде проблемы (над чем думать) и организовать средство в виде метода (как думать). Только такое структурирование способно творить результаты в виде нового знания. И здесь ясно, что на первое место выдвигается избирательная активность – из всего многообразия знаний требуется избрать определенные элементы в качестве предмета и в роли метода. Такой выбор осуществляется в ходе познавательного оценивания. Оно осуществляется также по триадной схеме: метод оценивания → предмет оценки → оценка-результат. В практической деятельности она относительно проста, ибо предметом оценки выступает репертуар благ, а методом оценивания становится образ желаемой цели. Намного сложнее обстоят дела в науке и мировоззрении. В первой предметом оценивания являются наличные научные знания, а средством выступают идеалы знания – когнитивная связность, непротиворечивость, связь теории с фактами и т. п. Если ученый обнаруживает в массиве дисциплинарных сведений любые отклонения от этих идеалов, такие фрагменты оцениваются в качестве проблем. Стало быть, схема акта научной проблематизации такова: идеалы знания/знания = проблема.

Самым творческим процессом признается формирование метода решения проблемы. Он сложен в производственной практике и весьма затруднителен в науке. Полная структура научного метода сводится к трем уровням: 1) теория (идея, принципы, общее знание); 2) правила; 3) интеллектуальные операции. Все это надо найти в наличных когнитивных ресурсах науки. И поскольку этикеток на знаниях нет, мобилизация нужных элементов метода становится творческой процедурой. Она имеет ценностный харак-

тер, здесь руководствуются идеалами-образцами методов, но в их действии много места для догадки и воображения. Ученые предпочитают говорить о свободном гипотезировании. Мобилизация здесь сопряжена с инструментальным действием побочного характера, если что-то найдено на роль ключа, его применяют для открывания замка (проблемы). Но даже когда получен результат, сохраняется неопределенность – является ли он искомым решением? Последний акт мышления сводится к оценке гипотетического продукта на истинность. Здесь к идеалам знания как результатам добавляются образцы обоснования, доказательства и проверки фактами [10].

Обучать компетенциям мышления и профессионального опыта. Итак, можно признать, что каждому акту мышления соответствует своя компетенция как способность его исполнять. Чтобы поставить проблему, нужно обладать компетенцией проблематизации. Как в средней, так и в высшей школе такого обучения явно не хватает. В лучшем случае учащимся и студентам предлагают уже готовые задачи, которые нужно решить. Но именно с культуры проблематизации, где ведущими являются идеалы результата (практического проекта, эмпирического факта, теоретического обобщения и т. п.) начинается любое профессиональное мышление. На специальных занятиях можно отрабатывать все элементы акта проблематизации с использованием учебных образцов. Далее следует компетенция формирования метода, и здесь будущему специалисту необходимо дать общую схему метода (теория – правила – операции) и доводить ее до операциональных навыков на должных учебных образцах. Данные умения сопряжены со становлением компетенции инструментального действия метода. Операциональная структура реализуется только в процедурах действия теории и правил на проблемное знание. Всех меньше забот с компетенцией обоснования, ее станов-

ление не только относительно просто, но и традиционно для школы.

Но компетенции общего и специального мышления – это еще не все. Нельзя забывать о том, что мышление дополняется эмпирическим опытом с такими формами, как ощущение, восприятие, представление. Своеобразие опыта заключается в его непроблемности и быстроте действия: на чувственно данный предмет интеллект сразу накладывает некое рациональное значение. Такое функционирование опытного знания оценивается понятием «интуиция». Эта способность существенно дополняет мышление в актах мобилизации метода и его применения. Исследования показывают, что по мере профессионального роста интуиция работника развивается. Вот почему для высшей школы важно искать методики становления интуитивного опыта и обретения соответствующей компетенции.

Итак, компетентностный подход актуален для российской высшей школы, если не сводить компетентность к бездумным тестам и утилитарной практичности. Сейчас происходит кардинальная перемена в качестве профессионального работника. На смену «белым воротничкам», которые занимались относительно простым умственным трудом, приходит «когнитивалиат» (О. Тоффлер), в сознании которого начинают доминировать научные знания. Следовательно, в подготовке специалистов должны превалировать компетенции научного мышления и исследовательского опыта.

Примечания

1. *Mischel W., Shoda Y.* A cognitive-affective system theory of personality // *Psychological Reports*. № 102. N-Y, 1973. Pp. 246–258.
2. *Практический интеллект* / Р. Дж. Стернберг, Дж. Б. Форсайт, Дж. Хедланд и др. СПб., 2002. С. 13–15.
3. *Пирс Ч. С.* Закрепление верования // *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. М., 2000. С. 234–265.

-
4. *Джемс В.* Прагматизм. СПб., 1910. С. 155.
5. *Дьюи Д.* Психология и педагогика мышления. М., 1997. С. 72–77.
6. *Шувалова М. К.* Шифр пайдеи в культуре и образовании // Вопросы культурологии. 2007. № 2. С. 42–45.
7. *Магаршак Ю.* О пользе незнания // Знание-сила. 2007. № 3. С. 34–40.
8. *Worsbam A. A.* Modell for Teaching Thinking Skills. Bloomington, 1986.
9. *Chuska K.* Teaching the Process of Thinking. K-12. Bloomington, 1986. Pp. 27–36.
10. *Юлов В. Ф.* Мышление в контексте сознания. М., 2005. С. 297–492.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 114.001

В. М. Маслов

К ПРОБЛЕМЕ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Выделяются три группы представлений о виртуальной реальности (ВР), где ВР связана с прошлыми значениями (виртуальные частицы), с современностью (Интернет) или с будущим (ВР есть созданная ЭВМ настоящая реальность). Общая теория только законсервирует неопределенность представлений о ВР. Самое перспективное третье представление, где ВР выступает ближайшей и окончательной целью человечества.

Three groups of conceptions of virtual reality (VR) are distinguished in the article: those which associate VR with the past notions (virtual particles), those connected with the present (the Internet) and, finally, with the future (VR as computer created reality taken for true reality). A general theory will only preserve indeterminate ideas of VR. The latter conception representing VR as the nearest and final goal of mankind gives a good prospect for further studies.

Ключевые слова: виртуальная реальность (ВР), реальность, иллюзия, возможность, футурология, онтология, виртуальные частицы, теория, философия техники, виртуальное будущее человечества.

Keywords: virtual reality (VR), reality, illusion, possibility, futurology, ontology, virtual particles, theory, philosophy of technology, virtual future of mankind.

Начавшееся с 80-х гг. XX в. массовое использование «виртуальности», «виртуальной реальности» (ВР) в научной, околонаучной и обыденной среде вскоре привело к следующим справедливым высказываниям отечественных и зарубежных специалистов: «затасканность, девальвация “постмодернизма” сегодня все больше начинает характеризовать “виртуальность”» [1]; «за последние годы термин “виртуальная реальность” стал обозначать все, что угодно, от электронной почты до картриджей Game Boy» [2]. Сохранение «виртуальности» для мысли и науки начинается с решения проблемы, возможна ли объединяющая, общая теория виртуальности, который, в случае отрицательного результата, ставит вопрос, какое из существующих представлений о «виртуальности» следует принимать как понятие виртуальности.

Ответ на вопрос об общей, объединяющей теории виртуальной реальности затрудняется тем,

что пока нет, одновременно, очевидной и существенной классификации различных многочисленных представлений о виртуальности. Можно даже сказать, что в этой области превалирует тенденция ограничиваться самыми простыми основаниями для классификации, а именно, очевидной разностью наличных представлений о ВР и уровнем их цитирования. К примеру, А. Е. Войскунский просто отмечает, что существуют четыре разных понимания ВР [3]. В чем-то с этим можно согласиться. По крайней мере, это лучше, чем рисковать терять специфику, к примеру, виртуальной компьютерной реальности как это произошло в очень тщательном и, в целом, весьма интересном соотнесении трактовок ВР со сферами научно-философского знания [4]. Но также очевидно, что вне серьезной, парадигмальной классификации «виртуальных» представлений любой вывод в данной сфере не выходит за рамки субъективных предпочтений.

Путь к парадигмальной классификации представлений о ВР базируется на двух основаниях. Во-первых, на соотнесении исследования с самим духом современной постнеклассической науки. Атмосфера постнеклассической науки позволяет априорно предполагать, что искомые позиции и блоки виртуального смысла не отделены друг от друга резкими, или/или, границами и некоторые специалисты одновременно разрабатывают разные понимания «виртуальности». Во-вторых, на общей уверенности в том, что «виртуальный бум», действительно, имеет под собой серьезные основания. Последнее приводит к пониманию того, что в основу классификации виртуальных представлений нужно положить философскую масштабность, а именно, время (прошлое, настоящее, будущее) и центральные разделы философского знания (онтология, гносеология, человекознание/психология, социология, футурология, философия техники). В итоге обнаруживаем три смысловых блока в понимании ВР: «блок онтологической виртуальности», «виртуальный блок реальности», «блок футуристической виртуальной свободы/порабощения».

Первое множество – «блок онтологической виртуальности» – объединяет позиции, исходящие из того, что в понимании современной ВР определяющим являются прошлые (примерно до 80-х гг. XX в.) смыслы «виртуального». Интерес же к области значений «виртуального», так или

иначе, выводит на самый известный (загадочный) в прошлом феномен «виртуального» – виртуальные частицы в квантовой физике, тем самым определяя онтологический характер, основу этих трактовок «виртуальности» и ВР. «Виртуальность», ВР здесь понимается или «помещается» в следующие смысловые контексты: *возможности, альтернативности* (И. А. Акчурин, В. А. Васюков, Н. И. Губанов и др.); *порожденности, автономности, актуальности, интерактивности, полионтичности* (И. Г. Корсунцев, Н. А. Носов, М. Ю. Опенков и др.); *системности, энтелехиальности* (И. А. Акчурин, В. А. Гаврилюк, В. И. Сагатовский и др.); *минимума, мнимости бытия* (Т. А. Апинян, М. С. Каган, С. С. Хоружий и др.); *информации* (Е. В. Грязнова, Н. И. Губанов, М. Хайм и др.).

Второе множество – «виртуальный блок реальности» – объединяет позиции, трактующие «виртуальность», ВР как социальные или психологические феномены, т. е. как явления, возникающие только с появлением общества и человека. Ключевым в этом случае является феномен субъективного идеализма, который начал понимать окружающую нас реальность только как продукт человеческой, субъективной активности. Для ряда авторов «виртуальность», ВР актуализирует уже известные из прошлой мысли темы реальности. Другие специалисты видят в этих понятиях ключ к отражению специфики современного, иллюзорного, электронного, информационного, отчужденного мира. Очень содержательны различные параллели между ВР и искусством. «Виртуальность», ВР здесь понимается или «помещается» в следующие смысловые контексты: *внутренняя, психологическая реальность* (П. С. Гуревич, В. В. Кучеренко, В. П. Руднев и др.); *определенная, внешняя реальность* (А. Бюль, А. Е. Войскунский, Г. Лютикова и др.); *художественная реальность* (А. Артюх, А. Б. Маньковская, А. М. Орлов и др.).

Третье множество – «блок виртуальной футурологической свободы/порабощения» – объединяет позиции, рассматривающие «виртуальность», ВР как новейший технологический феномен (возникший в 70–80-х гг. XX в.), как создаваемая с помощью ЭВМ реальность, которую человек воспринимает реальной реальностью. Собранных здесь авторов интересуют точное определение и смысловые вопросы ВР, главные из которых: насколько ВР, технически и как реальная потребность людей, может перейти из возможности в действительность; какие угрозы и возможности дает ВР человеку и человечеству и что превалирует в соотношении между угрозами и возможностями; как ВР соотносится с развитием человека и человечества. Ряд специалистов акцентирует внимание на современном со-

стоянии дел в области технологий и продуктов ВР (В. С. Бабенко, Д. Гамильтон, Ф. Хэммит и др.). Интерес других исследователей больше связан с анализом возможного будущего ВР (П. Дж. Бете, Дж. Ганн, Д. Комм, В. А. Кутырев и др.). Ценную жизненную, философскую информацию о перспективах и претензиях ВР дают произведения, образы, мысли представителей искусства (Х. Л. Борхес, П. Верховен, С. Лукьяненко и др.). Большое значение для понимания сущности и перспектив ВР имеют сведения о конкретных достижениях и проблемах в создании ВР-технологий и продуктов, о скорости качественных изменений в этой области.

Полученные всего три множества виртуального смысла идут в понятной последовательности, захватывающей все возможное поле виртуальных смыслов: прошлое и онтология; настоящее и гносеология, человекознание/психология, социология; будущее и футурология, философия техники (второе и третье множество можно взять/выразить и так, во втором множестве тематика гносеологии, человекознания/психологии, социологии, футурологии, философии техники дается с акцентом на настоящее, а в третьем множестве тематика гносеологии, человекознания/психологии, социологии, футурологии, философии техники – с акцентом на будущее). С использованием понятия «виртуальная реальность» эти множества можно объективно связать и легко оставить в памяти следующим образом. В первом случае акцент в «виртуальной реальности» делается на «виртуальность» («*виртуальная реальность*»), во втором – на «реальность» («*виртуальная реальность*»), в третьем – на саму «виртуальную реальность» («*виртуальная реальность*»). В каждом блоке можно выделить смысловой центр, глубинно определяющий специфику всех других собранных в данное множество позиций: в первом множестве – это виртуальные частицы, во втором – субъективно идеалистическое понимание реальности, в третьем – сама виртуальная реальность. Тем самым каждое множество представляет собой внутренне связанное целое.

Выделение указанных множеств виртуальных смыслов задает объективную основу для ответа на вопрос, возможна ли общая теория виртуальности. В условиях постнеклассической науки это означает, что созданы объективные условия для реализации возможности погружения вглубь виртуального герменевтического круга, движение в котором учитывается феноменом «наивности полагания, рефлексии, понятия» [5] и ориентируется на недогматическую, открытую «вопрос-ответную рефлексию» [6]. Итогом последней может быть следующий ряд высказываний. Общая теория виртуальности невозможна, «виртуаль-

ное» понимают в весьма разных смыслах; стремление к общей теории виртуального только консервирует неопределенность в этой области научного интереса. Следует считать теоретически оправданным только то понимание виртуальности, VR, которое соотносит их с новейшим техногенным феноменом, нацеленным на создание с помощью ЭВМ реальности, воспринимаемой человеком реальной реальностью. Первое указанное виртуальное множество – «блок онтологической виртуальности» – наиболее далеко от указанных адекватных представлений о виртуальности. Собранные во второе виртуальное множество – «виртуальный блок реальности» – взгляды соотносятся с адекватными представлениями о виртуальности, но для существа дела лучше, если они будут использовать собственный понятийный аппарат. Конкретизируем ряд основополагающих идей и основную логику представленных выводов.

Основанием для создания общей теории виртуального служит использование слова «виртуальное». Но это основание не выглядит априорно безупречным. В области «виртуального» речь не идет об анализе феноменов, обладающих сходными признаками, а об анализе феноменов, обозначаемых одними или похожими словами. А это весьма разные ситуации, что доказывается хотя бы тем, что в наше постмодернистское время возможно совершенно произвольное «пользование» знаками (например, какое отношение к специфическому тарифу на мобильный телефон имеет слово «джинсы», обозначающее, как известно, специфический вид одежды, но один из мобильных тарифов называется «джинс»). Другими словами, прежде чем заниматься общей теорией виртуальности, нужно доказать мотивированность «виртуальности». (Впервые в западной традиции тема мотивированности знака обсуждалась в диалоге Платона «Кратил», «непосредственная проблема которого – можно ли понять сущность вещи, если знаешь ее имя» [7]). Исследование тематики мотивированности применительно к VR полного компьютерного погружения показывает следующее.

До сих пор технологию и феномен полного компьютерного погружения называют не только «виртуальной реальностью» (популярным именно это название сделал Ж. Ланьер в 80-х гг. XX в.; скорее всего, данное словосочетание не было им изобретено, но являлось плодом коллективного творчества научно-технического и культурного сообщества, имеющего отношение к появлению и осмыслению нового феномена), но также, например, особой реальностью, воображаемым миром, средой имитационного моделирования, киберпространством. Появляются новые названия, например, «дигитальная техника» (от англ.

digital цифровой, digital computer цифровая вычислительная машина; ср. Ken Hillis “Digital sensations: space, identity, and embodiment in virtual reality”). Соответственно, исходный, абстрактный вопрос о мотивированности «виртуальности» конкретизируется так: «Что могло способствовать тому, чтобы из множества претендентов на название нового техногенного продукта выбор пал именно на “виртуальную реальность”?». Все претенденты на название нового техногенного продукта имели свою изюминку и законность, иначе они бы не использовались в этом качестве. К примеру, название «особая реальность» прямо указывало на специфичность создаваемой реальности; «внутрикомпьютерная среда, реальность» точно указывала место бытия происходящего, в конечном счете все происходит с использованием и «внутри» ЭВМ; «киберпространство» отдавало дань У. Гибсону, который создал и использовал слово cyberspace в 1984 г. в своем романе «Нейромант» (в лице Гибсона, возможно, и всем научным фантастам в знак признательности за их плодотворную деятельность на ниве прояснения ближайшего будущего). Сильная сторона, или оригинальность «виртуальной реальности», заключалась в том, что через нее произошел качественный скачок, уводящий ее от прошлых смыслов, благодаря чему принципиально новый феномен получил соответствующее новое название, которое не затеняло его новизны. «Виртуальная реальность» могла стать названием нового продукта без неверных ассоциаций (например, название «особая реальность» в 60–70 гг. XX в. не могло быть корректным – в то время об особой реальности говорили и учили ей хиппи, писал К. Кастанеда, пел “Doors”), без ненужных уточнений (если VR есть внутрикомпьютерная среда, то чем она отличается от реализованной на компьютере трехмерной графики?), с подчеркиванием реальной, технической составляющей (например, «киберпространство» У. Гибсона как «согласованная сфера коллективной галлюцинации», уводило от конкретики современной VR в мечту и будущее), просто и естественно (не возникает же вопрос, почему стул назвали стулом). Можно предположить еще ряд причин, которые также обеспечивали победу «виртуальной реальности». «Виртуальная реальность» задействовала слово «виртуальность», которое в то время не выходило за рамки узкотехнического, физического термина, поэтому оно было достаточно экзотично для широкой публики. А экзотика всегда привлекает. Если «виртуальность» бралась синонимично «возможности», то словосочетание «виртуальная реальность» превращалось в вызывающее, парадоксальное. «Виртуальная реальность» есть потенциальная (еще не существующая) реальность (уже существующая), или VR есть не

существующая и существующая реальность. Возможно, что в последнем случае в ВР обыгрывалось историческое разведение и противопоставление когда-то общего истока: в виртуальности можно услышать «антиномичную игру противоположных смыслов: среднев. латинск. *virtualis* – возможный; англ. *virtual* – действительный, фактический» [8]. Данная парадоксальность очень удачно коннотировала с реальным положением дел в ВР: искусственная реальность в ВР выглядела как реальная реальность, что не позволяло однозначно, просто идентифицировать ВР ни как реальную, ни как искусственную реальность. В этом плане предложенное М. Крюгером (одним из первых создателей технологий ВР и автором первых работ, приступивших к специальному философскому осмыслению перспектив нового продукта [9]) название «искусственная реальность» выглядит «топорной работой»: да, ВР создана искусственным путем, но ведь она воспринимается не как искусственная, а как реальная реальность! Противоречивость или сложная сочетаемость указанных причин не отменяет возможности их сосуществования в условиях коллективного бессознательного, неспециализированного выбора претендента на название ВР. Добавим также, опираясь на известную практику рекламы и PR, что чем больше уровень скандальности, тем больше возможность того, что мир обратит внимание на новый феномен, торговую марку, бренд.

Полученный вывод анализа мотивированности виртуальных смыслов не только выступает первым шагом к сомнению в возможности и нужности общей теории виртуальности. Этот анализ активизирует сравнительный поиск ответа на вопрос, в каком из указанных трех блоков виртуального смысла находится самая ценная информация? Доказательство того, что такое понимание присутствует в третьем блоке виртуального смысла, в «блоке виртуальной футурологической свободы/порабощения», может быть выстроено в такой последовательности. Во-первых, вне всякого сомнения, современная популярность и внимание к виртуальности связано именно с тем, что так был назван новый техногенный продукт. В этом плане ВР является законным брендом, торговым знаком, понятийным отражением именно этого продукта. Во-вторых, есть все основания считать, что ВР претендует быть основополагающим феноменом человеческой жизни, местом, где может быть реализована человеческая свобода [10]. Более точно, ВР непосредственный участник борьбы за человеческое будущее, которое может быть построено на качественно новых, постчеловеческих основаниях, что весьма приветствуется, к примеру, трансгуманистами [11], но ассоциируется с концом

человеческого бытия вообще у их критиков [12]. Никакое другое современное представление о «виртуальности» не может сравниться с масштабностью и важностью указанных представлений о ВР. В-третьих, есть основания полагать, что ВР может появиться в ближайшие пятьдесят лет [13]. В такой ближайшей перспективе, учитывая указанные претензии ВР (которая может привести человечество к чему-то известному по кинотрилогии «Матрица»), стремление выдвигать что-то другое из «виртуальных» смыслов на первое место можно расценить как преступную халатность.

Полученный вывод по анализу мотивированности виртуальных смыслов настраивает весьма скептически по отношению к «виртуальным» представлениям, представленным в первом виртуальном множестве, «блоке онтологической виртуальности». Действительно, если бы творцы ВР выбрали названием нового компьютерного продукта не «виртуальную реальность», а «фантоматику» С. Лема (который в далеких 60-х гг. XX в. дал развернутое качественное осмысление только сейчас разрабатываемой ВР [14]), то возникают большие сомнения в том, что современный «виртуальный бум» мог бы состояться. Конкретное сравнительное исследование собранных в это множество позиций только усиливает и подтверждает это предположение. Какие бы существующие здесь взгляды на «виртуальности» мы не брали, всегда можно констатировать, что, во-первых, вместо «виртуальности» вполне можно использовать другие, давно существующие и разрабатываемые понятия, во-вторых, создаваемый на базе онтологических, «виртуальных» представлений общий взгляд на всю «виртуальность» не носит объективного характера. Все это можно увидеть на следующем примере.

Исходные для первого блока понимания «виртуального» – виртуальные частицы, как известно, существуют только в момент взаимодействия, а вне его не могут быть зарегистрированы. В этом плане «виртуальность» становится синонимична «возможности», которая тоже себя не проявляет до своей действительности. Даная параллель тем более оправдана, что в физике уже присутствовало подобное отождествление. В XVI–XVIII вв. в физику было введено понятие «виртуальные перемещения» («виртуальные моменты») – от *virtus movens* Г. Галилея (букв.: способность производить перемещения). Оно считается весьма важным для механики вообще, поскольку через него устанавливается тесная связь статики и динамики, на его основе можно составить их основные уравнения. В ходе своего использования и с течением времени «виртуальные перемещения» легко трансформировались, понимались как «возможные перемещения». В целом, если

мы посмотрим словари русского языка, то в них «виртуальное», прежде всего, понимается как «возможное». Прямое, синонимичное замещение «возможного» «виртуальным» вряд ли вообще должно вызывать интерес – здесь нет никакого приращения мысли. Но «возможность» соотносится не только с «действительностью». Отсутствие, малое количество возможностей соотносится, коннотирует с устойчивостью, закрытостью, консерватизмом, а наличие множества возможностей – с незапрограммированностью, открытостью, творчеством. Тогда «виртуальность» можно понимать как полную или предельную степень «возможности», как отражение наличия широчайших возможностей в том или ином пространственно-временном континууме. Отсюда, использование традиционного понятия «возможность» в таких ситуациях – микромир, появление нашей Вселенной – искажает/скрывает существо дела, а новое понятие «виртуальность» – открывает и сохраняет [15; 16]. Потом указанное новое содержание «виртуального», прямо или косвенно, служит основой для следующих представлений. «Виртуальное» – это должное состояние не тоталитарного, а свободного общества, открытого к различным альтернативам [17], это итоговое состояние творческой личности [18], это суть новой исторической эпохи дизайна [19]; ВР соотносится с популярными сейчас «возможными мирами», альтернативной историей и т. д.

Подобное движение мысли кажется вполне закономерным, идущим от изначального, онтологии, возникновения мира ко всему последующему [20], но оно не выдерживает критики. Возможно, что насыщенный возможностями пространственно-временной континуум нуждается в специфическом терминологическом отражении. Хотя синергетики могут сказать, что такой мир они уже отразили своими понятиями (открытость, бифуркация, странные аттракторы). Возможно, что такие положительные представления об онтологической виртуальности находят большее соответствие с внешним миром, чем представления об онтологической «виртуальности» С. С. Хоружева, который, наоборот, видит в «виртуальности» «минимум бытия», т. е. нечто исходно не позитивное, а негативное, что также дает негативную оценку любым другим «виртуальным» феноменам [21]. Как бы то ни было, прямо свести к любым онтологическим взглядам на «виртуальность» все другие представления о «виртуальности» невозможно. К примеру, нельзя из онтологической первичности специфического понимания «виртуальности» логически вывести положительное или отрицательное отношение к компьютерной виртуальности полного погружения, без отдельного, специального ее анализа как таковой. Как бы ни был устроен квантовый мир,

но только при крайнем, догматическом редукционизме можно считать, что это напрямую определяет социальную и человеческую жизнь. А вряд ли стоит соглашаться с такого рода редукционизмом.

Представленные во втором виртуальном множестве, в «виртуальном блоке реальности», взгляды гораздо ближе адекватным представлениям о виртуальности. Но это не отменяет того, что данные взгляды качественно различны. Можно сказать и так, необходимо качественно осмыслить собранные в «виртуальный блок реальности» взгляды, чтобы их близость к адекватным представлениям о ВР не мешала, а помогала исследованию виртуальности.

Нет особого приращения мысли в том, когда вместо того чтобы вместе с субъективными идеалистами считать мир комплексом ощущений или всегда символическим, человеческим миром (поскольку мы не можем выйти за рамки нашего опыта), называть мир виртуальным. Важное для мысли начинается тогда, когда субъективный идеализм продумывается в его сверхзадаче, в его предельной цели, когда обнаруживается, что именно ВР является таковой для субъективного идеализма [22]. Нет особого приращения мысли, когда «виртуальное» отождествляют с более-менее сложными (включающими в себя элементы интерактивности и качественную, трехмерную графику) средами, продуктами ЭВМ. Компьютерные игры и их персонажи – это «виртуальные» игры и «виртуальные» персонажи. Поскольку многое в современном кинопроизводстве связано с ЭВМ, качество компьютерных игр приближается к качеству художественных фильмов, нередко сюжеты и герои компьютерных игр становятся сюжетами и героями кинофильмов, есть примеры интерактивности в кино (зритель выбирает, например, концовку фильма), то вполне закономерно, что и кинопродукция тоже отождествляется с ВР. Практически все связанное с Интернетом получает статус «виртуального». Достаточно разместить фотографии музейных картин в Интернете, как сайт с этими картинами начинают называть «виртуальным» музеем, по которому вас может сопровождать «виртуальный» гид – компьютерный персонаж, «по мере сил и возможностей» комментирующий для посетителя окружающее. Движение, общение в Интернете есть движение, общение в «виртуальном» пространстве, или в ВР. В Интернете вы можете быть в «виртуальном» облике и встречать другие живые, «виртуальные» персонажи (проблематика аватаров) или общаться с «виртуальными» ботами (роботами, программами искусственного интеллекта). В Интернете вы можете зайти в «виртуальный» магазин и расплатиться «виртуальными» деньгами за покупку (что означает, что

реальный товар будет вами получен, а ваш реальный счет в банке уменьшится на реальный эквивалент затраченной «виртуальной» суммы). Вы можете организовать в Интернете «виртуальную» компанию или офис и заниматься виртуально-реальным бизнесом, включая размещение «виртуальной» рекламы. Важное для мысли начинается тогда, когда вся современная компьютерная среда воспринимается как некий предвестник настоящей ВР. Но для этого нужно отдельное и специальное продумывание ВР как таковой. В общем плане речь идет о том, что «ключи к анатомии обезьяны находятся в анатомии человека». А для этого целесообразно символическую реальность назвать «символической», компьютерную реальность – «компьютерной» и т. д., т. е. зарезервировать ВР только для отражения новейшего феномена – полного погружения в компьютерную реальность.

Общая, объединяющая теория виртуальных смыслов невозможна и не нужна, здесь напрасно расходуются интеллектуальные силы. Но нет никаких сомнений в том, что, когда «мир становится Тлэном» [23], дальнейший специальный анализ собственной ВР необходим. По крайней мере, это нужно тем, кто не хочет быть статистом собственной и общечеловеческой драмы, правила, условия и возможный финал которой несут с собой новейшие технологии.

Примечания

1. Кузнецов М. М. Виртуальная реальность – техногенный артефакт или сетевой феномен? // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. М., 2004. С. 63.
2. Гордон Э. «Матрица»: парадигма постмодернизма или интеллектуальное позерство? Часть II // Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице»: М., 2005. С. 105.
3. Войскунский А. Е. Метафоры Интернета // Вопросы философии. 2001. № 11. С. 75.
4. Грязнова Е. В. Виртуально-информационная реальность в системе «Человек-Универсум»: монография. Н. Новгород, 2006. С. 21–52.
5. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 16.

6. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 435–446.
7. Тахо-Годи А. А. Примечания // Платон. Собрание соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 835.
8. Бычков В. В., Маньковская А. Б. Виртуальная реальность в пространстве эстетического опыта // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 47.
9. Крюгер М. Искусственная реальность: прошлое и будущее // Возможные миры и виртуальные реальности. Исследования по философии современного понимания мира. Вып. 1. Сост. В. Я. Друк, В. П. Руднев. М., 1995 // www.jagannath.ru/books/news_detail.php?ID=2659.
10. Маслов В. М. Виртуальная реальность: основы, постчеловеческие перспективы и критика: монография. Н. Новгород, 2009.
11. Бостром Н. FAQ по трансгуманизму // www.alt-future.narod.ru/Future/trans.htm.
12. Кутырев В. А. Философия трансгуманизма: учеб.-метод. пособие. Н. Новгород, 2010.
13. Маслов В. М. Основы технологического мониторинга в философии виртуальной реальности // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2009. № 3 (4). С. 24–30.
14. Лем С. Сумма технологий. М., 1968. С. 275.
15. Эрекаев В. Д. Виртуальное состояние ранней Вселенной // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000. С. 197–212.
16. Илларионов С. В. Виртуальные объекты современной физики // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. М., 2004. С. 144–159.
17. Эштейн М. Из тоталитарной эпохи в виртуальную: введение в Книгу книг // Континент. 1999. № 4. С. 355–367.
18. Корсунцев И. Г. Прикладная философия: субъект и технологии. М., 2001.
19. Петров-Стромский В. Ф. Эстетика нормы, эстетика идеала, эстетика виртуальности // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 68–71.
20. Николаев И. А. Виртуальность как естественно-научный, технический и культурный феномен: автореф. ... канд. филос. наук. Саратов, 2004. С. 3.
21. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. С. 69.
22. Маслов В. М. Субъективный идеализм и виртуальная реальность // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2008. № 4. С. 28–33.
23. Борхес Х. Л. Тлэн. Укбар. Orbis Tertius // Проза разных лет: сб. М., 1986. С. 62.

УДК 113/119:101.8

В. Г. Мушич-Громыко

О ТЕРМИНЕ «КОСМОЛОГИЯ»
И ЕЁ ОСНОВАНИЯХ

В определении понятия «космология» и его понимании много трудностей. Учение о космосе предполагает рассмотрение вопроса о том, что следует понимать под космосом. Макрокосмос, микрокосмос, человек не существуют в отрыве друг от друга. Поэтому, определяя слово «космология», мы должны учесть одновременно все три названные составляющие сущего как целого. Именно об этом и идёт речь в статье.

The definition of the term “cosmology” and its understanding are concerned with many difficulties. One of the problems of cosmology is what is to be viewed as a cosmos. Macrocosmos, microcosmos and the man do not exist in isolation. Thus when giving a definition to the word “cosmology” we should take into account the three given existing components as a whole.

Ключевые слова: космология, Вселенная, процесс, основания, наука, последовательность гармоний, мера, безмерность, Универсум, антропный принцип.

Keywords: cosmology, the Universe, process, groundings, science, harmonies' sequence, measure, immensity, Universum, anthropic principle.

Самый грандиозный объект, который привлекал когда-либо внимание человека, – это космос. Но произнесённое слово ещё не открывает смысла этого слова – необходимо соответствующими интерпретациями наполнить содержательную часть произведённого термина. С научно-теоретической и философской позиции в данном направлении сделано очень многое, но многое остаётся и за рамками понимания, когда человек начинает оперировать этим понятием. Физическая космология породила понятия *макрокосмос*, *мегакосмос*, *супермегакосмос* и т. д. Под ними понимается всё возрастающее масштабное устройство, обладающее безусловной упорядоченностью, структурированностью, организованностью уникальных объектов, несущих в себе и ту часть космоса, которую мы называем *микрокосмос*.

Квантовая механика обрисовала в каких-то основных чертах те события, которые радикально не похожи на события, происходящие в макрокосмосе. Квантовая механика установила законы взаимодействия микрочастиц, нашла способы описания законов их движения, а также законов их синтеза в нечто более целое под именем *ядро*, *атом*, *молекула* и т. д. Квантовая механика с её фундаментальными идеализациями и формализмами позволяет изучать материю при

движении в «глубь» материи. Астрофизика движется в противоположном направлении, выделяя всё более крупные объекты: вплоть до тех, что могут мыслиться только умозрительно, включая и такой объект, как Вселенная.

Электрон, с точки зрения обычного представления, невозможно описать. Но человек, опираясь на понятие «волновая функция», вполне может выделять главные характеристики этого объекта и сопоставлять их с характеристиками других микрообъектов. Свойства макроскопических тел определяются движением и взаимодействием микрочастиц, из которых они состоят, и поэтому квантовая механика лежит в основе понимания большинства макроскопических тел. На основе квантовой механики удалось последовательно объяснить явления как обычной физики, так и астрофизики. Мы имеем в виду, к примеру, явления ферромагнетизма; сверхтекучести; сверхпроводимости; образования нейтронных звёзд, чёрных дыр, белых карликов, термоядерных реакций в звёздах. Если обратиться к эффекту Джозефсона, то указанный феномен характеризует поведение макроскопических объектов, в котором (поведении) законы квантовой механики являются непосредственно управляющими законами для макропроцессов.

Как видим, существует много аргументов в пользу того, что макрокосм и микрокосм представляют в своей сочетанности нечто единое. Противоречия же между ОТО (общей теорией относительности Эйнштейна) и квантовой механикой – это противоречия между моделями или репрезентациями космоса. Общая упорядоченная конфигурированность части космоса (онтологический аспект) при изучении её человеком «заставляет» теории космоса «пересматривать» определённые свои позиции с тем, чтобы корреляция между понятием «макрокосмос» и «микрокосмос» стала более адекватной. Скоррелированные между собою теории макрокосмоса и микрокосмоса можно было бы назвать теорией «последовательности гармоний», когда понимают под гармонией структурные и иные упорядоченности некоторой организованной части целостности. Определённость облика микрокосмоса и макрокосмоса не вызывает сомнений, как не вызывает сомнений устойчивость этих обликов, несмотря на то что динамика микрокосмоса и макрокосмоса заставляет думать и о некоторой их неустойчивости. Диалектические отношения устойчивости и неустойчивости аспектов космоса, тем не менее, прямо указывают на некий инвариант в имени «иерархия» (устойчивость), существующий в космосе, опять же, как целом.

В изложенных выше рассуждениях не был учтён один фактор космоса – в имени «человек», «человеческая цивилизация». То, что этот

фактор значим, очевидно, если помнить о технических возможностях выхода человека в макрокосмос, а также об управлении человеком микрокосмосом (некоторыми его процессами). Следовательно, должна идти речь о попытке научного постижения не просто грандиозного объекта в имени «Вселенная» через её физический аспект, но и в имени «Вселенная», которое включает в себя и человекоразмерный фактор.

Часто можно встретить фразу: «человек – это целая вселенная». Другими словами, в наших рассуждениях начинает возникать терминологическая неопределённость: мир, вселенная, макрокосмос, микрокосмос, человек ... и т. п. Заменяем указанные неопределённости понятием «последовательность гармоний», которая указывает на некоторую векторность, «пронизывающую» и микрокосмос, и макрокосмос, и одновременно человека. Выделенная нами векторность не замыкается в отдельных частях сущего, а продлевается за их пределы как в качественных, так и в количественных характеристиках. Эту векторность мы бы назвали словом «качественное пространство» или, как это уже сделали выше, словами «последовательность гармоний». Выдвинутые нами соображения вполне поддерживаются идеями антропного принципа, устанавливающего зависимость существования человека как сложной части космоса от физических параметров Вселенной. Если же обратиться к понятию «последовательность гармоний», то должен возникнуть вопрос и об обратной зависимости – зависимости Вселенной от человека (в виду того, что он обладает определёнными способностями (?!); обладает возможностью либо экспансии на весь большой и малый космос, благодаря своим определённым параметрам, либо осторожному и бережному, «согласованному» встраиванию в окрестность Вселенной большую, чем окрестность в имени Земля). Из сказанного становится понятным, что «последовательность гармоний» и как термин, и как сущность Вселенной более точно определяет взаимозависимость макрокосмоса, микрокосмоса и человека (с одной стороны) и одновременно главную определяющую силу Вселенной (с другой стороны).

Философская идея взаимозависимости человека и Вселенной не может замыкаться только на физических аспектах этой взаимозависимости, в связи с тем что такой объект как человек обладает такими характеристиками, какие мы можем предполагать и во Вселенной (имеется в виду как способность человека действовать последовательно гармоний в космосе, так и его способность к нарушению этой последовательности гармоний – пока локально: в пределах Земли и чуть далее Земли-Матушки).

Последовательность гармоний во Вселенной порождает возникновение в таком объекте, каковым является человек (дуальный объект), существование только той составляющей, которая обозначается словом «гармония». И гармоничная часть Вселенной, и негармоничная её часть репрезентировались в человеке, ввиду того что в естественных вопросах генезиса чего-либо черты становления и разрушения неотделимы друг от друга. Последовательность гармоний есть часть Универсума и одновременно нечто большее, выходящее за пределы Универсума (на это указывает понятие «гармония»; она всегда выше наличного материала, который она «гармонизирует»). При этом под словом «большее» нужно понимать особую качественность. Универсум и последовательность гармоний в отношении друг к другу выступают как более организованная материальная сущность и менее организованная материальная сущность (Универсум). Следовательно, внешнее, объемлющее человека, в которое он включён фрагментом, тоже дуально. Отсюда, можно говорить о том, что тождественность человека по определённым параметрам с Универсумом и последовательностью гармоний ставит вопрос и о внеземных цивилизациях (проблема SETI и CETI). Кант писал о том, что природа (универсум) старается «поколебать разум в его дерзких притязаниях и принудить к испытанию самого себя» [1]. Слова Канта можно интерпретировать в ключе дуальности человека именно в том случае, когда нужно ответить на вопрос о существовании внеземных цивилизаций (ВЦ), а также в ключе того, что если высокоразвитые цивилизации существуют, то почему они до сих пор не установили связь с земной цивилизацией? Если у нас соседи непредсказуемы в определённой степени, то мы вряд ли будем испытывать желание общаться с ними – альтернативой коммуникациям всегда служит их обратная сторона (отсутствие коммуникаций).

Говоря о понятии «космология», видимо, уже можно попробовать дать определение космологии. *Космология – это процесс, участие в процессе и объяснение этого процесса.* Макрокосмос, микрокосмос и человек, объединённые в нечто единое, испытывают зависимости частей и целого (относительно целого), зависимости частей друг от друга. Указанные зависимости есть процесс, распадающийся на два «рукава» (усиление гармонии; умаление гармонии). Усиление гармонии определяет ту часть единого, в которой сущностно проявляется себя последовательность гармоний. Выход за пределы очерченной космологической систематики означает выход за пределы не только объёмно-количественного, но и качественно-организованного. Другими словами: у последовательности гармоний есть

вектор, указывающий на то направление, в котором эта последовательность совершенствуется. Участие в процессе обеспечивается благодаря существованию и деятельности человека. Объяснение этого процесса также подвластно человеку.

Через подобное определение космологии должны возникать новые представления о космологии как таковой: а) если человек обращается к самому себе как процессу и сознательно участвует в этом процессе, объясняя при этом указанный процесс, то это будет космология; б) если человек обращается к тем связям, что существуют между людьми: изучает их, не исключая и своего участия в процессах социальной жизни, объясняет их как-либо через призму пространственных параметров, – то опять мы имеем в наличии космологию; в) физическая космология (астрофизика), конечно, изучает процессы чисто физического качества. Но мы должны понимать, что рано или поздно достижения этой нейтральной науки перестанут быть нейтральными, если их в качестве инструмента начнёт применять человек. То же самое можно сказать и о квантовой физике и родственной ей дисциплинах. Нейтральность есть промежуточность, а по полюсам лежат устремлённости и мотивации, либо поддерживающие процессы последовательности гармоний, либо процессы дезинтеграции этой последовательности в каких-то её аспектах. Из сказанного напрашивается вывод: исследование макрокосмоса, микрокосмоса – чрезвычайно важная вещь; но еще более важным является вопрос изучения человека (известный философ в Древней Греции ходил днём с фонарём по городу – он искал ЧЕЛОВЕКА).

Человек космологический должен мыслиться как пронизанный степенью меры, имеющей отношение к определённому уровню последовательности гармоний; но также и определённой степенью безмерности, имеющей отношение к Универсуму, точнее к той его части, что называют хаосом. Мера как отображение взаимосвязи и взаимозависимости качества и количества, нацеленная на усиление качества через накопление количественно-качественных артефактов, будет тогда совпадать с вектором последовательности гармоний. Наоборот, количественная «качественность», выступающая антиномической стороной качественной количественности (входящей в последовательность гармоний), обеспечит снижение потенциала гармонии и одновременно выступит критерием безмерности. В человеке одновременно и пропорционально живут два критерия: мерность и безмерность. Мерность не меняется до определённого предела, но затем переходит в уровень либо высокой мерности, либо в уровень низких измерений (т. е. в безмерность – не в без-

мерность вообще, а в мерность более низкого уровня и качества).

Поскольку мера есть интервал или диапазон, в границах которого процесс изменяется, сохраняя при этом единство качественных и количественных параметров, то последовательность гармоний можно представлять символической вертикалью, в верхней части которой поставлена стрелка, а сама вертикаль выражена некоторой градуированностью, где каждое деление есть мера определённого уровня. Эту меру определённого уровня вполне можно представлять «квантом» последовательности гармоний («квантом» пространства, квантом выбора, квантом принятия решения), определяющим принадлежность процесса или явления к определённой части последовательности гармоний. Символическая вертикаль, на которую мы указываем, совсем не означает, что космос возникает из хаоса. Порядок и беспорядок не смешиваются именно потому, что векторно они противостоят друг другу. Сила инерции и сила торможения приложены к одному и тому же объекту, но действуют они в разных направлениях. Космологические процессы пронизаны интеграцией и дезинтеграцией, которые незримо присутствуют в них (в процессах) формальным аспектом и сущностно действуют с различными смыслами, векторно «дислоцирующимися» посылами, имеющими противоположные направления.

Следовательно, обращение к основаниям космологии, как мы её определили, является обращением к основаниям существования всяких процессов (от астрофизических и квантовых до социально-общественных); существования человека не только в физических параметрах, но и в параметрах мировоззренческих начал, дуализирующих его мышление; существования связи различных уровней космоса (включая космос мышления субъектов); существования способности человека замечать процессы, определять долю своего участия в этих процессах, способности адекватно объяснять эти процессы и степень вписанности самого себя в эти процессы; существования важных практических направленностей, предопределяющих так называемое «развитие» цивилизации на долгосрочную перспективу.

Значимость проблемы синтеза физики элементарных частиц и релятивистской космологии не идёт ни в какое сравнение с проблемой синтеза процессов, происходящих в голове мыслящего человека, – с теми аспектами информации и знания подлинного в линии высокой мировоззренческой стилистики о процессах в макрокосмосе и микрокосмосе, а также социальной жизни, которые ему (т. е. человеку) предоставила обычная академическая наука. Акбар Турсунов в своей монографии пишет: «Говоря об основаниях есте-

ствознания вообще и космологии в частности, мы прежде всего имеем в виду те исходные принципы теоретизации, которые направляют общий ход научного поиска, способствуют генезису или консолидации фундаментальных идей теории, или непосредственно входят в логическую структуру формирующейся концептуальной системы. С этой точки зрения основания науки представляют собою многоуровневое образование, в котором соответствующие методологические принципы располагаются по степени общности» [2].

Итак, выделяя систему (большой космос + малый космос + человек как космос), мы словами установили ранг этих космосов, что в общем и целом ещё требует доказательства (т. е. доказательства возможности такого ранжирования). Вводя понятие «последовательность гармоний», мы устанавливаем критерий всего сущего и его ранжированности, так как указываем на то, что гармония существует и в макрокосмосе, и в микрокосмосе, и в жизни человека тоже, как доли этого космоса [3]. Дольность любого космоса предполагает существование антиномических пар и в выделенных системах космоса. Понятие «последовательность гармоний» вполне отвечает позиции А. Турсунова, согласно которой основания науки представляют собою многоуровневое образование, в котором соответствующие методологические принципы располагаются по степени их общности. Только здесь общности нужно мыслить особенными, мировоззренческими, поддерживающими человека при условии, что и человек поддерживает эти общности. «Последовательность гармоний» в онтологическом смысле несколько не противоречит понятию «последовательность гармоний» в гносеологическом смысле, наоборот, они дополняют друг друга определёнными соответствиями. Определив космологию как «процесс, участие в процессе, объяснение этого процесса», мы задаём тем самым объект исследования, из которого человек не исключён, и одновременно задаём три важных предмета космологии (всё сущее как процесс; участие человека во всех процессах, протекающих как в больших, так и в малых Вселенных; объяснение всех процессов, в том числе и процесса участия человека в процессах, и познание человеком этого процесса участия человека в процессах осуществляться может так же – как в подлинной форме, так и в превратной).

Примечания

1. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 162.
2. Турсунов А. Основания космологии: критич. очерки. М.: Мысль, 1979. С. 10–11.
3. Мушич-Громько В. Г. Космология как последовательность гармоний // Вопросы культурологии. 2009. № 10. С. 16–19; Мушич-Громько В. Г. О смысле поня-

тия «последовательность гармоний и его соотносительности с понятием «космология» // Вестник Университета Российской академии образования. 2009. № 3(46). С. 155–159.

УДК 87.2

В. А. Шатохина

МЕНТАЛЬНЫЕ КОНСТРУКЦИИ ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ОПЫТА В ГОРИЗОНТЕ АБСОЛЮТНОЙ ДИАЛЕКТИКИ А. Ф. ЛОСЕВА

В статье обсуждается проблемное поле представлений о ментальных конструкциях. Предметом анализа выступают некоторые варианты ментальных конструкций в зависимости от контекста ментального опыта. Показано, что ментальные конструкции могут быть описаны посредством особого рода реальности с использованием термина «модальность» – соответствующих условий и среды воплощения их антропологической целостности.

The problem field of understanding mental constructions is discussed in this article. The subject of analysis is variants of mental constructions depending on mental experience context. It is shown that mental constructions may be described through some special reality with the help of “modality” term – proper conditions and environment for implementation of their anthropological integrity.

Ключевые слова: пентадная диалектика, ментальная репрезентация, ментальные конструкции, ментальный опыт, контекст, модальность, антропологическая целостность.

Keywords: penta-dialectics, mental representation, mental constructions, mental experience, context, modality, anthropological integrity.

Познавательный опыт с точки зрения феноменологии представляется единством, в формировании которого участвует целостная природа человека. Заслуга феноменологии заключается в том, что это единство не теряется при рассмотрении «частей» этого опыта и их видов.

По мнению М. Хайдеггера, феноменология показывает способ подхода к определению того, что должно стать темой онтологии. Как утверждает Х. Брунхорст, философский опыт его работы «Бытие и время» направлен на утверждение того, что мир человека не просто отражен в созерцании, а является его ментальной репрезентацией – способом встраивания субъекта в мир, и является тождественным только самому себе. Эта идея принадлежит Платону, который в открытии принципа идеи пришел к возможности мысленного видения мира как картины. Мир должен превратиться в картину, а человек – в субъекта ее деятельного созерцания [1].

© Шатохина В. А., 2010

Это деятельное созерцание ведет к тому, что человек принимает активное участие в создании контекста, что особенно проявляется в межличностном взаимодействии. Он привносит в ситуацию свою способность выступать в роли субъекта, что означает осмысление событий общения в соответствии со своим вкладом в него, т. е. в создание контекста. Ментальная репрезентация является свидетельством существования особого рода реальности, инициируемой извне, но зарождающейся до появления данной реальности. Остановимся на конкретных ментальных репрезентациях как актуальных образах, представляющих саму ментальность разными способами, находящимися в зависимости от контекста ментального опыта, особенностей ментальных структур и вида их разворачивания в ментальные пространства. Для этого воспользуемся термином «модальность».

Модальность (от лат. *Modus* – вид, способ) – это способ бытия или события, обладающий существом, которое можно исследовать. Модальности ментальных репрезентаций раскрывают различные стороны феномена ментальности, т. е. показывают, какие средства использует человек в качестве инструментально-конструктивных, или, если говорить языком феноменологии, как и какими средствами своего ума человек удерживает целостность восприятия картины мира. Именно эти средства вычлениваются на основе анализа феноменологии А. Ф. Лосева [2].

Все эти средства сцеплены между собой единой логикой, показывающей, что, несмотря на расхождения гуманитарного и естественнонаучного подходов, в самой природе человека заложена изначальная цельность ума как самосознания. Воплощенная в различных средах своего существования, она предстает безусловно значимой в своей цельности.

Исходным принципом исследования ментальности является образ мышления и общая духовная настроенность человека или группы, которая подразумевается как в исследованиях сознания, разума, так и мышления. Она раскрывается в концепциях личности (К. К. Платонов, К. А. Абульханова-Славская, В. Н. Дружинин), мышления (А. В. Брушлинский, Б. Ф. Ломов, В. В. Знаков, А. Л. Журавлев, Д. Н. Завалишина), деятельности (А. Н. Леонтьев, А. А. Леонтьев, Ю. М. Забродин, В. И. Ковалев). В силу этого обстоятельства сознание, разум и мышление становятся в определенную позицию настроенности (интенции) и могут быть замещаемы в условиях исследования термином «модальность», в границах которого они проходят концептуальные преобразования.

Наиболее важным моментом для выделения модальностей ментальности является модель по-

знавательного опыта в феноменологии А. Ф. Лосева, названная «абсолютной диалектикой». Эта модель, по мнению автора, применима как к отдельным человеческим переживаниям, так и к личности человека в целом. Это означает, что феномен ментальности можно рассматривать в качестве целостного образования (системы, монады), имеющего структуру, в которой А. Ф. Лосев видит «пентадное членение» [3]. Поскольку ментальность как сложносоставное образование невозможно представить разорванной на отдельные части, то эта целостность подлежит исследованию согласно методологическому принципу, выведенному А. Ф. Лосевым: каждая категория, относящаяся к ментальности, рассматривается одна в контексте другой, т. е. удерживает антропологическую целостность на любом уровне познания.

Платон считал, что целостность сохраняется всегда в качестве «эйдосов» – прообразов, скрытых и в каком-либо процессе явленных структур, которые можно рассматривать, оценивать и исследовать. Согласно картезианской традиции субъект способен в своем сознании усматривать в отдельных эйдосах целостную сущность «души» и иметь представление о своей психологии.

Р. Декарт сформулировал представление о ментальности, которое было утеряно впоследствии в интерпретациях теорий сознания. Это представление сохраняет целостность вне зависимости от того, какое имя (сознание, мышление, разум) дается данному феномену. Оно обладает гибкой инвариантной формой, черты которой можно определить в различных областях знаний и теориях (психологии, семиотике, теории самоорганизации). Эта форма может быть описана следующим образом. Декартово *Cogito* означает «мыслящую вещь» или субстанцию. Но, начиная с древнейших учений (анимизм, гилозоизм, тотемизм), эту же субстанцию называли «душой», в деятельности которой участвует управляющая ей сила – «дух». Какие бы имена не давались внутренней сфере человека, как бы о ней не выражались в языке, она тождественна себе самой. Р. Декарт выявляет двусоставность мышления – наличие внешнего образа мыслей и сновидения, где то, что имеется в наличии, проживается, как скрытое содержание. Взаимодействие этих составов осуществляется в восприятии, интегрирующем целостность человеческой природы в фиксации следа, не стирающегося для вторичного появления воспринимаемой вещи в сознании.

Когда человек входит в процессы социализации, его мозг в ответе на поступающие извне сигналы образует структурное поле, заполняемое знаками, которое Ю. М. Лотман называл «автокоммуникацией» [4]. Между семиотическим

полем и психическими содержаниями образуются динамические потоки нелинейного характера, исследуя которые, можно составить представление о феномене ментальности. Эти потоки связываются с информацией и коммуникацией, которые обнаруживают себя в общественных видах деятельности и общения.

В. П. Зинченко считает, что целостность человека в развитии выражается в рефлексии, коммуникации, поведении и т. д. Они являются фундаментом духовного опыта, реорганизуящего его ментальность. Осознающий свою целостность человек иначе общается, иначе осмысляет мир, даже выглядит по-другому. В. П. Зинченко останавливается на другой стороне ментальности. Установка готовности, по его мнению, является слабо дифференцированными формами активности, которые он называет «живым движением». Оно соединяет в себе в неразвитой форме действие, деятельность, поступок как внешне проявленные образования в отличие от внутренних (сознание, самосознание, личность). Они являются органами, т. е. *самостоятельно действующими системами* – целостностями, которые помогают человеку понимать самого себя [5].

А. А. Гусейнов раскрывает содержание целостного отношения к миру через категорию «поступка». Это не просто деяние, но целостное завершающее действие, в котором человек способен увидеть «истинное себя». Тот, кто совершает поступок, говорит А. А. Гусейнов, ссылаясь на М. М. Бахтина, «находится внутри» поступка, т. е. переживает то, что происходит именно с ним [6].

Ментальность как самоорганизующаяся система или ментальность в категории «многое», по А. Ф. Лосеву, выявляется в принципе как конструктивном идеальном объекте и в его интерпретациях. Теория самоорганизации или постнеклассической синергетики рассматривает ментальность, опираясь на принципы соответствия, наблюдаемости и дополнительности. Теория самоорганизации понимается как «нелинейная наука» (А. Пуанкаре, Л. И. Мандельштам, А. А. Андронов). Это наука о новых степенях сложности, в которые входят и модель голографической Вселенной Д. Бома, и модель голографического мозга К. Прибрама. Ментальность может быть рассмотрена как самоорганизующаяся система во взаимопереходах «хаоса-порядка» (Л. Больцман, Р. Том, И. Арнольд), образующих «фрактальную границу» (Б. Мандельброт, С. Кауфман).

Б. С. Братусь выделяет в структуре личности разные по значимости и глубине отношения личности к другим людям и самому себе. Именно отношения, как структурообразующие связи, представляют собой единицу анализа человеческой ментальности (М. С. Каган, В. Н. Мясищев). Путем отношений человек конструирует явления

деятельности и общения с применением мыслительного экспериментирования.

Входя в мысленное экспериментирование, человек сталкивается с бинарными оппозициями: открытое – закрытое, естественное – искусственное, мое – чужое, свое – родное. Но человеческий мозг, представляющий собой информационную модель Вселенной, не останавливается на бинарных оппозициях, а извлекает из них содержание, выносимое для самого себя и других людей в качестве открытой самодействующей системы. А. Ф. Лосев говорит о том, что третьей (после различения бинарных оппозиций) ступенью пентадой (абсолютной) диалектики является становление. Феноменология ментальности предполагает, что становление осуществляется в единстве коммуникации и деятельности.

Выявленные особенности смысловой сферы коммуникации составляют бытийный слой сознания, проявляющийся в образах, представлениях, значениях, поступках. Этот слой соответствует семантической модальности, или четвертому моменту лосевской пентады, – состоявшемуся факту или инобытию смысла. Оно воплощает диалектическую «троицу»: Одно-Многое-Становление. Ментальность может быть представлена как метаязык для описания психологических состояний. Как вид метаязыка она составляет пятый момент «пентады», противоположный четвертому. В когнитивной науке аналогичным моментом является «язык мысли» [7].

Трудность исследования ментальности и этого слоя пентады заключается в неоднозначности языка, значений и смыслов, которые являются содержаниями сознания. Ментальность вводится исследователями как категория, с помощью которой эти содержания могут приниматься или отвергаться сознанием как родственные или чужеродные. В случае родства исследователи говорят об изначальных условиях восприятия, в котором сознание не только удерживает содержание, но и добавляет к ним «связь целого». Образы, представления, знаки, значения, планы действий, так же как и состояния, и структуры сознания имеют в себе особый ресурс, который связывают с трансцендентальной сферой онтологии.

Ментальность может быть представлена как метаязык для описания психологических состояний. Как вид метаязыка она составляет пятый момент «пентады», противоположный четвертому: в психике всегда остаются не реализовавшиеся в факте потенции рассматриваемого состояния, события, предмета.

Тем самым не только разные языки концептуализируют (то есть преломляют) действительность по-разному, но и за одним и тем же словом данного языка в сознании разных людей могут сто-

ять разные концепты, не реализованные и не открытые. Согласно А. Ф. Лосеву, эту особенность познавательного опыта можно считать Символом. Символ по своему статусу изначально онтологичен, так как в нем сочетаются и получают потенцию осознания две стороны противоречия: чувственное и логическое познание.

В отечественной психологии также появились работы, на которые оказывают влияние идеи когнитивной науки, с одной стороны, а с другой – исследователи опираются на онтологические построения.

А. П. Супрун и др. рассматривают другую категорию – состояние – в связи с необходимостью выделить целостные образования, благодаря которым можно было бы исследовать явления психологии, которые невозможно свести ни к психическим процессам, ни к расчлененным по составу категориям. Например, категория личности является одной из самых популярных для создания теорий. Авторы подчеркивают, что теории личности разрабатывались в отрыве от конкретных условий, порождающих поведение личности, в то время как это поведение надо исследовать на фоне состояний [8]. Личность может быть исследована через ее ментальную репрезентацию и интерпретацию в рамках функциональных систем. Различные условия требуют от личности разных типов поведения и часто взаимоисключающих друг друга психических состояний. Исследователи останавливаются на концепте «ментальной карты» [9], позволяющей сформулировать инвариантное представление о ментальности как «взгляде» Субъекта «на субъектную Реальность» из «локальной ее точки или системы референции» [10].

По степеням проявления состояний, эквивалентных представлению квантовых систем в физике, выводится понимание ментальности как системы, которой невозможно дать однозначного объяснения. Ментальная карта представляет собой матрицу, имеющую вид равновесной комбинации, как правило, двух состояний (типа «да» и «нет»), имеющих одинаковую возможность реализации. Познавательный опыт человека является тем видом опыта, который может быть раскрыт с позиции «универсальной онтологии» как диалектической категории. Устойчивые онтологические параметры, выраженные в идеях, неоднократно возникавших в истории философии, опираются на становление диалектического способа мысли. В представлении о ментальности совмещаются различные динамические конструкции, такие, как физическая напряженность, напряженность феноменального поля и напряженность самоорганизующихся систем. Онтоло-

гический статус ментальности подчеркивает синхронность ментальных процессов и процессов самоорганизации Вселенной.

Модальности во всех описаниях имеют общее когнитивное содержание. В модальности Единого ментальность является органом, т. е. самостоятельной действующей системой. Как системная модальность она становится самоорганизующейся. Эффект самоорганизации воплощен в многообразии форм и экзистенциальном значении языка. Ментальная репрезентация обусловлена начальными условиями человеческого восприятия, которое имеет своеобразную квантовую форму сохранения информации, воплощено в идеальном характере ментальной репрезентации, сохраняющей в своем составе идеальные единства и общности, в определенные отрезки времени, предстоящие созерцанию. Важно ее органическое сочетание с первоначальными условиями восприятия на правах ценности.

Познавательный опыт обладает преднастройкой на действительность, позволяющей конкретизировать духовный функциональный орган приспособляемости человека к среде в качестве модальностей, удерживающих одновременно единство, множественность и конструктивную технологичность диалектических категорий.

Примечания

1. Брунхорст Х. Эгоцентризм в эпоху картины мира. Хайдеггер, Вебер и Пиаже // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 80–92.

2. Лосев А. Ф. Самое само: сочинения. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999.

3. Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Миф – Число – Сущность / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 265.

4. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1999.

5. Зинченко В. П. Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М.: Новая школа, 1997; Узнадзе Д. Н. Общая психология / пер. с груз. Е. Ш. Чомахидзе; под ред. И. В. Имедадзе. М.: Смысл; СПб.: Питер, 2004.

6. Гусейнов А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, М. М. Бахтин) // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФРАН 2001. С. 24.

7. Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов / под общ. ред. Е. С. Кубряковой. М.: Филол. фак. МГУ им. М. В. Ломоносова, 1997. С. 99.

8. Супрун А. П., Янова Н. Г., Носов К. А. Метапсихология. Квантовая психология. Психология креативности. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ЛЕНАНД, 2007.

9. Там же. С. 165

10. Там же С. 167.

В. М. Шемякинский

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ФИЗИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Основная идея статьи заключается в том, что корреспондентная и когерентная теории истины дополняют друг друга и согласуются с эйнштейновскими критериями «внутреннего совершенства» (формальный критерий) и «внешнего оправдания» (содержательный критерий) физической теории.

The main idea of the article is that the correspondent and coherent theories of truth complement each other and correspond with Einstein's criteria of "interior perfection" (formal criterion) and "exterior justification" (informative criterion) of physical theory.

Ключевые слова: истина, теория, эксперимент, конвенционализм, форма, содержание.

Keywords: truth, theory, experiment, conventionalism, form, contents.

Уже в античной философии была сформулирована концепция истины как соответствия знания объекту знания. Автором этой концепции был систематизатор греческой философии Аристотель. Вместе с этим Протагор являлся автором греческого релятивизма, отрицавшего объективный характер нашего знания. Основным аргументом, доказывающим невозможность познания внешнего мира, было представление о том, что вещь сама по себе вне взаимодействия с другими вещами и с субъектом познания нигде и никогда не дана и дана быть в принципе не может.

Соглашаясь с невозможностью познания мира вещей вне отношения друг к другу и к субъекту познания, философия Нового времени переопределяет понятие истины: если непосредственное познание объекта невозможно, то возможно познание объекта через взаимодействие его с другими объектами, включая человеческое тело. Любое качество объекта стало рассматриваться как проявление отношения одного объекта к другому: цвет, запах, вкус – это действия объектов на наши органы чувств (вторичные качества объектов в терминологии Локка), тогда как вес, температура, протяженность, длительность, скорость, ускорение, сила, энергия и т. п. являются первичными качествами объектов. Если вторичные качества носят субъективный характер, то первичные качества характеризуют объекты как таковые вне их отношения к субъекту. Если вторичные качества не поддаются измерению, то первичные основываются на нем. А поскольку всякое измерение в конечном счете сводится к пространственным и временным отношениям, то

пространственные и временные свойства физических объектов рассматриваются как фундаментальные. Таким образом, отрицая непосредственное познание абсолютных свойств объекта, философия XVII в. доказывает возможность опосредованного познания объекта, определяя его через постоянные, устойчивые отношения: «тяжелое», например, определяется через отношения взаимных ускорений.

Как представление о непосредственном, так и опосредованном познании мира вещей, свойства которых определяются через отношение их друг к другу, остается в плену теории познания, которая исходит из активности объекта и пассивности субъекта. Так понимаемая теория познания как теория отражения выражается на языке вещей и отношений между ними. При таком понимании познания гносеология как теория познания и естествознание как теория природы оказываются однородными науками, поскольку при этом исчезает принципиально отличие между субъектом познания и объектом познания. Зависимость понятий от мира вещей является определяющим принципом теории отражения. Не случайно Аристотель сравнивал разум с воском, Локк – с чистым листом бумаги, Лейбниц – с зеркалом.

Принцип отражения разделял и основоположник классической физики. Знаменитое высказывание Ньютона «Гипотез не измышляю!» навеяно исходной гносеологической установкой теории отражения. Но при построении своей теории родоначальник классической механики, вопреки своему кредо, вводит в свои построения понятия, которые не навязаны опытом и поэтому убедительно им обоснованы быть не могут. К числу таких понятий относятся базисные понятия классической механики: абсолютное пространство, абсолютное время, абсолютное движение. Все эти абсолюты имеют интуитивно ясный смысл, а их проблематичность скрывается тем, что теория Ньютона, основанная на них, нашла вполне убедительное подтверждение в опыте. Именно соответствие следствий теории опытным данным создавало иллюзию, что подлинность понятий в опыте означает их выводимость из этого опыта.

Сам факт построения физической теории, соответствующей опыту, был той естественнонаучной предпосылкой, которая позволила осознать принципиальное отличие гносеологии от физики. И это естественно, поскольку физика как результат процесса познания неизбежно должна предшествовать теории познания, подобно тому как умение пользоваться языком, его применимость к миру вещей должна предшествовать осознанию грамматики. Следует ясно различать реальный процесс познания, его результат и саму

теорию познания. Без теории объекта построение теории познания невозможно. Если физика Ньютона была основным достижением науки XVII в., то гносеология Канта стала первой теорией познания, основанной на критическом анализе физики Ньютона. Как без умения говорить невозможно изучать грамматику, так и без языка Ньютона невозможно построить язык априоризма. Если язык Ньютона говорит о мире вещей и их взаимодействиях, то язык Канта говорит о мире познания, мире понятий, без которых язык классической механики построить невозможно.

Основная гносеологическая категория, которая лежит в основе научного познания, – это категория истины. Но если естествоиспытатели в первую очередь обращают внимание на соответствие знания объекту знания (обращают внимание на подтверждаемость знания), то гносеолог обращает внимание на проблему знания как такового. Если для ученого подтверждаемость его теории заслоняет гносеологические пороки его теории, то для гносеолога логическая стройность его теории, отсутствие в ней гносеологических промахов, анализ теории как знания, имеющего внутреннюю ценность вне отношения к опыту, связь знания с активностью субъекта познания являются независимыми от объекта проблемами исследования.

Теория познания эмпиризма и рационализма сохранила основную посылку корреспондентной теории Аристотеля, привязывающей знание к объекту знания. Если эмпиризм доказывал опытное происхождение всех понятий, то рационализм выделял врожденные идеи разума, несводимые и невыводимые из опыта. Эти идеи являются «инстинктами разума», которые «очи разума» непосредственно воспринимают. Язык биологии, используемый рационалистами, сводил сознание познающего субъекта к естественному процессу, исключая тем самым противопоставление субъекта познания объекту познания. Таким образом, как и Аристотель, эмпирики и рационалисты оставались в рамках парадигмы гносеологического Робинзона, которому доступна через органы чувств естественная истина.

Кант, критикуя теорию познания догматической философии и используя при этом факт существования опытно-математического знания, который являлся основным достижением Ньютона, создает когерентную теорию истины. Он убедительно доказывает, что теория истины, исходящая из представления о соответствии понятий объектам познания, явно недостаточна для понимания естествознания. Если докритическая философия выделяла только два класса суждений (эмпиризм – апостериорные синтетические суждения, а рационализм – аналитические суждения), то априоризм выделяет третий класс суж-

дений, а именно: априорные синтетические суждения. Если апостериорные синтетические суждения привязывают субъект к объекту, аналитические суждения привязывают познающий субъект к биологическому субъекту, то априорные синтетические суждения освобождают познающего субъекта как от материального объекта, так и от биологического субъекта.

К числу априорных синтетических суждений Кант, в частности, относит как аксиомы математики, так и исходные принципы естествознания, которые не извлекаются из мира природы с помощью органов чувств и не являются врожденными нам, а извлекаются из содержательного знания о мире, когда ученый обращает внимание на деятельность мышления в опыте. Эти суждения определяют лишь форму содержательного научного знания. Сама возможность выделить данный класс суждений предполагает автоматическое использование содержательного знания, как и изучение грамматики предполагает умение правильно применять язык к предметному миру. Априорные синтетические суждения как трансцендентальные предпосылки, делающие возможным опыт (придающие ему смысл) и его последующую интерпретацию, лежат в основе науки. Они не могут быть выражены на языке вещей и отношений между ними, так как определяют лишь форму знания, а не его содержание. Если содержательное знание естествознания выражается на языке законов как общих суждений о мире, то форма этого знания является идеальной структурой, подобной грамматике, которая создается продуктивным воображением познающего субъекта. Таким образом, когерентная теория истины имеет содержательную и формальную стороны научного знания.

При этом роль опыта в научном познании существенно изменяется. Путь от опыта к теории, от объекта к субъекту, зависимость знания от объекта оказывается односторонним. Конечно, всякое познание начинается с опыта, привязывающего субъекта к объекту. Но ведь эмпиризм в своей эволюции от Локка к Юму привел к абсурдному выводу, отрицающему существование внешнего мира. Исходя из очевидного утверждения, что всякое познание начинается с ощущений, причиной которых являются внешние объекты, эмпиризм сначала свел объект к комплексу ощущений (Беркли), а затем свел и субъект к пучку ощущений (Юм).

Выход из тупика догматической философии связан с явным учетом активности субъекта в познании объекта. Гносеология априоризма сняла противопоставление эмпирического и рационалистического понимания истины. Она связала значение понятия истины со значением понятия объекта. Тем самым объект перестает быть не-

кой данностью, предшествующей познанию, а оказывается данным только посредством познания: «Что же имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию, стало быть, также и отличается от него?...Так как мы имеем дело только с многообразным (содержанием) наших представлений и тот x , который соответствует им (предмет), ... может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного (содержания) представлений» [1].

Теоретическое представление объекта через форму содержательного знания о мире является последовательным решением проблемы истины. Действительно, всякий анализ физических отношений, выраженных на языке физических законов, неизбежно выводит нас в более широкую сферу о форме физического знания, свободной от содержания знания. Амбивалентное представление физических законов, связанных, с одной стороны, с опытом, а с другой – с формой как структурой, делающей возможным формулировку общих суждений о мире, усложняет наше представление об истине: проблема соответствия знания объекту знания дополняется проблемой соответствия содержания знания форме знания.

Амбивалентная природа физического знания совмещает математику, не изучающую законы внешнего мира, и собственно физику, целью которой является познание данных законов. Она раскрывает природу опытно-математического естествознания, ставя во главу угла гносеологическую проблему истины. Если содержательное знание, выраженное в физических законах, связано с опытом, то связь с опытом математической идеальной структуры носит более сложный характер. Функциональная зависимость физических законов от математики является тем фактом, который привел Пуанкаре к конвенционализму, распространившему условный характер геометрии, без которой формулировка физических законов невозможна, на сами физические законы, поскольку в опыте проверяется лишь сумма геометрия + физика.

Разделение физической реальности на материю, пространство и время (материя существует в пространстве и времени) в классической физике Ньютона было однозначным, поскольку в XVII в. существовала только евклидова геометрия. Поэтому и вопрос об истине в то время на естественнонаучном уровне возникнуть не мог. Учет неевклидовых геометрий неизбежно привел к постановке данной проблемы. Пуанкаре, который наиболее остро почувствовал это, переопределяет саму цель физического познания. Он пишет, что целью физического познания является не построение механизма, объясняющего физические явления, а установления единства между данными явлениями. Тем самым очевидная ис-

ходная посылка физики Ньютона, согласно которой пространство и время являются вместилищами материальных процессов, существенно переосмысливается.

В связи с этим представляет интерес критика Пуанкаре системы Птолемея в пользу гелиоцентрической системы Коперника: «Перед нами видимое суточное движение звезд, суточное движение других небесных тел, а с другой стороны – сплюснение Земли, вращение маятника Фуко, вращение циклонов, пассатные ветры и т. д. Для последователей Птолемея все эти явления ничем не связаны между собой; с точки зрения последователя Коперника они производятся одной и той же причиной. Говоря: “Земля вращается”, я утверждаю, что все эти явления по существу находятся в тесном соотношении друг с другом, и это верно; и это остается верным, хотя нет и не может быть абсолютного пространства... Таким образом, истина, за которую пострадал Галилей, остается истиной, хотя она имеет и не совсем тот смысл, какой представляется профану, и хотя ее настоящий смысл гораздо утонченнее, глубже и богаче» [2].

Хорошо известно, что как Лоренц, так и Пуанкаре были близки к построению специальной теории относительности. Но ни тот ни другой в принципе не смогли бы ее построить. Это доказывается тем фактом, что оба они так и не приняли ее, оставаясь в плену привычного стиля мышления: «Оценка (основных понятий эйнштейновской теории относительности), – говорил по этому поводу Лоренц, – входит по преимуществу в область гносеологии, каковой и можно предоставить право оценки с уверенностью, что она рассмотрит с необходимой основательностью обсуждаемые вопросы. Но можно с уверенностью сказать, что склонность к тому или иному пониманию в значительной мере будет зависеть от привычного образа мышления» [3]. Лоренцу в принятии теории Эйнштейна мешало представление о механическом эфире, Пуанкаре – его конвенционализм, совмещавший критическое отношение к пространственно-временным отношениям с некритическим привычным представлением о материи как веществе.

Эйнштейн писал, вспоминая становление специальной теории относительности, что «эмансипация понятия поля от предположения о его связи с механическим носителем нашла отражение в психологически наиболее интересных процессах развития физической мысли» [4]. Но построение специальной теории относительности, хотя и освободило физику от пут механического эфира и абсолютных пространстве и времени, заменив их электромагнитным полем и абсолютным пространством-временем, сохранило коренной гносеологический недостаток дуалистичности физи-

ческой теории, анализ которой с неизбежностью ведет к конвенционализму, а тем самым и к проблеме истины.

«Наша постоянная цель – все лучшее и лучшее понимание реальности... Чем проще и фундаментальнее становятся наши допущения, тем сложнее математическое орудие нашего рассуждения; путь от теории к наблюдениям становится длиннее, тоньше и сложнее. Хотя это и звучит парадоксально, но мы можем сказать: современная физика проще, чем старая физика, и поэтому она кажется более трудной и запутанной» [5]. Гносеологическая простота и математическая сложность – два закона, которым должна соответствовать эволюция физики. Действительно, если механика Ньютона использует язык дифференциального исчисления, а теория электромагнитного поля – язык векторного исчисления, то теория относительности – язык тензорного исчисления. Таким образом, более сложный язык математики, обладая большей информационной емкостью, упрощает физику, придавая ей логическую стройность, связность, последовательность и единство.

Основной порок психологического стиля мышления заключается в игнорировании гносеологического аспекта научных проблем, с точки зрения которого только и возможно четкое разделение происхождения и сущности научных представлений. Факт, что классическая механика предшествует возникновению квантовой механики и специальной теории относительности, а последняя – возникновению общей теории относительности. Но отсюда еще вовсе не следует, что предшествующие теории превосходят последующие в ясности и отчетливости, как это неявно принимается в рамках психологического стиля мышления. С гносеологической точки зрения специальная теория относительности и квантовая механика проще и понятнее классической механики, а общая теория относительности проще и понятнее общей теории относительности. Вот почему «на научных семинарах... неясное место в каком-либо классическом вопросе вдруг кем-то иллюстрируется на хорошо знакомом квантовом примере, – и вопрос становится вполне “прозрачным”» [6].

Психологический подход к существующей теории скрывает ее гносеологическое несовершенство. Новая теория устраняет гносеологические недостатки старой за счет усовершенствования ее понятной структуры. Научное сообщество сначала принимает ее, учитывая ее результативность, плодотворность. Этот «брак по расчету» осуществляется в рамках привычного стиля мышления. Необходим сознательный учет гносеологического превосходства новой теории, чтобы «брак по расчету» перешел в «брак по любви».

Только в этом случае новая теория принимается не только разумом, но и сердцем. Данное дополнение необходимо, чтобы понять, что смена поколений физиков является обязательным (точка зрения Планка), но недостаточным условием принятия научным сообществом нового физического стиля мышления.

Разделение физической теории на содержательную и формальную части и невозможность их независимой друг от друга проверки сохранило вопрос об истине в физике. Проблема выбора исходных принципов физики и связь их с объективной реальностью с особой остротой встала на повестку дня в физике XX в. после построения специальной теории относительности. Эйнштейн при построении общей теории относительности исходил из гносеологической неудовлетворительности полуфеноменологических теорий, которые анализировал Пуанкаре. Логическая зависимость этих теорий от опыта (физические законы подобных теорий содержали понятия, заимствованные из опыта) сводила сравнение их с опытом к тавтологиям. Рецепт Пуанкаре сохранить в качестве основы физики евклидову геометрию и свести тем самым эволюцию физики к эволюции ее физических законов не устраивал Эйнштейна, который, признавая логическую возможность такой эволюции, подчеркивал ее гносеологическую неудовлетворительность. Основным элементом физической теории является, по Эйнштейну, не физический закон, а исходная математическая структура, выбор которой должен определяться не соображением простоты, а соображением истины. Если в основу построения специальной теории относительности был положен принцип постоянства скорости света, то в основу общей теории относительности – принцип эквивалентности. Оба принципа Эйнштейн рассматривал не как гипотезы, а как предпосылки, как логические атомы, определяющие соответственно структуры (формы) этих теорий. Вот почему великий физик, объясняя выбор исходных принципов, писал о том, что они «навеяны», «подсказаны» опытом.

Эйнштейн вслед за Кантом считал, что вопросы о том, что существует и что наблюдается, являются теоретическими, а не эмпирическими вопросами. Он писал, что считает неудовлетворительным, если теоретическое описание ставится в непосредственную зависимость от актов эмпирических наблюдений. Используемая математика в физике должна быть связана не с вопросом, как описать природу с помощью того или иного формализма, а природа такова, что допускает использование именно данного формализма. Выбор геометрии неоднородных пространств Римана при построении общей теории относительности был продиктован именно философскими со-

ображениями, поскольку с самого начала учитывал гравитационные взаимодействия, получившие при этом последовательную геометрическую (теоретическую) трактовку. Идея Канта, что геометрия сама по себе не изучает внешний мир, нашла при этом блестящее подтверждение: релятивистская теория гравитации не доказывает эмпирический статус геометрии, а доказывает теоретический статус физики. Иначе говоря, в теории мы говорим об искривленном пространстве-времени, тогда как в области наблюдений говорим о поле тяготения. Таким образом, в релятивистской теории гравитации мы говорим о внешней реальности на внутреннем по отношению к теории языке, поскольку законы гравитации оказываются геометрическими утверждениями относительно физических объектов. Логическая независимость геометрических утверждений от физических законов как содержательных общих суждений о мире делает корректным сравнение теории с опытом, и поэтому критерий внешнего оправдания теории как один из эйнштейновских критериев истинности научной теории (наряду с критерием внутреннего совершенства теории) становится понятным, поскольку освобождает физическую теорию от дуализма, на котором основывается конвенционализм. Вот почему Эйнштейн в беседе с Инфельдом сказал, что его теория несет в себе свое основание.

Примечания

1. Кант И. Соч.: в 6 томах. Т. 3. М., 1964. С. 704.
2. Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 280–281.
3. Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. Петроград, 1922. С. 37.
4. Эйнштейн А. Собр. науч. тр. Т. 2. М., 1966. С. 751.
5. Эйнштейн А. Собр. науч. тр. Т. 4. М., 1967. С. 492–493.
6. Марков М. Размышляя о физике... М., 1988. С. 41.

УДК 2-141

Н. Н. Ярыгин

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

В статье рассматриваются подходы к проблеме обоснования существования Бога в историко-философском контексте. Однако с точки зрения современной логики ни доказать, ни опровергнуть существование Бога невозможно. Проблема существования Бога видится скорее всего как антиномия.

The article concerns different approaches to the problem of proving the existence of God in the context of history of philosophy. According to modern logic point of view it is impossible either to prove or to disprove the existence of God. So the problem of existence of God seems to be an antinomy.

Ключевые слова: Бог, существование, доказательство.

Keywords: God, existence, proof.

Обоснование существования Бога является одним из главных элементов христианского богословия. Названная проблема беспокоила многих известных философов, богословов и ученых, немало сломано копий вокруг этого вопроса [1]. Данный вопрос в нашей стране в советское время стал весьма принципиальным в практическом отношении. Многие верующие, гонимые большевистской властью, принимали лишения и даже смерть, но не отрекались от веры в Бога.

Доказательство существования Бога строится или на иррациональной основе, или на рациональной. Иррациональный путь в свое время кратко выразил Тертуллиан («Верую, потому что абсурдно»), это путь веры. Данная традиция более характерна для протестантской теологии, которая в противовес умозрительной философии, направленной на познание сущности Бога и его атрибутов, отдает предпочтение Божественному Откровению и отказывается от рациональных доказательств бытия Бога. Более сложную форму имеют попытки рационального доказательства существования Бога. Названный подход типичен для католической традиции, которая считает, что частичное постижение отдельных атрибутов Бога возможно на основе синтеза теологии и философии, но более полное их уяснение происходит также через Божественное Откровение. Однако всецело постичь Бога человек никогда не сможет, так как трансцендентный Бог всегда будет оставаться для ограниченного человеческого разума недостижимой тайной. Здесь условно можно выделить три формы рационального доказа-

тельства: космологическое, телеологическое (физико-теологическое) и онтологическое. Космологическое доказательство по сути восходит к Платону и Аристотелю. В данном случае делается мыслительный переход от бытия случайного, которое обусловлено внешней необходимостью, к бытию необходимому и самодостаточному. Так, Фома Аквинский сформулировал в работе «Сумма теологии» пять доказательств существования Бога. Названные доказательства основаны на истолковании проблем движения, причинности, случайности и необходимости, степеней совершенства, целесообразности, то есть Аквинат выводит существование Бога из природы. Первый путь исходит из понятия движения, второй – из понятия производящей причины, третий – из понятий возможности и необходимости, четвертый – из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах, пятый – из распорядка природы [2]. Фома Аквинский, как и его духовный учитель Аристотель, излагал свои логические выкладки на естественном языке. Сотни лет аристотелевская силлогистика воспринималась в качестве божественного откровения, была она таковой и для Аквината, который не сомневался в её правильности. Однако изначальная, тесная связь силлогистики с естественным языком делала её ущербной системой вывода. Силлогистика хотя и являлась логикой классов, но в ней не было понятия дополнения, то есть нужна была негативная силлогистика. Отсутствовала логическая эквивалентность двух способов выражений одной и той же мысли. Неполнота силлогизма не позволяла проводить логические выводы, в которых затрагиваются вопросы существования элемента некоторого класса. Одним из первых, кто засомневался в силлогистике, был немецкий математик Г.-В. Лейбниц, но авторитет Аристотеля и для него был так велик, что он посчитал обнаруженное несоответствие собственной ошибкой, хотя Г.-В. Лейбниц предвидел создание нового языка в логике. Кроме этого он предложил двоичную систему счисления, что реализовано было в полной мере лишь с появлением электричества, ЭВМ и современных цифровых технологий. Окончательно логика была очищена от естественного языка лишь во второй половине XIX в., эта заслуга принадлежит английским математикам, в первую очередь – Дж. Булю. Главное значение получает здесь форма, и логика становится нечисленной алгеброй классов, то есть переходит из разряда философских дисциплин в математические.

Телеологическое (физико-теологическое) доказательство восходит к Сократу. В данном случае конкретно доказывается бытие целесообразно действующего разумного и свободного существа: упорядоченность мира обусловлена существованием Бога.

Онтологическое доказательство базируется на том, что из мысли о нечто выводится необходимость его существования. Названный подход основан на определенных гносеологических предпосылках, а точнее на признании абсолютного тождества мышления и бытия, которое в свое время высказал еще Парменид. Из необходимого характера мысли о бытии он делал вывод о том, что бытие существует. Подобную аргументацию для доказательства бытия Бога использовали Филон Александрийский, Боэций, Августин Блаженный и Ансельм Кентерберийский. Человек мыслит Бога как всесовершенное существо, в число атрибутов которого с необходимостью входит атрибут существования. Следовательно, Бог не только мыслится, но и существует. Однако в сознании человека могут существовать идеи, которым трудно найти аналогию в действительности. Таким образом, онтологическое доказательство становится достаточно уязвимым.

Немецкий философ И. Кант, размышляя об идеале чистого разума, пришел к выводу, что рациональное доказательство существования Бога невозможно, как невозможно и его опровержение [3]. В частности, он заявил, что бытие не является «реальным предикатом», который содержательно добавляет что-либо к понятию мыслимого предмета. Предварительно он рассмотрел три названных выше формы возможного доказательства бытия Бога, другие варианты даже не рассматривались по причине их явной несостоятельности. В свою очередь для обоснования существования Бога И. Кант предложил моральный аргумент в качестве постулата практического разума. Последний следует – наряду с постулатом бессмертия души – из факта несоответствия в земном мире стремления человека к счастью и требований морали. Только в Боге эти изменения могут совпадать.

Современные богословы разрабатывают новые доказательства существования Бога. К примеру, историческое доказательство исходит из наличия представлений о Боге у всех народов Земли, что ведёт к признанию его существования. Антрополого-психологическое исходит из того, что человек чувствует Бога, переживает встречу с ним, общается с ним, поэтому Бог существует. Однако с позиций строгого рационализма и новые доказательства существования Бога остаются под сомнением. Дело в том, что здесь возникает противоречие между объектом исследования и способом доказательства его существования. Объект постижения, то есть Бог, по определению самих богословов, бесконечен и непознаваем, поэтому любое доказательство существования Бога просто невозможно, так как конечный ум не может постичь бесконечное, он не располагает подобными средствами. Соответственно постулат о

существовании Бога должен быть либо принят на веру, либо как положение, которое невозможно ни опровергнуть, ни доказать, то есть в качестве кантовской антиномии.

По большому счету, доказать существование какого-либо предмета, явления, ситуации самих по себе с точки зрения современной логики вообще невозможно, так как это ведет к противоречию. Следовательно, нельзя рационально доказать собственное существование, существование мира, человека. Дело в том, что в языке есть различные иерархические уровни, отличные друг от друга; закономерности одного уровня вовсе не обязательно должны выполняться на других. На одном уровне излагается сама теория, все высказывания на предметном языке. На другом уровне – свойства, характеризующие теорию в целом. Во втором случае нужен более богатый язык – метаязык. Смещение языков ведет к противоречиям и парадоксам. Однако в обоих языках правило взаимозаменяемости выполняется. В них не должно быть вопросительных, восклицательных, повелительных предложений. Хотя возможен новый язык (новый иерархический уровень), в котором возможны не только повествовательные предложения. Имена предметов в нем употребляются косвенным образом, а правило взаимозаменяемости не выполняется. Когда правило взаимозаменяемости, установленное для языков определенного уровня, необоснованно применяется к языкам другого уровня, возникает парадокс. Например, a – предмет, обладающий свойством P ; раз предмет a существует, то он обладает признаком «существования», тогда: a «существует»; допустим: Москва, то соответственно – Москва существует.

Другой пример: b – «наибольшее натуральное число» (его не существует в реальности); b обладает признаком «несуществования». Далее: «существует предмет, который обладает свойством P », к примеру – «существует число, которое > 2 ». Далее: «существует такое число, которое обладает свойством P ». Имеется логический закон: «Если предмет a обладает свойством P , то существует такой предмет, который этим свойством обладает». Заменим P на не- P : «если предмет a не обладает свойством P , то существует такой предмет, который этим свойством P не обладает». Применяем это к «несуществованию» b , тогда: «если b обладает признаком “несуществования”, то существует такое число, которое не существует» – она истинна, так как это частный случай общего логического закона. Посылка истинна (число b не существует). Значит, должно быть истинным и заключение «существует такое число, которое не существует».

Противоречие возникло вследствие того, что для записи о «существовании» мы брали два способа. Первый случай: когда речь идет о суще-

ствовании предмета, обладающего некоторым свойством P . «Существование» выражает свойство, характеризующее систему, в которой определено свойство P . Таким образом, любое свойство должно как-то проявляться: либо оно есть, либо его нет, любое свойство (отношение) связано всегда с определенным множеством и, изменяя множество, можно изменять свойство (отношение). Например, множество яблок и груш; для свойства «быть яблоком» характерно, что существует предмет, являющийся яблоком. Если некоторое множество будет состоять лишь из груш, то свойство «быть яблоком» характеризуется противоречащим утверждением – «неверно, что существует нечто, являющееся яблоком». В первом случае свойство «быть яблоком» реализовано, во втором – нет. «Реализованность» некоторого свойства является свойством соответствующей системы. Например, свойство «быть шахматным конем». Свойство это имеет смысл лишь в шахматной игре. Главное свойство «быть шахматным конем» – его «реализованность» – «существование» такой фигуры, которой это свойство присвоено, свойство самой системы (игра в шахматы).

Второй случай: утверждение о «существовании». Речь идет не о «существовании» предмета a , обладающего свойством P , а о существовании самого предмета (Москва). «Существование» предмета здесь не как свойство системы, а как свойство, присущее непосредственно самому предмету. Ошибочно будет считать «существование» Москвы ее неотъемлемым свойством наряду с красотой, величием и т. п.

«Москва – красивый город», аналогично «Москва существует». Ранее было отмечено, что утверждение о «существовании» либо относится к системе, к которой принадлежит рассматриваемый предмет, либо же относится непосредственно к самому предмету. Отсюда и два способа записи. Однако данный парадокс говорит о невозможности одновременного использования этих двух форм. Соответственно, второй случай ошибочен. Утверждение о существовании предмета всегда относится к системе в целом, «существование» конкретного предмета – это всегда свойство той системы, которой он принадлежит. Тогда «существование» предмета как свойство самого предмета – заблуждение. Таким образом, абстрактные предметы вне абстрактной системы просто немыслимы. Шахматного коня в игре можно заменить любым другим предметом. Существенные свойства коня – ходы, возможности выделяются лишь правилами игры в шахматы. Шахматный конь – это элемент игры в шахматы, его «существование» – это свойство данной системы.

Соответственно и опровергнуть существование некоторого предмета тоже не представляет-

ся возможным. В качестве иллюстрации обратимся к нашему недавнему прошлому, когда имел широкое хождение такой термин, как «научный атеизм», в котором признак «научный» никакой научности ему вовсе не прибавлял. В свое время в атеизме и введении новых божеств обвиняли еще Сократа, он был подвергнут суду. Ответ Сократа на противоречивые обвинения был таков: если я безбожник, значит я не вводил новые божества, а если я вводил новые божества, значит я не безбожник. Сократ был казнен посредством принятия яда. В атеизме обвиняли первых христиан, со времен правления Нерона они подвергались гонениям в Римской империи за отказ исполнять культ императора и поклоняться ему как божеству. Последние преследования христиан были при правлении Диоклетиана. Император Константин в начале IV в. уравнивал все религии, в том числе христианство, а в конце жизни сам принял новую веру. Юлиан Отступник, получивший христианское воспитание, пытался возродить языческую традицию, однако ему это не удалось сделать. При императоре Феодосии в конце IV века христианство стало государственной религией Римской империи. Сам по себе термин «научный атеизм» уже содержит в себе противоречие. Практически в любом учебнике по логике заключительная глава называется «Доказательство и опровержение», то есть мыслительный процесс протекает именно в такой последовательности, а не наоборот. Для прозрачности это можно даже преобразовать в имплицативное высказывание: «Если представлено доказательство, то можно опровергать». Данная мыслительная последовательность, в частности, стала уже давно непреложной истиной в судебном процессе: выступление прокурора (стороны обвинения), а затем выступление адвоката (стороны защиты), а не наоборот. В отношении обвиняемого действует презумпция невиновности (презумпция – предположение, признаваемое истинным, пока не доказано обратное), основанная на фундаментальном логическом законе исключенного третьего. Кстати, во времена сталинизма в судебном процессе (точнее, его жалком подобии)

этот основополагающий принцип был поставлен с ног на голову: арестован, значит виновен. При вынесении приговора судьей соответственно руководствовались следующим образом: «...внутреннее судейское убеждение, опирающееся на социалистическое правосознание, является уже в первый год пролетарской революции господствующим принципом, определяющим собой направление советской судебной политики, определяющим основания и условия применения, толкования и исполнения советских законов» [4]. В итоге правовой подход в судопроизводстве заменялся идеологическим, что привело к массовым политическим репрессиям, в том числе и по отношению к верующим. Бог является объектом веры для религиозного человека, а не знания, что отмечалось ранее, и как может некая наука априори опровергать нечто, что для нее в принципе не существует, остается полной загадкой. Может быть, абсурдно звучит, но если бы некий мудрец представил доказательство существования Бога по всем правилам логики, что невозможно в принципе, то правомочность «научного атеизма» была бы вполне оправданна.

Следовательно, проблема существования Бога сегодня более справедливо видится как антиномия, оба положения которой невозможно ни доказать, ни опровергнуть. К религиозным феноменам вообще вряд ли можно применять критерии истинности или ложности, так как специфика языка религии заключается в том, что религиозное высказывание выражает не некий эмпирический факт, а духовный акт. Священное Писание – это не историческое повествование, это описание эволюции человеческого духа, его восхождение к вере в Бога, на которой в итоге базируется мораль.

Примечания

1. Кричевский А. В. Доказательства бытия Бога // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2010. С. 285–286.
2. Аквинский Ф. Сумма теологии // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 827–831.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 385.
4. Вышинский А. Я. Теория судебных доказательств в советском праве. М., 1946. С. 137.

Р. А. Волосков

КРИЗИС САМОСОЗНАНИЯ И ПОИСК СУБЪЕКТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Одной из характерных черт современной западноевропейской философии является кризис понятия «сознание», что в свою очередь породило ряд аннигиляционных подходов к проблеме субъекта и привело к сомнению в субъективности. Целью данной статьи является рассмотрение основных западноевропейских и отечественных подходов к проблематике субъективности в современной философии, что позволит точнее понять сложившуюся ситуацию.

Crisis of consciousness concept is one of the main features of modern philosophy. It has led to a problem of the subject. What is the real role of the subjectivity structures in the process of cognition? The answer to the given question is the basic purpose of this article.

Ключевые слова: субъективность, сознание, феноменология, принцип доверия субъекту, научное познание.

Keywords: subjectivity, consciousness, phenomenology, the trust to the subject principle, scientific cognition.

Знаком рациональности современной философии является сомнение в субъекте познания, но уже в несколько ином смысле, нежели в новоевропейской рациональности. Сомнение в субъективности, характерное для философии XX в., конституируется *ее* [субъективности] поиском (а не поиском критериев объективности в деле познания истины, что было характерно для философии Нового времени). Это связано с постановкой проблемы сознания в современной философии и обнаружением его «марионеточности». Данная ситуация возникла после выявления Ф. Ницше, З. Фрейдом и К. Марксом скрытых структур, детерминирующих сознание. Данные открытия привели к кризису понятия «сознание» и к интерпретации самосознания как иллюзии. «Философ, воспитанный в школе Декарта, знал, что вещи вызывают сомнение, что они не такие, какими кажутся; но он не сомневался в том, что сознание таково, каким оно предстает перед самим собой: в нем смысл и осознание смысла совпадают. Благодаря Марксу, Ницше и Фрейду мы стали сомневаться в данной истине. Вслед за сомнением относительно вещи мы подошли вплотную к сомнению относительно сознания» [1]. Каждый из данных трех философов указал на приоритетную, смыслообразующую, деятельную и в то же время латентную природу феноменов социального бытия, воли к власти и бессознательного. Расширяя область исследования созна-

ния и возвращая ему прозрачность за счет обнаружения и изучения вышеназванных имплицитных структур, данные открытия имели тотальное влияние на философию и науку. В связи с тем что в рамках одного из самых влиятельных направлений философской мысли – трансцендентальной философии и также в рамках ее частного проявления – феноменологии – проблема сознания напрямую связана с проблемами субъективности и Эго, столь радикальная постановка вопроса о сознании непосредственно сказалась и на этих смежных проблемах. В частности, она привела к сомнению в субъективности и к ее поиску. Здесь же берут начало многочисленные попытки современной философии отказаться от проблематики субъекта и различные аннигиляционные подходы к проблеме субъекта. Сюда, например, можно отнести такие «нашумевшие» идеи постмодернистов о смерти автора и, в связи с этим, о смерти субъекта, о пренебрежении центром в пользу периферии, идеи Поппера о третьем мире и мн. др.

Вопрос о сознании весьма сложен в силу многозначности данного термина, именно поэтому возможны и внесубъектные интерпретации сознания. Но важно подчеркнуть, что и в нашем случае, когда мы говорим о сознании человека, когда мы связываем проблематику сознания и субъективности, сознание ускользает от рефлексии, так как оно не выражено в какой-либо одной, конкретной, сущности. Поэтому нередко случаи определения сознания через описание его свойств. Например, в рамках феноменологии сознание интерпретируется как имеющее интенциональную структуру. И в этом контексте сознание непосредственно связано с субъективностью, которая представлена как трансцендентальное эго, которое является источником познавательной активности.

Отметим, что в современной философии просматриваются две основные линии развития – феноменологическая, как продолжение трансцендентальной линии философии Р. Декарта и И. Канта, и психологическая, или натуралистическая. В рамках феноменологии субъект познания является гарантом аподиктичности знания, он лежит в основе феноменологической эпистемологии. А вот если мы возьмем линию натуралистическую, то обнаружим, что здесь как раз и разворачивается поле битвы за сознание, и именно к данной ветви философии мы отнесем и Ф. Ницше, и К. Маркса, и З. Фрейда.

Хотя надо отметить, что и в феноменологии, для Э. Гуссерля, одной из основных проблем является проблема разделения философского и психологического (в смысле натуралистического) контекстов изучения сознания. Но для Э. Гуссерля в вопросе о сознании важно достичь фе-

номенологической чистоты, то есть очистить сознание от опыта, или, точнее, исключить все, что является содержанием естественной установки, в рамках которой мир понимается как объективно существующий. Важно подчеркнуть, что предметом изучения феноменологии является сфера психического, но только, в отличие от натуралистических трактовок психики, понятая в своей феноменологической чистоте. Простая рефлексия не может дать нам психическое в его сущности и чистоте. Процедура смены установок, естественной на феноменологическую, называется редукцией. Осуществление процедуры эпож, или, иначе, феноменологической редукции, представляет собой заключение в скобки всего того, что представлено в естественной установке, воздержание от естественных суждений, закрепление за ними статуса вероятности в процессе поиска аподиктичности.

Такой метод феноменологической редукции открывает область чистых феноменов сознания, которые теперь понимаются как ноэматические. Важно отметить, что феноменологическая редукция раскрывает чисто психологическую сферу опыта, то есть, совершая феноменологическую редукцию, мы остаемся в пределах опыта конкретного эго. Выход за пределы индивидуального опыта возможен за счет введения эйдетической редукции, которая обнаруживает инварианты интересующего «опыта». При переборе всех вариантов ноэматических сущностей появляются некоторые устойчивые и постоянно самосовпадающие варианты, в которых проступает общая всем сущностная форма, которая и является необходимо проявляющимся во всех вариантах инвариантом. «Феноменолог постоянно осуществляет не только феноменологическую редукцию как метод раскрывающего опыта, но и <эйдетическую редукцию>. Феноменология становится универсальной наукой, относящейся к непрерывному единому полю феноменологического опыта, однако его темой теперь является исследование инвариантного формального стиля этого поля, его бесконечно богатого структурного Apriori, Apriori чистой субъективности как отдельной субъективности в пределах интересующей субъективности и Apriori самой интересующей субъективности» [2].

Все понятия, возникающие благодаря эйдетической редукции, являются априорными, в том же смысле, в каком априорными являются понятия логики и математики. В этом заключается смысл «двойной» редукции, первым этапом которой является феноменологическая редукция, ограниченная собственным эго исследователя, а вторым этапом (расширением) является эйдетическая редукция, которая в эгологической установке дает систему инвариантов собственного эго,

а после феноменологического обоснования интересующей субъективности, как признания сущностной идентичности моего эго и эго Другого, дает систему интересующей субъективности инвариантов, в качестве универсального априори. Далее, для того чтобы феноменологически обоснованной психологии, как учению о чистом сознании, придать трансцендентальный вид, то есть превратить феноменологическую психологию в трансцендентальную феноменологию, необходимо сделать один только шаг – с помощью эпож вывести из игры преданный в обычном опыте и полагаемый как само собой разумеющееся существующий мир. Представить мир как ноэму. В результате этого субъективность больше не понимается как душевно-животная субъективность в мире, а полагается как чистая субъективность, в которой конституируется мир. В связи с вышесказанным отпадает всякая возможность постановки вопроса о сомнении в субъекте, так как субъективность является высшим основоположением гносеологии.

Также отметим, что основатель психоанализа З. Фрейд, говоря о сознании, отделяет его от психики, от материальных процессов, и указывает на нематериальную природу сознания, понимая сознание как ментальную сферу в целом. Но важно отметить, что психоанализ преимущественно занимается анализом сознания «другого», и в связи с этим закономерно замечание о том, что в основе психоанализа лежит неустрашимый разрыв между предметами человеческих высказываний и «языком внутреннего», принадлежащим наблюдателю. Это значит, что ради сохранения научности необходимо предположить существование абсолютного наблюдателя, для которого возможно абсолютное самосознание, для которого были бы абсолютно прозрачны и получили бы свое истинное значение все психологические состояния. В то же время сама исследовательская практика влияет на жизнь изучаемого объекта, в результате чего мысль исследователя не может быть отделена от собственной жизни объекта исследования. Поэтому, например, Ж. Лакан говорит, что бессознательное создается в процессе диалога между аналитиком и пациентом. Вообще говоря, предметом исследования психоанализа является проблематика бессознательного; и, изучая и формируя сферу сознательное – бессознательное, психоаналитик обходит стороной вопрос о субъекте и о его гносеологической функции.

В то же время мы не можем обойти стороной так называемый принцип доверия субъекту познания, сформулированный в отечественной философии. Наиболее лаконичную и выраженную трактовку принципа доверия субъекту познания предлагает Л. А. Микешина в работе «Философия познания. Полемика главы»: «Анализ

познания должен явным образом исходить из живой исторической конкретности познающего, его участного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении заблуждений». Данный принцип конституирует необходимость доверительного отношения к эпистемологическим возможностям эмпирического субъекта. Таким образом, с одной стороны, чертой рациональности современной философии является сомнение в субъекте, что вызвано указанными выше открытиями, а с другой – формулируется принцип доверия субъекту в качестве эпистемологического императива.

Субъект познания, исходя из формулировки данного принципа, понимается как живая историческая конкретность, как участное мышление, которое несет ответственность за получение истины или же заблуждения. Интерпретация субъекта, характеристиками которого является быть живым, историческим, ответственным, не совпадает с характеристиками субъективности, представленными в рамках трансцендентальной линии философии. Но данные характеристики отсылают нас к текстам М. Бахтина и некоторых других отечественных мыслителей, и нам необходимо разобраться, о чем здесь идет речь.

М. Бахтин в своей работе «Философия поступка» синтезировал некоторые идеи этики, эстетики и гносеологии, в результате чего он переосмысливает некоторые гносеологические категории. Рациональность предстает у него как момент ответственности, поэтому с ней связан поступок. Поступок является ответственным, а значит, и рациональным. Категория «субъект познания» заменяется такими категориями, как «живая единственная историчность», «участное сознание», «ответственно поступающий мыслью». Получение истины признается поступком, а понятие истины заменяется правдой. Мир теоретизма с абстрактно действующими гносеологическими категориями заменяется миром исторически действительного участного сознания. «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [3]. Как видно, здесь речь идет не совсем о процессе познания, а скорее о жизни в целом, элементом которой является и познание. Это сложная многоуровневая система, в рамках которой рассматривается не просто чистый процесс получения знания, но и процесс его осуществления, появления в мире. А это уже открывает возмож-

ность и к намеренному искажению знания (допустим, в личных целях), так как в этом случае уже появляется выбор, конституированный свободой воли.

Таким образом, здесь речь идет не о процессе познания как таковом, в котором «участвует» субъективность, а совсем о других процессах, скажем, о социальных процессах объективации и распределения знания. Поэтому в данном случае надо говорить не о субъекте познания, а о человеке как о некоторой первоначальной целостности, которая включает в себя и трансцендентальный, и эмпирический, и исторический, и этический уровни. Такие интерпретации субъекта часто встречаются в отечественной философии, и возможно предположить, что коренная причина этого в том, что некоторые западные философы ставят вопрос уже не о субъекте познания, а о человеке в целом (Ф. Ницше, К. Маркс, В. Дильтей, К. Ясперс и др.). Например, В. А. Лекторский в работе «Эпистемология классическая и неклассическая» определяет субъекта следующим образом: «Это прежде всего конкретный телесный индивид, существующий в пространстве и времени, включенный в определенную культуру, имеющий биографию, находящийся в коммуникативных и иных отношениях с другими людьми» [4]. Из данного определения видно, что субъект понимается как человек. И если предположить, что данный способ интерпретации верен и для М. Бахтина и для Л. А. Микешинной, то все встает на свои места. Или, например, М. Полани в своей работе о личном знании пишет: «Мое фундаментальное убеждение в том, что (несмотря на весь риск, который с этим связан) я призван искать истину и утверждать мною найденное» [5]. Здесь М. Полани говорит о том же принципе доверия, сформулированном в отечественной философии, но фиксирует внимание не на субъекте, а на своем личном участии в поиске истины.

Иллюстрацией актуальности принципа доверия человеку, участвующему в процессе познания, может служить работа Р. Харре «Социальная эпистемология: передача знания посредством речи». Он говорит о том, что человек, принадлежащий некоторому научному сообществу, именно в силу своей принадлежности рассчитывает на то, что результатам его исследований необходимо надлежит доверять. Такие речевые акты, как «я знаю», «мы знаем», по сути своей должны пониматься как «верьте мне». Принцип доверия и важность веры в научном познании составляют важнейший компонент научно-исследовательского института. «С учетом важности веры научное сообщество должно рассматриваться как моральный орден, организация с общей ответственностью, внутренняя структура которой зиж-

дется на сцеплении доверия и веры» [6]. Отсюда следует, что доверие основывается на вере в надежность тех, кому доверяют, а следовательно, и на вере в то, что они пишут или говорят. Таким образом, если не использовать принцип доверия в области научного познания, то каждую проблему необходимо будет исследовать с нуля, что противоречит наличному положению дел. Поэтому принцип доверия человеку познающему является неотъемлемым элементом человекообразных систем и общества в целом.

В связи с этим необходимо вспомнить идеи В. С. Степина о том, что в современной науке предметом изучения являются человекообразные системы, то есть природные комплексы, в которые включен в качестве элемента сам человек. Эти системы имеют одну важную особенность – они являются необратимыми. Человекообразные системы нельзя изучать «объективно», в смысле, закрепленном за научной рациональностью Нового времени, они неизбежно включают в процесс исследования и исключительно человеческие определения, например, в качестве гуманистических ценностей. Внутринаучные ценности начинают взаимодействовать с ценностями общесоциального характера. «Научное познание начинает рассматриваться в контексте социальных условий его бытия и его социальных последствий, как особая часть жизни общества, детерминируемая на каждом этапе своего развития общим состоянием культуры данной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками» [7]. И здесь, конечно, велика роль каждого человека, занятого получением знания. Речь идет о новом постнеклассическом типе рациональности, в рамках которого конституируется человекообразность знания, невозможность исключения человека из процесса познания.

Напомним только, что в философии, уже в XVII–XVIII вв., было принято считать, что знание необходимо должно иметь не только человекообразность, но и субъективную конституцию. Эти идеи следуют и из философии Р. Декарта и из философии Дж. Локка, и тем более из философии И. Канта. Философия уже с XVII в. была пронизана доверием к субъективности, а наука к этому пришла только в конце XX в., да и то доверие имеет не субъективное разрешение, а более общее – человеческое. И это связано в том числе и с тем, что до сих пор не решен вопрос соотношения объективного и субъективного. Философия, как правило, отказывается говорить об «объекте», внешне сознанию, а науку, как правило, вообще не интересуют вопросы функционирования сознания, мышления, их границы, сформулированные в философском ключе. Такая ситуация порождает необходимость изуче-

ния взаимодействия объективного и субъективного в целом, поиска точек соприкосновения и возможностей синтеза. Некоторые попытки разрешения данной проблемы предлагаются в философии науки и в феноменологии.

Таким образом, вопрос обоснования объективности знания имеет трансцендентальное решение и осуществляется путем введения проблематики субъекта. Новоевропейская рациональность в философии Р. Декарта заложила основания трансцендентальной философии. Субъект необходимо является «соучастником» любого акта познания, в том числе и когда речь идет о научном познании. Преодоление картезианской рациональности, в рамках которой мышление и существование слиты в единое целое, необходимо связано с попытками внесубъектного представления процесса познания и с попытками исследования тотальных систем, неотъемлемым элементом которых является человек.

В современной философии принцип доверия представлен на двух уровнях – на уровне трансцендентальной субъективности и на уровне человекообразных систем. Вопрос о доверии относительно субъективности должен быть снят в своем предельном рассмотрении, так как проблема субъекта, рассмотренная в данном ключе, не предполагает альтернативного решения. Напротив, субъективность предстает в своей необходимости и всеобщности, в качестве единственного источника аподиктичности знания, и даже в качестве единственного основоположения эпистемологии в целом, в чем мы убедились, анализируя опыт феноменологии.

Современную философию условно можно разделить на две линии – трансцендентальную и натуралистическую. В рамках многочисленных подходов второй из этих линий развития философии разворачиваются дискуссии, проливающие свет на некоторые существенные особенности сознания, результатом которых является вопрос о сомнении в нем. Но, тем не менее, эпистемологическая постановка вопроса о субъекте остается за рамками предметного рассмотрения этих дискуссий. В то же время они открывают новые горизонты для постановки проблемы доверия – сомнения человеку как полноценному участнику социально-исторического процесса.

Примечания

1. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. С. 223.
2. Гуссерль Э. Амстердамские доклады / пер. А. В. Де-нежкина // Логос. 1992. № 3. С. 17.
3. Бахтин М. М. К философии поступка // <http://www/i-u.ru>.
4. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 155.
5. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / пер. с англ. М. Б. Гнедовс-

кого, Н. М. Смирновой, Б. А. Старостина. М.: Прогресс, 1995. С. 324.

6. Харфе Р. Социальная эпистемология: передача знания посредством речи // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 49.

7. Степин В. С. Философская антропология и философия. М.: Высш. шк. 1992. С. 195.

УДК 1(091):111.82

И. Ю. Бешкарева

С. ФРАНК ОБ ИСТОКАХ ИНТУИЦИИ ВСЕЕДИНСТВА

Статья посвящена проблеме интуиции Всеединства в русской философии, в частности в творчестве В. С. Соловьева и С. Л. Франка. Их произведения об интуиции Всеединства в русской философии имеют огромное значение. С. Л. Франк был не просто продолжателем идеи Всеединства В. С. Соловьева, он внес свой неопределимый вклад в понимание интуиции Всеединства, рассмотрев ее с позиции философа XX в.

The article is devoted to the problem of Total-Unity intuition in Russian philosophy, particularly in the works of V. S. Solovyov and S. L. Frank. Their ideas about Total-Unity intuition are of great significance. S. L. Frank not only developed Solovyov's Total-Unity idea, but he contributed much to its understanding by having considered it from the position of the twentieth century philosophy.

Ключевые слова: русская философия, интуиция, интуитивизм, С. Л. Франк, В. С. Соловьев, Всеединство, интуиция Всеединства.

Keywords: Russian Philosophy, intuition, intuitivism, S. L. Frank, V. S. Solovyov, Total-Unity, the intuition of Total-Unity.

Семен Людвигович Франк сыграл значительную роль в формировании русской философской традиции. Он прямой продолжатель идей Владимира Соловьева, который одним из первых ввел представление об умственной интуиции или вере как третьем и высшем способе познания [1], наряду с уже известным ранее чувственным и рациональным познанием, и в течение полувека развивал идею всеединства в своей философии. Из идеи всеединства и возникла концепция интуиции С. Л. Франка, где интуиция выступает как некое «живое знание», то есть знание конкретное и целостное. Франк даже вводит такое понятие, как «интуиция всеединства». В своей работе «Предмет знания» С. Л. Франк отводит теме интуиции всеединства значительное место.

Интуиция всеединства у Франка представляет собой преодоление всех нормальных условий мышления, преодоление рационального и чувственного познания. Это, прежде всего, некий

«подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигнуть лишь на мгновения, чтобы потом, спустившись в нормальную сферу дискурсивности, обладать в форме отвлеченного знания увлеченным и хранящимся в воспоминании содержанием интуиции» [2]. Франк понимает всеединство как наличие божественного бытия во всем, что каждая частица бытия связана со всем бытием через всякую другую, что Бог через все находится во всем и все через все – в Боге. Единство взаимопроникновения и слитности вещей говорит о монодуалистичности бытия. Возвышение над любыми противоположностями, витание между ними и над ними и сохранение этих противоположностей в одном и означают для Франка принцип антиномистического монодуализма. Обо всем можно сказать, что «одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [3].

Очевидно, что понятия интуиции Всеединства и отвлеченного знания возникли в философии Франка благодаря сочинениям Вл. Соловьева. Однако при ближайшем рассмотрении текста работы «Предмет знания» становится ясным, насколько Франк отклоняется от философии Вл. Соловьева.

Русские исследователи философии С. Л. Франка, в частности И. И. Евлампиев, П. П. Гайденко и другие, считают, что взгляды относительно трактовки Абсолюта у философов расходятся. С точки зрения И. И. Евлампиева, автора вступительной статьи к книге «Предмет знания. Душа человека», у Вл. Соловьева как представителя мистического реализма Абсолют выступает сквозь бытие как сквозь некую «прозрачную пелену, за которой мы угадываем Абсолют, Сущее» [4]. С. Л. Франк, основываясь на концепции мистического реализма, придерживается точки зрения, что бытие и Абсолют тесно связаны между собой, а потому углубление в каждый элемент мира в результате позволяет приобщиться к Абсолюту, ко всей полноте бытия.

Кроме того, Евлампиев в своей статье утверждает, что мистицизм Вл. Соловьева менее глубокий и не отличается такой последовательностью, как мистицизм С. Франка. «...Устраняя традиционное для европейской метафизики противопоставление двух сфер бытия, Соловьев не избегает другой, не менее существенной формы дуализма. Возникающее в его философии противопоставление Абсолюта (Сущего всеединства) и идеально-материального бытия, раздробленного и “отпавшего” от всеединства, оказывается не менее существенным и радикальным, чем традиционное противопоставление “мира вещей” и “мира идей”» [5]. Евлампиев далее сравнивает мисти-

цизм Соловьева с мистицизмом Платона и утверждает, что трудности, с которыми сталкивалась дуалистическая философия Платона, вновь возникают в мистической философии Соловьева, только на новом уровне. Преодолением же этих трудностей занимается в своих работах Франк, анализируя отвлеченное знание. При этом, явно не полемизируя с Соловьевым, Франк перерабатывает его концепцию всеединства, устраняет из нее скрытые трудности и противоречия. Еще также нельзя не согласиться с Евлампиевым в том, что Франк, сохраняя идею о том, что подлинная философия может быть только мистической философией, продолжает изменять объект мистического опыта. Теперь это уже не какая-то запредельная реальность, а реальность самого бытия. Это, прежде всего, реальность нашего мира, а не отрицание этой реальности ради чего-то выходящего за ее пределы, как это было у Соловьева.

П. П. Гайдено, выступая как один из ярких современных исследователей русской философии Серебряного века, считает, что данное сравнение концепций Соловьева и Франка у И. И. Евлампиева представляется точным и верным. «Действительно, Соловьев не устраняет границы между Абсолютом как Сущим и миром множественности как бытием; Франк же стремится эту границу уничтожить, утверждая единственность – и в самом деле немало посягающую – реальность нашего мира», – пишет исследователь [6].

Другой современный исследователь Н. В. Мотрошилова в своей монографии «Мыслители России и философия Запада» выражает солидарность и с Евлампиевым и с Гайдено в данном вопросе. Но все же предлагает сделать ряд важных уточнений, так как в поздних работах Франка все чаще уделяется внимание проблеме мира и человека, а также человека и Бога, где Франк, как философ XX в., дает «онтолого-персоналистическую и философско-теологическую расшифровку проблемы Абсолюта» [7].

В таком случае можно согласиться с последним автором и только благодаря данным уточнениям «мистицизм», восходящий к работам Соловьева, приобретает более точные очертания. А в «Предмете знания» Франк лишь наметил тему Абсолюта. Согласно Н. В. Мотрошиловой «...на первый план в “Предмете знания” выступает *скрупулезное и специальное логико-гносеологическое обоснование новой онтологии*, которым В. Соловьев, мыслитель XIX в., по существу не занимался и которое Франк, философ XX в., предпринял перед лицом ... мощного логико-гносеологического вызова своего времени, не уклоняясь, подобно другим философам России, в сторону теологии» [8]. Действительно, необходимо указать изменения, происшедшие в историческом

и социокультурном контексте на протяжении XIX и XX вв., которые повлияли на изменение трактовки идей В. С. Соловьева С. А. Франком.

В историческом контексте XX столетие выступает как самое динамичное в истории человеческой цивилизации, и это не могло не отразиться на всем характере его культуры. Этот век торжества науки, человеческого интеллекта, логики проявился как эпоха социальных бурь, потрясений, парадоксов. Общество начала XX столетия, формируя высокие идеалы любви к человеку, равенства, свободы, демократии, одновременно породило упрощенное понимание этих ценностей, поэтому процессы, происходящие в то время, смогли повлиять на мировоззрение людей, в том числе и на философию С. А. Франка. Н. В. Мотрошилова в своей монографии дальше раскрывает, в чем проявляется это изменение у Франка: «...Так и тема Всеединства, заданная как будто бы в духе Соловьева, сразу же перелилась в подробный анализ “сущности логической связи”. И это не случайно: специфика системы Франка состоит в том, что при общей разработке онтологической гносеологии он не оставляет без специального прояснения ни одного аспекта, существенного для целостного анализа» [9]. И если далее мы обратимся к работе С. А. Франка «Предмет знания», то там автор в первой части обращает особое внимание на новые и современные ему исследования логики понятий и суждений, а во второй части речь идет об общих законах мышления, которые взяты «сообща», и автор их называет законами определенности. На основании всех этих логико-гносеологических исследований Франк сделал ряд выводов, которые впоследствии должны будут пролить свет на проблему единства знания, а также на еще более фундаментальную проблему Всеединства.

Существует еще одно весомое отличие учения о всеединстве Вл. Соловьева от концепции мистической интуиции С. А. Франка. Оно заключается в том, что, несмотря на неприязнь к средневековому противопоставлению земного бытия и бытия божественного, Соловьев не до конца смог преодолеть это противопоставление. Хотя бытие существует в сущем, благодаря сущему и в единстве с ним, акт единения с сущим осуществляется, по мнению Соловьева, независимо от акта восприятия бытия. Философ принципиально различает эти два акта и полагает первый из них источником и основой второго [10]. Сам акт единения с сущим должен выступать непосредственно раньше акта его восприятия человеческим сознанием, это подтверждают следующие строки из «Критики отвлеченных начал» Вл. Соловьева: «...человек, во-первых, есть сущий, то есть безусловный субъект всех своих действий и состояний. Он есть; но он не только есть; во-

вторых, он есть *нечто*, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается не как субъект только от своих состояний и предикатов, а как *этот* субъект от всех других субъектов» [11]. Далее Соловьев пишет, что если человек есть всё, то и идея человека соединена со всеми другими идеями других людей. Именно это и выступает у Соловьева всеединством, то есть идея одного человека положительно восполняется всеми другими идеями и после этого уже выступает как некая форма абсолютного содержания. С другой стороны, у Соловьева можно также найти и такую мысль, что идея может выступать как нечто, находящееся вне всего, как не все, и в таком случае, это ее особое качество делает ее абсолютно непроницаемой для всех других идей. Это создает некую незримую границу, и если каждое существо имеет свою идею или свою особенность, то с точки зрения Соловьева в этом внешнем отношении все одинаково выступают границей для всех.

У Франка существует лишь только один акт – это акт интуиции или акт «живого знания», в процессе которого происходит соединение сознания с бытием, в нем лишь условно можно выделить два независимых момента: отвлеченное знание и мистическое восприятие бесконечно богатого содержания всеединства [12]. Каждый элемент предметного бытия, каждая вещь, согласно Франку, – это источник света, благодаря которому мы видим свет, истекающий из Абсолюта. В таком случае актом интуиции можно признать не только умение видеть «источники» света, но и способность почувствовать всеобщую пронизанность этим светом и мира вещей.

И. И. Евлампиев в своей монографии «История русской метафизики в XIX–XX вв.» подчеркивает данную точку зрения и утверждает, что понимание мистической интуиции и отвлеченного, понятийного знания как двух неразрывно взаимосвязанных и взаимодействующих сторон единой жизни личности позволяет Франку утверждать, что возможно *рациональное* описание смысла мистической интуиции. Прямо невыразимая в формах отвлеченного знания, мистическая интуиция вместе со своим содержанием все-таки допускает опосредованное рациональное выражение через ее «отражение» в самой структуре связанного с ней и невозможного без нее отвлеченного знания [13]. К тому же Евлампиев заключает, что если философская мысль прошлого обычно впадала в одну из двух крайностей: либо крайний мистицизм и иррационализм, либо четкое описание всего через рациональные формы, то С. Л. Франк предлагает свой новый способ раскрытия содержания мистической интуиции или способ постижения Абсолюта, через «самоотрицание» и «самоограничение» разума. В статье

«Философия и религия» 1923 г. Франк уже показывает выход из создавшейся ситуации в философской среде. Франк пишет: «Общий смысл ее преодоления заключен в усмотрении сверхлогической, интуитивной основы логической мысли. Философия постигает – и тем самым отчетливо логически выражает – абсолютное через непосредственное усмотрение и логическую фиксацию его эминентной, превышающей логическое понятие, формы» [14]. В связи с подобным предположением о попытке в своей мистической философии «отчетливо логически» выразить абсолютное, Франка можно упрекнуть в том, что абсолютное невыразимо ни в каких формах земного мира, ни в формах человеческого познания. Но Евлампиев заявляет о правоте Франка, говоря, что в формуле Франка содержится не «низведение абсолютного и бесконечного», а, наоборот, «*возвышение относительного и конечного, признание «протитанности» каждого элемента и каждого мгновения земной реальности божественным и вечным.* Это оказывается главной поправкой, вносимой Франком в соловьевскую философию всеединства, быть может, не столь заметной и принципиальной в гносеологии, но приводящей в дальнейшем к радикально иной, чем у Соловьева, концепции человека [15]. Но можно все же заметить, что для гносеологии это тоже важно. Если нам снова обратиться к первоисточнику, к статье «Философия и религия», то это положение можно подтвердить следующими словами Франка: «Усмотрение абсолютной, всеобъемлющей природы бытия, выходящей за пределы ограниченности и относительности всего логически фиксированного, – пишет Франк, – есть именно *логически адекватное ее усмотрение*» [16]. Или, иными словами: именно логически зрелая мысль, достигшая последней ясности, усматривая неисчерпаемость и бесконечность абсолютного, его основополагающее отличие от всего рационально выразимого, смиренно признавая поэтому ограниченность достижений разума перед лицом истинного бытия, именно *в открытом и ясном осознании этого соотношения, и только в нем одном*, преодолевает ограниченность разума и овладевает превосходящим его силы объектом. Как об этом с пафосом утверждает Н. Кузанский, что недостижимое может достигаться через посредство его недостижения.

Таким образом, в своей философской системе С. Л. Франк, опираясь на идеи своего предшественника В. С. Соловьева, строит свою концепцию понимания интуиции Всеединства, которая в значительной части своего содержания выступает как противоположность идей Соловьева. Данную концепцию можно назвать мистическим реализмом, но таким, который приемлет весь

мир и все в мире, но не ограничивается только принятием данного, а требует углубления в предмет в поисках Абсолюта в трансцендентно-имманентном акте живого знания.

Известный историк философии XX в. В. В. Зеньковский в статье, посвященной памяти С. Л. Франка, писал, что философия Франка представляет собой высшую точку в развитии системы всеединства в русской философии. Систему всеединства заложил в фундаменте и наметил основные линии Вл. Соловьев в своем наследии, а особенно в предсмертном этюде «Теоретические основы философии» и «...только Франк договорил до конца, довел до предельной четкости учение о человеке в пределах системы всеединства, и в этом его громадная заслуга» [17].

Примечания

1. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. С. 805.
2. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 269.
3. Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 315.
4. Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка //

Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 16.

5. Там же. С. 15.

6. Гайдено П. П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 132–133.

7. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика: Культурная революция, 2006. С. 336.

8. Там же. С. 336.

9. Там же. С. 336–337.

10. Соловьев В. С. Указ. соч. С. 836.

11. Там же. С. 840–841.

12. Франк С. Л. Указ. соч. С. 280.

13. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: в 2 т. СПб.: «Алетейя», 2000. Гл. 6. С. 629.

14. Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 327.

15. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Гл. 6. С. 630.

16. Франк С. Л. Философия и религия. С. 327.

17. Зеньковский В. В. Учение С. Л. Франка о человеке // Франк С. Л. Реальность и человек / сост. П. В. Алексеев. М.: Республика, 1997. С. 437.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 008.184

И. Н. Абатуров

ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Понятие «цивилизация» является одним из самых расплывчатых и противоречивых, но вместе с тем достаточно часто встречающихся в гуманитарных исследованиях. Автор приходит к выводу, что цивилизация – это наднациональная и надгосударственная общность людей, каждый из которых чувствует или осознает свою принадлежность на ментальном уровне к данной общности.

The concept of civilisation is one of the most indistinct and inconsistent notions frequently used in humanitarian research works. The author comes to a conclusion that the civilisation is a generality of people, each of which feels or realises himself belonging to it.

Ключевые слова: человек, цивилизация, процесс, ментальность, гуманитарные исследования.

Keywords: the man, civilisation, process, mentality, humanitarian research.

Point (точка зрения)

Обычно в определениях понятия «цивилизация» отсутствует главный субъект цивилизации – Человек. Классическая марксистская трактовка гласит: «цивилизация является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе» [1]. В качестве критериев цивилизации Ф. Энгельс выделял такие характеристики, как общественное разделение труда (особенно отделение города от деревни, умственного труда от физического), возникновение товарно-денежных отношений и товарного производства, раскол общества на эксплуататоров и эксплуатируемых и, как следствие, появление государства, возникновение права наследования имущества, глубокий переворот в формах семьи, создания письменности и развитие различных форм духовного производства. Ф. Энгельс в своих заключениях опирался на открытия историка первобытности Л. Моргана, который в свою очередь

основывался на тех материалах, которые сам собрал, живя среди американских ирокезов. Кроме того, Ф. Энгельс привлекал те данные, которые были собраны к последней трети XIX в. историками и этнографами. Основоположника марксизма интересовали, в первую очередь, те стороны цивилизации, которые отделяют ее от первобытного состояния общества, поэтому он принял трехчленную классификацию (дикость – варварство – цивилизация).

В современных отечественных исследованиях часто можно встретить высказывания, что понятие «цивилизация» занимало в трудах марксистов второстепенное место, что К. Маркс и Ф. Энгельс преуменьшали значение социокультурных факторов, преувеличивая роль экономического базиса. Определенная доля истины в этой критике имеется, но правильнее было бы сказать, что марксисты стремились к созданию актуальных экономических исследований, и поэтому рассмотрение культурных факторов не было их главной целью. Более того, основоположники марксизма считали, что именно Человек является важнейшим субъектом исторического развития. Они писали, что «первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов» [2]. К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» рассматривал Человека через социум, отмечая, что «сущность человека... есть совокупность всех общественных отношений» [3]. При таком подходе к Человеку марксисты были вынуждены изучать не столько индивидуума, сколько общественные отношения, в результате антропологический фактор невольно отошел на второй план.

А. Дж. Тойнби вслед за Н. Я. Данилевским увидел в цивилизации культурно-исторический тип общества. По мнению А. Дж. Тойнби, цивилизации – это «общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, города-государства или любые другие политические союзы» [4]. Английский исследователь отверг характеристики, выделенные Ф. Энгельсом, отметив, что «не представляется возможным провести различие между цивилизациями и примитивными обществами и на основании разделения труда, потому что рудименты процесса разделения труда можно заметить и у примитивных обществ» [5]. А. Дж. Тойнби сократил количество

этапов всемирно-исторического развития, убрав «варварство» и оставив только «примитивное общество» и «цивилизация».

С. Хантингтон, чья статья 1993 г. «о столкновении цивилизаций» вызвала невероятный ажиотаж в научном мире, подчеркнул значение «культурной идентификации» как признака цивилизации. По мнению С. Хантингтона «цивилизация... наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации, помимо того что отличает человека от других биологических видов. Она определяется как общими объективными элементами, такими как язык, история, религия, обычаи, социальные институты, так и субъективной самоидентификацией людей» [6]. В определении С. Хантингтона ключевым является понятие «культурная общность людей», то есть на первое место поставлен Человек, обладающий определенным уровнем культуры. Однако, на наш взгляд, С. Хантингтон смешивает два понятия (материальное и духовное), что делает его определение двойственным. Материальным является общность людей, а духовным – их «уровень культурной идентификации». Последнее входит в понятие «цивизованности», которое вовсе не тождественно термину «цивилизация». Цивилизованность же представляет собой «коренное отличие человеческого состояния от животного и социально-гуманистический способ реализации этого состояния посредством созидательного и ответственного разрешения противоречий бытия и развития людей во благо себя и общества, всей цивилизации» [7].

К сожалению, многие современные исследователи, пытаясь дать определение термину «цивилизация», часто беспорядочно перечисляют все, что только возможно, забывая о Человеке. Я. Риер выделяет следующие «пласты цивилизации», такие, как «географическая среда, система хозяйства, социальная организация, религия, господствующая идеология, духовные ценности, политическая система, ментальность, при изучении которых нельзя заранее устанавливать субординацию между ними» [8]. В результате понятие «цивилизация» приобретает расплывчатое значение, что затрудняет его применение при написании научных исследований.

Когда мы ставим в центр Человека, то трактовка понятия «цивилизация» становится более реалистичной и более жизненной. Если исходить из понимания того, что именно человек является основным структурным элементом цивилизации, то оказывается, что «цивилизация» – это, как правило, наднациональная и надгосударственная общность людей, каждый из которых чувствует или осознает свою принадлежность к данной общности (та самая «идентификация», о кото-

рой писал С. Хантингтон). А. Дж. Тойнби, классифицируя цивилизации, выделял религию как важнейший признак. Можно согласиться с этой точкой зрения, заметив, что религия играла в процессе становления цивилизации двойную роль, поскольку, сплачивая верующих, она одновременно отсекала «чужаков», «иноверцев». Любая мировая религия наднациональна и надгосударственна, поскольку стать верующим может каждый. Правда, в настоящее время в научной литературе все чаще встречается критика в адрес тех исследователей, которые рассматривали религию как фактор генезиса цивилизации. Так, известный современный ученый из Афинского университета Ж. Контожоржи подверг критике С. Хантингтона за преувеличение роли религии. Ж. Контожоржи утверждает, что «“ценность” труда Хантингтона в большей степени связана с его значением для развития североамериканской идеологии, чем с качеством научной аргументации автора» [9]. Однако, учитывая возражения критиков, нельзя не заметить, что все-таки именно религия является тем сплачивающим фактором, который изначально объединял представителей разных стран и народов. Так, именно христианство объединяло народы Западной Европы во главе с папой римским против мусульманской и, отчасти, православной цивилизаций. Не случайно среди крестоносцев были представители самых разных национальностей, но они боролись против «иноверцев» – мусульман, то есть фактически имело место противопоставление «своего», цивилизованного христианина «варвару» – мусульманину. Более того, именно благодаря религии впервые цивилизованность была отделена от варварства в духовном плане.

Каждая мировая цивилизация имеет свою систему ценностей, которая и определяет отношение ее представителей к цивилизованности. У каждой цивилизации обязательно имеются два параметра: территориальный и временной. И. Я. Лойфман указывает, что цивилизация существует «в определенных пространственно-временных границах, сопряжена с определенным типом хозяйства, имеет технико-технологическую основу» [10]. Территориальность указывает на то, что представители ядра одной цивилизации занимают определенную территорию. Этот признак не означает, что у каждой цивилизации есть границы, подобные государственному. Межцивилизационные границы проходят внутри стран, внутри социума, и их нельзя изменить договорами и соглашениями. Только сам Человек и только добровольно может устранить эту невидимую границу, которая отделяет его от представителей другой цивилизации. Процесс этот длительный и постепенный, его можно ускорить, но нельзя форсировать.

Example (пример)

Поэтому границы цивилизации в целом совпадают с пределами расселения людей, которые ее составляют. Ярким примером является эмиграция на территорию «чужой» цивилизации. Известно, что диаспора эмигрантов способна на территории «принимающей» цивилизации создать уголок «своей» цивилизации. Принадлежность к цивилизации в этом смысле оказывается важнее национальной идентичности. К примеру, когда выходцы из стран бывшего СССР, начиная с 1989 г., массово хлынули в Израиль, то они образовали там островок российской цивилизации. Как отмечает израильский исследователь Д. Сторпер-Перец, эти люди «создают в Израиле альтернативную русскоязычную культуру». Различия между выходцами из бывших советских республик и местным населением оказались значительными. Эмигранты более образованны: 60% из них имели высшее образование (для местных жителей этот показатель составлял только 30%) и потому предпочитали селиться в городах. Более того, прожив в Израиле годы, многие эмигранты из бывшего СССР не ассимилировались, сохранив язык родной страны. По данным Д. Сторпер-Перец, «после 4 лет жизни в Израиле 60% новоприбывших практически не говорили на иврите» [11]. А ведь переселенцы в Израиле прекрасно понимают, что им необходимо стать «своими», слиться с местным населением. Более того, в Палестину эти люди ехали добровольно, как на свою новую Родину. Если же эмиграция носит вынужденный характер, то ассимиляция протекает еще медленнее.

Ярким примером является так называемое «русское Зарубежье», многие представители которого упорно цеплялись за свои корни, зачастую противопоставляя себя коренному населению принявших их государств. Иностранные исследователи русской эмиграции прямо отмечают, что с 1919 г. существовали «две России» [12]. И сегодня в России этих людей воспринимают как «соотечественников за рубежом», на Родине издаются огромными тиражами труды эмигрантов первой волны. Это тем более удивительно, если учесть, что в России невозвращенцев официальные власти воспринимали как изменников. В царской России долгое время за принятие гражданства другой страны согласно ст. 325 Уложения о наказаниях нарушителю грозила вечная ссылка с передачей всего его имущества в опекунское правление [13]. Советское уголовное право трактовало бегство за границу как измену Родине, приравнивая его к попытке государственного переворота. Статья 64 Уголовного кодекса РСФСР от 27 октября 1960 г. определяла, что измена Родине – это «деяние, умышленно совершенное гражданином СССР в ущерб суверените-

ту, территориальной неприкосновенности или государственной безопасности и обороноспособности СССР: переход на сторону врага, шпионаж, выдача государственной или военной тайны иностранному государству, бегство за границу или отказ возвратиться из-за границы в СССР, оказание иностранному государству помощи в проведении враждебной деятельности против СССР, а равно заговор с целью захвата власти». За это полагалось самое суровое наказание: конфискация имущества и смертная казнь, которая могла быть заменена только лишением свободы на срок от 10 до 15 лет. Эта норма пережила Советский Союз, поскольку только Постановлением Конституционного Суда РФ от 20 декабря 1995 г., положение статьи 64 УК РСФСР, квалифицирующее бегство за границу или отказ возвратиться из-за границы как форму измены Родине, было признано не соответствующим Конституции Российской Федерации. Общественное мнение реабилитировало эмигрантов намного раньше, создав им даже некий ореол жертв режима.

В случае китайской цивилизации также нет никакого отторжения эмигрантов, напротив, иммиграция из Поднебесной породила очень интересный феномен «хуацяо» (буквально хуа – Китай, цяо – эмигрант, человек, проживающий вдали от родины). Так называют обычно всех китайцев, как тех, что недавно поселились за границей, так и потомков китайских эмигрантов более ранних волн, даже если они уже являются гражданами стран, в которых они проживают. Такие люди, которых по-разному называют в научной литературе (англ. Overseas Chinese), обычно проживают в компактных поселениях, не воспринимаются в Китае как иностранцы и поддерживают экономические связи со своей исторической Родиной. Западноевропейские колонизаторы жили в Азии и Африке, так же как и в метрополиях, почти не смешиваясь с местным населением. Конечно, в местной среде старались «выращивать» интеллектуалов в европейском духе, но, в основном, для организации местного управления, то есть для того чтобы колонии приносили больше доходов. Мало кто из европейцев воспринимал образованных туземцев как равных. Образ «добраго дикаря», заимствованный от эпохи Просвещения, и ореол романтики, которым окружали колонии европейские писатели, не мешал относиться к туземцам как к недочеловекам, как к материалу для цивилизовывания. Так, сын известного поэта Ф. И. Тютчева, сам долго служивший в Закавказье, очень точно описал эту ситуацию. «Англичане – в Индии, французы – в Алжире, немцы – в Камеруне продолжают жить так, как жили в Лондоне, Париже, Берлине, приучая туземцев к своим привычкам... мы Закавка-

зьем владеем более полувека, но если бы каким-нибудь чудом нас выбросили отсюда, то через год не осталось бы и следа нашего полувекового владычества ни в чем решительно. Никто бы и не поверил даже будто бы эта страна находилась 50 лет под управлением европейского цивилизованного государства, точно нас и не было никогда» [14].

Resume (вывод)

Итак, цивилизация – это, как правило, надгосударственная и наднациональная общность людей, достигшая определенного уровня в своем развитии. Представители цивилизации осознанно или нет, но все же в определенной степени идентифицируют себя с ней. Ядро цивилизации занимает определенную исторически сложившуюся территорию, при этом представители цивилизации могут проживать и вне нее, духовно тяготея к историческому ядру. Соответственно, территория цивилизации включает в себя весь ареал расселения ее представителей, вне зависимости от государственных границ.

Примечания

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21. М., 1961. С. 173–174.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 18–19.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 3.
4. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 35.
5. Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 106–107.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2000. С. 51.
7. Мельник В. И. Цивилизованность: человеческое измерение: монография. Екатеринбург, 2007. С. 71.
8. Риер Я. Цивилизации средневековой Европы // Вестник Европы. 2007. № 19–20. С. 15.
9. Contogeorgis G. Samuel Huntington et “le choc des civilisations”. “Civilisation religieuse” ou cosmosysteme? // Pole Sud. 14 (1). 2001. P. 108.
10. Лойфман И. Я. О базовых определениях культуры и цивилизации // Культура и цивилизация: материалы Всерос. науч. конф.: в 2 ч. Ч. 1. Екатеринбург, 2001. С. 4–5.
11. Storper Perez D. “Intelligent” en Israel: L’intelligentsia russe aujourd’hui, entre repli et ouverture // Revue europeenne de migrations internationales. 1996. Vol. 12. № 3. P. 158–160.
12. Raeff M. Georgij Florovskij, historien de la culture religieuse russe // Cahiers du monde russe et sovietique. 1988. Vol. 29. № 3. P. 561.
13. Алексеева Е. В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII – начало XX вв.). М., 2007. С. 11.
14. Тютчев Ф. Ф. Кто прав? Беглец. М., 1990. С. 249–250.

УДК 316.344.42.001

В. И. Казакова

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЭЛИТ: РУБЕЖ, ДИСТАНЦИЯ, ГРАНИЦА

В статье представлен феноменологический анализ демаркационных критериев современных элит. Граница «высших» и «низших» определяется автором в качестве важнейшего конститутивного принципа социальной системы, детерминирующего горизонты культуры общества и задающего цивилизационные ориентиры его развития. В настоящее время формируется новый тип социокультурной дистанции, связанный со способностью к принятию решений.

The article is devoted to the analysis of modern elite demarcation from the phenomenological point of view. The demarcation between «the best» and «the rest» is determined as an important constitutive principle of a social system. This principle determines culture horizon and civilization points of its development. A new type of socio-cultural distance is being formed now. It is connected with the ability of making decisions.

Ключевые слова: элита, стратификация, социальная феноменология, граница, решение, поступок, социокультурная дистанция.

Keywords: elite, stratification, social phenomenology, boundary, decision, act, socio-cultural distance.

Здесь нет никаких мостов,
возможен только прыжок.

М. Хайдеггер

Феноменологический подход к исследованию социального пространства представляется актуальным с нескольких точек зрения. Прежде всего, проблематизация современной общественной жизни в любом её аспекте имеет исходной точкой отсчёта определённую версию «картезианских размышлений». Фундаментальный вопрос социальной философии и социологии – стратификация – в своём онтологическом и онтическом основаниях исходит из разграничения *cogito ergo sum*. Сознание, разделённое между восприятием и реакцией на восприятие, заключает в себе предпосылку той потребности дистанцирования «Я» и «не-Я», которая и составляет суть взаимодействия личности и общества. Именно в данном ракурсе раскрывается сама природа социального, которое, если верить Ж. Бодрийяру, способно существовать весьма недолгий промежуток времени [1]. Стратификация как переход от общности к обществу [2] по аналогии с гуссерлевской концептуализацией кризиса европейских наук может быть рассмотрена как имеющая непосредственное отношение к разрушению

гармонии естественной установки, когда мир переживается как общий для себя и для других [3]. Здесь становится чрезвычайно важным акцент на допредикативный опыт повседневной жизни, основанием которого являются конкретные переживания человека в его жизненном мире. Стратификационные исследования современного общества – один из наиболее наглядных примеров разрыва между динамикой жизни и логикой проекта, где мир идеальных смысловых структур развивается едва ли не безотносительно к самой социальной реальности. Помимо прочего, феноменологический взгляд дарит ту открытость по отношению к явлениям самим по себе, в которой сейчас так нуждается социальная наука, ещё освобождающаяся от догматических иллюзий и несвобод. Это актуально не только в отношении российского духовного опыта, преодолевающего наследие тоталитарной идеологии, но и для западной цивилизации, либеральных ценностей которой оказывается недостаточно, чтобы наладить диалог с восточным миром.

Равенство, которое вообще может быть воспринято только в условном смысле, есть феномен человеческого сознания, которому природа не даёт никакого примера [4]. В этом плане биологизм в объяснении общества представляет собой одно из парадоксальных явлений научной мысли: унификация социального пространства, будучи отрицанием природы, именно к ней обращается в поисках критериев демаркации искусственной по своей сути структуры. Разграничение «высшего» и «низшего», будучи перенесено из биологического в социальное, вызывает истинно философское удивление; допуская изоморфизм данных сфер реальности, мы, тем не менее, всякий раз бываем изумлены, когда в революциях побеждает очередной «антропологический тип биологически сильнейших» [5]. «Пограничье» социального и органического зачастую редуцирует дискурс элитарного к экзистенциальной востребованности человека, нищезанскому поиску, задаваемому чересчур высоким идеалом.

В некотором отношении вся социологическая мысль прошедшего столетия подчинена логике поиска фундаментальной бинарной оппозиции общества, которую либерально ориентированное мышление тщетно пыталось расположить в горизонтальном измерении. Одно из самых тяжких разочарований научно-технической унификации и сопутствующих ей социальных трансформаций состоит в том, что равенство – в том виде, в каком оно вообще может считаться осуществлённым, не приносит свободы – в том виде, в каком она вообще может быть желанна. Граница между «высшим» и «низшим» – мост, связующий постиндустриального человека с преодо-

лённым биологическим самосознанием, попытка воссоздать целостность посредством рефлексии. По мере совершенствования познавательных способностей человека обостряется страх перед природным началом, который достигает своей кульминации в период становления информационной реальности. Конфликт между предоставленной свободой и невозможностью ею воспользоваться, несовместимость стремлений обрести своё место в социальном пространстве и стать сутью местом как таковым порождает образ галереи, где любая из страт конституирует пространство смыслов, модифицируемое в физическую, социальную, антропологическую и другие сферы человеческого бытия-в-мире. Из всех подобных образов элита представляется наиболее интересным объектом феноменологического анализа, выявляющего определённые конфигурации значений, пути от образа к эмпирической реальности и обратно. Для понимания сути конструирования социальной реальности важен не столько анализ самой высшей страты, сколько то, почему определённое социальное явление может быть отнесено к сфере элитарного. Именно в этой сфере сфокусированы ключевые моменты взаимодействия личности и общества, к которым сводится суть современных социальных трансформаций. В своих исходных основаниях они соотносимы со смысловым диапазоном принципа тождества, воспроизводящим в социальной реальности те самые противоречия, которые он нивелирует в сфере мысли.

В условиях современной глобализации часто вспоминают о том, что само понятие, применимое к высшей страте, было заимствовано из мира вещей, где первоначально обозначало товары высшего качества. Дискурс элиты формируется, с одной стороны, в атмосфере радикальной дегуманизации соотношения личности и общества, оплакиваемого «овеществления» социального мира, с другой – под влиянием идеи «сверхчеловека», апеллирующей к биологическим истокам «жизнетворчества». Мысль, обращённая к элитарному, ориентирована на социокультурное «пограничье»; она фокусируется не на онтологическом, а на онтическом, будучи устремлена к поиску смысла. Являясь по своему генезису дочеловеческой, вертикальная дистанция, отражающая природу оппозиции «высшего» и «низшего», составляет фундаментальную характеристику любого общества. Элиту часто обозначают как порождение индустриального переворота, длинным комментарием к которому могут считаться вообще все социологические исследования [6]. Данной точке зрения нельзя, разумеется, отказывать в серьёзных основаниях, вопрос состоит в объёме понятия и ракурсе исследования. На наш взгляд, промышленная революция, тённисовский

«разрыв» между общностью и обществом, знаменует собой не возникновение элитарного как такового, а его проблематизацию, т. е. собственно рефлексию границы. Предшествующая сословная иерархия традиционного общества выводила вопрос о детерминации за пределы социально-антропологического, линия неравенства трактовалась как часть порядка «от Бога» или «от природы». Инициированное индустриализацией перенесение причинности в сферу собственно социального придаёт демаркационному взаимодействию ту однозначность, которая позволяет говорить о локализации этой причинности, о сведении её к одномерной законосообразности [7]. «Истончение» причинности ведёт к десакрализации социального пространства, отказу от прежнего типа мифологии, где рыцарский турнир переживается сознанием крестьянина как легенда. Непроблематизируемый жизненный мир традиционного общества подразумевал готовую схему интерпретаций, минимизирующую усилия в конкретной ситуации, которой необходимо следовать, но необязательно понимать. Различные типы сознания не смешиваются и потому не представляют собой проблемы [8]. Демаркация высшего и низшего принимала здесь множество форм, отражающих взаимодействие сакрального и профанного, центра и периферии, которые были обусловлены одно другим и представлялись вытекающими из самой логики познания. Соответствующие взаимозависимые материально-энергетические образования непрерывны, обратимы, гармоничны; традиционная иерархия предполагает бесчисленное множество противоречий различного рода, равномерно распределённая напряжённость – усиление отличий снизу и сокращение таковых сверху – обеспечивала социальное равновесие. В противоположность этому индустриальное общество, разрушающее естественный уклад человеческого существования, порождает феномен «разрыва», стремление довести антагонизм до крайнего предела, где существует лишь «или – или», не способное к созиданию. Стратификация как процесс связана с трансформацией ментальности, в рамках которой отказ от статической иерархии ведёт к принятию идеи становления, неведомой архаическому традиционному укладу. Элиты утрачивают опору на идею онтологического превосходства, типичную для времён аристократии, источником власти становится нечто не трансцендентное, а имманентное социальной действительности. Качественный скачок от низшего к высшему нивелируется плавностью количественной шкалы В. Парето; выбор пифагорейской декады не может быть случайным – как и во времена ранней античности, переход от физиса к номосу происходит через осознание того, что подлинный источник разви-

тия мысли заключён в ней самой [9]. Стратифицируемое общество становится предметом мысли, которая, в свою очередь, по мере своего развития становится более интересной, нежели само общество: и социологическое, и социально-философское исследования по природе своей рекурсивны.

Мысль об элите – рефлексия «напряжения» социальной границы, обращение к высшему, запредельному, поиск утраченного центра – того, с чем можно было бы себя соизмерять. Элиту можно определить как право фиксации себя и других в заданной системе координат (в рассматриваемом случае – в социальном пространстве) [10]. Понятие «права» применительно к традиционному обществу можно рассматривать буквально, так как сословная иерархия закреплена в юридических нормах. Стратификация смещает акцент от субстанции к функции, делая аристократию «психологической категорией» [11], вместе с тем потребность в «оправдании всего общества, не сводимом к простому увлечению коллективным тщеславием», остаётся неизменной [12]. В концептах социального пространства и времени можно говорить о некоем способе дистанцирования, задаваемого как самоцель и утверждающего бытие отрицанием ей чуждого. Доминирование элит осуществляется через установление границ различной онтологической природы, которые сводятся воедино на социальном уровне, детерминирующем пространственность как таковую. Элиты различных народов и эпох не равнозначны друг другу, и демаркация “the best and the rest” носит в каждом отдельном случае свой особый характер. Малочисленные и стабильные в аграрном обществе, они текучи и динамичны в индустриальном, и противостояние патрициев и плебеев иное, нежели представителя «золотого миллиарда» и рядового служащего начала XXI столетия. Тем не менее узурпация элитой права на установление социальных демаркаций остаётся неизменной, претензия на нахождение как бы вне времени и пространства составляет суть её властного алгоритма.

Элита задаёт социальные условия конституирующих принципов эпохи, организует темпоральность и отбирает смысл. Конституируя временные горизонты, она способна повышать или снижать уровень социальной сложности [13]. Границами элиты в социальном пространстве детерминируется характер культуры, ими задаётся социальная природа мышления, которая становится особенно значимой в информационном обществе. Сегодняшний мир проникнут ощущением границы, мы постепенно привыкаем к большей значимости разделяющего, нежели разделяемого. Смещая взгляд с элиты к её демаркационной линии, мы делаем первый шаг к осознанию

собственной идентичности – вне зависимости от того, по какую сторону границы себя размещаем. Таким образом, «возведение взгляда от сущего к бытию» имеет следствием позитивное приведение к бытию самого себя [14].

Подобный подход позволяет в известной мере элиминировать одну из главных методологических проблем элитологии – расхождение между ценностным наполнением данного термина и социально-политической реальностью. Необходимость обозначать как “elite” («лучшее») власть предрешающих казалась чудовищной для любой социологической традиции. Модель социального пространства, на которую опирается феноменологический анализ, сама по себе безотносительна к аксиологическим акцентам, элиты могут обладать различными характеристиками, далеко не «лучшими» в буквальном смысле этого слова. Сохранение дистанций, задаваемое как детерминанта социального поведения – необходимое условие существования любого общества, проблематизировано оно темпоральным дисбалансом или нет, ценностное наполнение данного способа существования не требует никакого обоснования, никакого соотношения с функциональными соображениями, более того, отрицает их целесообразность.

В стратифицированном обществе дистанцирование от внешнего мира порождает искусственность социальных барьеров, где высшая страта становится объектом притязания слыхом многих. Социологический поиск элиты на протяжении всего прошедшего столетия оказывается тесным образом связан с рефлексией идентичности, поиском своего места в мире через конструирование социальной реальности. В начале XXI в. поиск этот несколько утратил свою интенсивность в силу ряда политических и идеологических соображений, сохранив, тем не менее, остроту и злободневность. В различных исследованиях элита предстаёт как верхняя ступень бюрократических иерархий, конгломерат причастных к высшим статусным позициям или верхняя страта наиболее обеспеченных. Доминирующая роль знания во всех сферах «пост-индуст-реальности» инициирует видение элиты как интеллектуалов, противостояние которых остальному обществу гротескно вырисовывается на фоне общей деградации образования [15]. В данных условиях «феноменология элит» выступает как концептуализация «границы», семантический диапазон которой чрезвычайно широк. Значительный разброс в смысловых координатах данного понятия неизбежно сопряжён с разнонаправленными, подчас взаимоисключающими путями его вербализации. «Социокультурная граница» [16], «психологическая дистанция» [17], «разделительная линия неравенства» [18] не находят отражения в

единой концептуальной стратегии исследования. Сконцентрировав взгляд на приоритетной для современных исследований модели «своего и чужого» [19], чрезвычайно редко соотносят горизонтальное и вертикальное, внешнее и внутреннее измерения.

Призрак «бесклассовости общества», напропороченной К. Марксом, в настоящее время довлеет и над российской, и над западной социальной действительностью [20]. Современное общество, с его глобализующейся информационной экономикой, оказывается в равной степени чуждым и гармонии традиционной общности, и напряжённости классовых битв. Политическое безвременье сопровождается укрупнением и разукрупнением административных единиц – пародией на паретовскую циркуляцию элит. Власть не эксплуатирует и не управляет – скорее, просто игнорирует. Формирующийся новый вид противостояния “the best and the rest”, свойственный пост-индустриальному обществу, связан с ментальным модусом человека, сущностью, в которой личность находится на пределе своих возможностей. Это напряжение усиливается нарастающей тенденцией поляризации глобализующегося мира, навевающего образ лоскутного одеяла [21]. Граница «высших» и «низших», «мейнстрима» и маргиналов в современном обществе, возможно, одна из наиболее реально ощутимых и остро переживаемых, поскольку всеобщие надежды на выход из общемирового кризиса на обобщённом уровне обозначаются как воссоздание целостности. Стремление заново обрести гармонию трёхчленного социального организма наталкивается на всё новые формы “the best and the rest”, складывающиеся в постэкономической реальности, вышедшей за рамки непосредственных материальных интересов. Пересечение трансгрессии и нормы становится повседневностью, мы изоощряем мысль в поисках новых парадоксов и антитез, во многом стараясь замаскировать непреодолимый антагонизм нашей жизни. Под словом «мы» здесь может быть понят, как ни удивительно, любой из нас – в этом один из парадоксов информационного общества. Маргинальность – как ментальное состояние в значительной мере присутствующее всем, это применимо в равной мере к обеим составляющим 80/20 society и инициирует противоречия более острые по сравнению с социальными конфликтами прежних времён. Платоновская грусть о разделении на бедных и богатых как на два разных государства осталась далеко в прошлом, их разницу нивелировала общая система ценностей и целей. Глубина демаркационных линий, прочерченных индустриальным переворотом, также становится всё слабей; разделение собственности и управления ознаменовало выравнивание того сдвига темпоральности,

который поделил социальные группы по их отношению ко времени. В обществе знания раздельная линия не может не быть, в первую очередь, психологической дистанцией, при этом критерием преодоления оказывается не право распоряжения, а способность к использованию. Неравномерное распределение человеческих возможностей в принципе может быть сочтено аналогичным основанием и для социальных дистанций традиционного общества, но существенным отличием здесь является то, что это общество, как и окружающий мир, превратилось в искусственную среду. Взаимодействие между людьми стало коммуникацией – попыткой установить связь между тем, что уже изначально разрушено. Соответственно, новая антитеза высших и низших характеризуется иной степенью «разрыва». Труд как важнейшая составляющая конструирования социальных взаимодействий оказывается его главной жертвой, он выпадает из системы человеческих отношений, поскольку его разделение уже не может выступать конструктивным началом. Высшая страта не нуждается в эксплуатации низших, чтобы властвовать, индустриальную эпоху ужасала бездуховность труда, приравненного к товару, сейчас постепенно утрачивается и эта возможность. Игра – единственное, что способно преодолеть этот разрыв в пространстве коммуникаций. Ирония и «молчание» становятся конструирующим началом установок человека по отношению к миру, личности по отношению к обществу. Игра сама по себе обладает мощным интегрирующим началом, поскольку выходит за рамки собственно человеческой деятельности. В своей основе она безотносительна к пространству мысли, оставаясь вне пределов досягаемости *cogito ergo sum*. Становление общества знаний отводит игровой реальности существенное место в пространстве стратификации, её несерьёзность становится единственной основой психологической адаптации человека по отношению к социальной реальности, переживаемой через боль. Отрешённость и праздничная атмосфера создают предпосылки мифологизации окружающего мира, напряжение состязательности помогает преодолеть последствия «шока времени». Постиндустриальное общество часто определяется через игру человека с человеком, и приоритетное место, на наш взгляд, здесь отводится игре «верхов» и «низов», элитарного и массового.

Граница «the best and the rest» – между невозможным и мыслимым как возможное – возникла не сразу, не вдруг, она формировалась постепенно, по мере роста и упадка культуры. Власть перестала быть реальной и зримой, фантом «золотого миллиарда» для рядового человека скорее есть предмет размышления, на который про-

ецируются все невзгоды современности. В то же время известное интервью Билла Гейтса, причислившего себя к среднему классу, свидетельствует о том, что элита, достигшая высшей степени космополитичности, становится неким «отсутствием места». Граница – всё, что остаётся от её реальности, единственное, что зримо в современном социальном пространстве. Её напряжение – напряжение игры, конечный итог здесь не столь важен, как сам процесс. Но, как и в любом состязании, в центре внимания – ставка. Критерием демаркации «the best and the rest» в настоящий момент становится, на наш взгляд, позиционирование «решений» в социальном пространстве. Единство жизни и слова для человеческого существования в мире сейчас звучит как утрата. Сделать свой поступок «событием бытия» стало сложной задачей в мире, который всё более тесен и всё менее един. Преодоление этого барьера становится сейчас Рубиконом, позволяющим задавать собственное пространство и время, устанавливая тем самым границы не только для себя, но и для других. Мы принимаем решения – либо предоставляем принимать его другим. Это не вызов, на который можно ответить, в информационном обществе невозможны архаичные стрелы Робин Гуда или рабочая стачка промышленной эпохи, никто не в силах изменить правила игры. Вместе с тем, как и любая игра, решение имеет чётко выраженную пространственную конфигурацию. Современная оппозиция – оказаться вне зоны доступа принимаемого решения, это та часть свободы, которой наделён в информационном пространстве каждый. «Вне зоны доступа» – хайдеггеровский «прыжок» в пространстве коммуникаций. Как и всё в информационном обществе, он необратим, в рамках определённого пространства, в заданных правилах игры, принятие решения раз и навсегда расставляет всё на свои места, в то же время уход в другое пространство есть выбор, свободой которой наделён каждый.

Граница «the best and the rest» в современном обществе может быть рассмотрена более широко и соотнесена с центральной проблемой общественной жизни – утратой идентичности. Понятие «маргинала», всё чаще примеряемое и к высшей страте, и к противостоящему ей образу «простого человека», сужает восприятие данной раздельной линии до диапазона фихтеанского взаимоотношения «Я» и «не-Я». Граница между ними в современном мире воплощается в мимикрии – самом тягостном пути возможного самоопределения. Способность к принятию решений как демаркационный критерий элиты, на которую в общественном сознании возлагается миссия возрождения и обновления, расставляет жизненно важные акценты в соотношении личности

и общества. Для современного российского общества, где ещё не изжитым остается опыт тоталитарной идеологии, оправдывающей любой вид бездействия, данный аспект особенно актуален.

Примечания

1. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
2. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. М.: Фонд «Университет», 2002.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
4. Гёнон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.
5. Бердяев Н. А. Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2004. С. 409–478.
6. Фукуяма Ф. Великий Разрыв. М.: АСТ, 2003.
7. Адорно Т. В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
8. Мангейм К. Идеология и утопия. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–260.
9. Pareto V. Trattate di sociologia generale. Milano, 1964. Vol. 1–2.
10. Дука А. Элита и «элита»: понятие и социальная реальность // Общество и экономика. 2008. № 6. С. 132–146.
11. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX веков. М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2004. С. 409–478.
12. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007.
13. Казакова В. И. Границы элиты в социальном пространстве // Труды НГТУ им. Р. Е. Алексеева. 2008. С. 8–23.
14. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. религ.-филос. шк., 2001.
15. Иноземцев В. А. Расколота цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. М.: «Academia»: «Наука», 1999.
16. Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России / под ред. А. М. Дробизевой. М.: ИС РАН, 2000.
17. Карабущенко Н. В. Психологическая дистанция в дихотомии «элита – масса». М.: Прометей, МГПУ, 2002.
18. Ануфин В. Ф. От Москвы до самых до окраин (социальное неравенство: региональный разрез) // Социология. 2005. № 3–4. С. 232–252.
19. Шпилов А. В. «Свой», «чужие» и «другие». М.: Прогресс-Традиция, 2008.
20. Балибар Э. От классовой борьбы к бесклассовой борьбе? / Э. Балибар, И. Валлерстайн. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, Esse homo, 2003. С. 177–210; Диалог культур в глобализующемся мире: мировоззренческие аспекты / под ред. В. С. Степуна. М.: Наука, 2005; Жижек С. Устройство разрыва: параллаксное видение. М.: Изд-во «Европа», 2008.
21. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская книга, 2001; Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Изд-во «Европа», 2009.

УДК 130.2

О. Е. Новиков

МОДЕРНИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ТРАНЗИЦИЯ, ЦЕННОСТЬ, СИНДРОМ

Темой настоящей статьи является феномен модернизации, анализируемый применительно к современным российским реалиям. Выделены три приоритетные сферы анализа, которые соответствуют осмыслению в онтологическом, аксиологическом и экзистенциальном аспектах. Российская модернизация рассматривается как осложнённая культурно-антропологическими акцентами воздействием технического на социальное.

The problem under consideration is modernization phenomenon which is analyzed within contemporary Russian social reality. Three primary spheres of analysis are singled out. They are ontological, axiological and existential ones. Russian modernization is a more complicated phenomenon than the other variants. The interactions between society and technologies in this country are cultural-oriented.

Ключевые слова: модернизация, переходный период, социальное пространство, социальная транзикация, ценность, социокультурный синдром.

Keywords: modernization, transitive period, social space, social transition, value, socio-cultural syndrome.

«Модернизация» – термин, плохо поддающийся адаптации в русском языке. Его непосредственное буквальное восприятие означает принадлежность настоящему в её предельной, абсолютизированной форме, осознание необходимости резко отграничить себя от прошлого, становящегося «старым». Принимая точку зрения Ю. Хабермаса [1], можно отталкиваться от изначально теологического смыслового наполнения самого термина «модерн» и искать истоки разлада в глубине атеистических корней русских духовных практик. Отражение актуального духа времени, спонтанного обновления составило на исходе античности важнейшую часть христианской апологетики. Августинианское стремление дистанцироваться от прошлого впервые в истории мысли формирует невиданную ранее оппозицию «старого» и «нового», задавая тем самым антиномию, недоступную прежнему античному мировосприятию. Эта оппозиция задаётся, в том числе, и через радикальное смещение смысловых горизонтов – от греческого стремления к простоте жизни, правильности форм и гармонии единства к стратегии цели – линейной и однонаправленной, к динамике перманентных преобразований. Данный период неслучайно становится в настоящий момент объектом серьёзного исследовательского интереса, поскольку его параллели и аналогии с современным переходным периодом очевидны.

© Новиков О. Е., 2010

Время, согласно М. Хайдеггеру, есть горизонт, благодаря которому вообще становится понятным бытие [2]; в соответствии с этим модернизацию можно определить как некую практику духовного позиционирования собственной самости в контексте социального времени. Задавая подобное направление, мы не только очерчиваем концептуально-методологические ориентиры исследования, но и анализируем рассматриваемое явление в русле сложившихся в последнее время тенденций. Стремительная онтологизация социальной проблематики уже становится привычной, одной из главных предпосылок является здесь то, что современный многоуровневый кризис человеческого бытия-в-мире есть, в первую очередь, проблема времени. Это последнее основание обозначается всё чётче по мере обострения «пролонгированной пограничности». Фундаментальная социологическая и социально-философская проблема – стратификация – обозначает себя как дифференцирование по определённым онтологическим уровням, различающимся своим отношением ко времени. В нашей стране, где большая часть населения чрезвычайно болезненно пережила реформы девяностых, именно ментальные установки по отношению ко времени, способность адаптации к футурошоку стали демаркационным критерием, разграничившим мейнстрим и маргиналов.

Предметом настоящей статьи является анализ российского варианта модернизации в его различных формах современного осмысления в нашей стране. В свете вышеизложенного было бы корректнее говорить об определённых *формах адаптации* модернизации к российской действительности. Заявленный порядок данных форм не только расставляет основные акценты в раскрытии представленной тематики, он обозначает тот путь от «онтологического поворота» к матричному восприятию «реальности через боль», который прошёл в течение двадцатого столетия дискурс техники. Этот путь, на наш взгляд, завершён. Современные провозглашения идей и ценностей – верные признаки последней «оставленности бытием», призывы к непрерывной духовности – очевидный «исход» для техники, изначально пребывающей как материальное «расходование сущего» [3]. Оно имеет и обратную сторону – это путь от вещи к человеку. Российское воплощение модернизации, на наш взгляд, в значительной мере осложнено по сравнению с западным. Речь здесь в первую очередь о том, что в силу цивилизационной специфики развития мы находимся, как это ни парадоксально, ближе к постиндустриальности, нежели страны, экономически и технически более развитые. «Запаздывающий характер» отечественной модернизации в данном ракурсе рассмотрения есть ско-

рее позитивный аспект, нежели негативный. Нас миновали многие массовые стереотипы и стандартизованные образцы – как следствия унификации социального пространства; российский духовный опыт, игнорировавший механистическую составляющую рациональности, на данный момент включает в себе гораздо больший по сравнению с западным потенциал развития.

Модернизация – это не просто некий темпоральный разрыв, это надлом социальных структур вследствие технологических изменений. Как переходное состояние – модернизация есть пространственная экспансия человека через средство техники, совокупность его внешних расширений. При этом «жёсткий материально-технический каркас» артефакта остаётся как бы по ту сторону русского самосознания, отводя технике совершенно особое место среди элементов «генотипа» отечественной цивилизации [4]. Машина для российского менталитета есть не «смерть, подчиняющая человека своей примитивной механике», а «поэзия, воздействующая на наши руки» [5]; техника – «явление духа, момент в его пути ... умерщвляющий материю и от противного способствующий освобождению» [6]. Рассматривая технику в рамках теории органопроекции, мы можем в качестве рабочей гипотезы принять, что пространственная экспансия, свойственная Homo sapiens в его антибиологической, контр-адапционной деятельности, для российского варианта цивилизационного развития носит скорее духовный, нежели материальный характер. Это задаёт культурцентристские акценты модернизации и на феноменальном, и на ноуменальном уровнях, которые, на наш взгляд, чрезвычайно важны сейчас, когда при относительной стабильности общественного бытия слабеют смысловые контуры общественного сознания.

Техника для российского гетерогенного пространства – часть несвершившегося, нереализованного. Её прямое назначение – быть использованной, вовлечённой в «расходование сущего» – для нас остаётся как бы второстепенной. Это видимое безразличие к материальному внешнему расширению сохраняется нами в любой исторический период, его можно в духе западных традиций трактовать как вековую отсталость России или лелеять обозначаемую таким образом молодость нашей цивилизации – в любом случае можно говорить об «инорациональности», ставящей непреодолимый барьер между техникой и мыслью [7]. Это проявляется не только в «пролонгированности», но и в том, что проекты реализации всякий раз осуществляются «сверху», оставляя след не столько свершениями цивилизации, сколько социокультурным расколом, именно в фазах технологического переворота Россия переживает эпоху наиболее глубокого социаль-

но-политического кризиса, толкающего российское государство к наиболее радикальным реформам и изменениям. Российское социальное пространство представляет, на наш взгляд, одну из самых загадочных и неоднозначных моделей для решения вопроса о технологическом детерминизме. В нашей стране оказывалась мера социальной, принадлежности личности обществу, всегда была несоразмерна человеческому стремлению к полноте бытия. Советский период во многом можно обозначить как период технократической фетишизации артефакта, абсолютизирующей творческое преобразовательное начало человеческой деятельности. Индустриализация – как проект, как своего рода «мегатренд» – была сопряжена с поиском новой свободы, всемирным историческим экспериментом по созданию общества справедливости. Техника для советского человека представляла собой скорее миф, где неистовое желание «догнать и перегнать» оставляло далеко за пределами осмысления совершенствование техники как таковой. Строго говоря, марксистский принцип соответствия производительных сил и производственных отношений никогда не был реализован ни в советский период, ни после, когда окончательный разрыв с мифом повлек за собой ущерб развитию техники столь же радикальный и во многом непоправимый, сколь стремительным оказалось крушение советской идеологии. Техника как феномен «границы», пролегающей между двумя различными формами социального бытия [8], вряд ли позволяет в духе М. Кастельса трактовать технологический детерминизм как ложную проблему [9]. Выступая как инородная, внешняя социокультурная ценность, техника производит своего рода «возмущение» общественных структур, будучи «травмой социальных изменений» [10], она радикальным образом преобразует духовные практики. Религиозный раскол был самым тяжким последствием первой волны российской модернизации, такой ценой далась первая попытка русской ментальности принадлежать настоящему, быть современным.

Рассматривать волны отечественной модернизации как «ответы» на «вызовы» западных этапов промышленных преобразований [11] можно, как нам кажется, в весьма ограниченном контексте. «Вызов» и «ответ» предполагают однопорядковость взаимодействующих сторон, в то время как в случае российской модернизации мы имеем дело с принципиально иной антитезой десакрализации времени и десакрализации пространства. Техника, будучи инородным элементом чужой культуры, не воспринята и не понята – ни во времена петровских реформ, ни в настоящее время. Несомненный позитивный аспект этого – выявление специфических для россий-

ского социального пространства модусов распределения техники, способа нахождения себя в инструменте. Топологические характеристики мира артефактов в данном случае таковы, что отрицательное воздействие на человека, связанное с отчуждением, оказывается сглаженным; техника не деформирует строй человеческого сознания столь радикально, как в опыте западной цивилизации. Именно в сфере российских реалий развитию тех же информационных технологий открываются подчас не имеющие аналогов возможности: идеализация искусственного в сочетании с традиционной для нас «болезнью пространства» инициирует свой специфический путь постиндустриальности и глобализации. Горизонты нетехнического слоя сознания в российской ментальности выражены более глубоко, что и обуславливает более адекватное, на наш взгляд, вхождение в сферу информационных реалий. Субъектное содержание техники прочитывается здесь не с функциональной, а со смысловой, ценностной стороны [12]. В связи с этим аксиологические акценты осмысления модернизации культурцентричны, здесь рассматриваемый феномен укоренён в традиции западной мысли – переживаний несовершенства, неполноценности России. Этот аспект в течение двух постсоветских десятилетий усилился «информационным оглушением русского народа», обозначившимся на рубежах постиндустриальности [13].

Российское общество, на наш взгляд, более дифференцировано по социальным группам в своём отношении к технике – и вместе с тем ко времени. Стратифицированное вертикалью власти, а не иерархией собственности, оно вместе с каждой волной перемен прокламирует необходимость модернизации не как программу действий, а как некую точку отсчёта, отталкиваясь от которой, мы можем обрести потенциал дальнейшего развития. Её выбор парадоксален, если учесть, что, во-первых, в самой западной традиции нельзя найти никакой аналогии подобного проекта, во-вторых, само его воздействие на социальные структуры носит дезинтегрирующий характер. Ценностные акценты «модернизации» весьма далеки от общественного идеала, который мог бы служить единой стратегией действий, восприятие несовершенства, неполноценности России может лишь усугублять разрыв между различными социальными слоями. Так оно и происходит в действительности, когда на интеллигенцию возлагается миссия провозглашения ценностей модернизации, а потом – ответственность за очередной провал, средний класс как желаемый результат преобразований обвиняется в своей неуместной малочисленности, элита, склонная видеть центр за пределами российских про-

странств, обременяется приставками «прото-», «квази-» и «псевдо-».

Тем не менее, несмотря на все последующие осложнения, модернизация в общественном сознании изначально задаёт положительный ценностный смысл. Этот опыт ожидания внедрения чужеродной идентичности можно обозначить как уникальный для российского духовного опыта. В том смысловом наполнении, в каком оно сейчас функционирует в общественном сознании, понятие «модернизация» выкристаллизовалось, в сущности, из «ускорения» и «перестройки» конца восьмидесятых. Поворот от советской обременённости будущим к переживанию настоящего осознавался как радость обновления, которая заглушала пугающий смысл «ускорения» как признака скорого распада. Возможность принадлежать настоящему была легитимизирована той же властной элитой, которая прежде давала команды к началу сева или жатвы, присовокупляя свою резолюцию к смене времён года. Нельзя не согласиться, что нет «проблемы современности», единой для всех культур, вместе с тем итоговое воплощение модернизации и для российской, и для западной цивилизаций весьма сходно. Оно может быть обозначено как синдром, исходящий из угрозы полного отделения человека от органической среды [14] и применительно к нашей стране имеет яркие культурцентристские ориентиры [15].

В данном воплощении «синдрома» российская модернизация сопоставима с узловыми моментами в современных дискурсах «конца истории». Как цивилизационный прорыв, обусловленный индустриальной революцией, она обернулась распадом социокультурной целостности страны, как временной диссонанс, «осовременивание», она не стыкуется с нашей «душевной географией», необъятностью пространств [16]. В настоящее время, не будучи в состоянии изжить своё прошлое, мы пытаемся резко изменить собственное настоящее, в то же время это странным образом накладывается на желание стабильности, ставшее для всех слоёв населения единственной общей ценностью. Подобно самой технике, функционирующей у нас как подсистема культуры, модернизация выступает также как духовная практика, задающая ценности, но не цели. В известной мере сама история модернизационных проектов в нашей стране может служить основанием для того же невероятного исторического пессимизма, который позволяет говорить о «конце истории». Как и для автора данной концепции Фрэнсиса Фукуямы, данный драматический настрой может быть расценен как всего лишь «поза мысли» [17]. Данное им определение модернизации как «победы рационального над тимотическим» представляется нам адекватной схе-

мой бинарных оппозиций, в которых может быть проанализирован феномен российского варианта этого явления, его итоги к настоящему моменту и перспективы развития в будущем. «Тимос» – как осознание собственной значимости – для «Москвы – Третьего Рима» означал восприятие себя как последнего рубежа, противостоящего антихристу. В русской ментальности, возможно, в силу особой «душевной географии» необъятных пространств, нет того противостояния природному началу, которой наделен опыт западного развития. Космическое мировосприятие оставляет естественную среду на стихийном уровне, не преодоленном рациональными устремлениями. Тимотическое и рациональное опосредованы не антитетическим, а антиномичным взаимодействием, воспринимаемым как неотъемлемая составляющая действительности. Подобный род противоречия – «ошибка ума, проистекающая из «нетерпения сердца» [18]. При этом само тимотическое начало амбивалентно. Время свершения, наступающее всякий раз внезапно и непредсказуемо, сочетает глубину замыслов с отсутствием достоинства, высокие идеалы с заискивающим поиском бремени. Соответственно и «победа рационального над тимотическим», если вообще таковая имела место у нас в России, имеет иную природу и иные последствия.

Рубеж, перед которым сейчас поставлен человек, – отсутствие жизнеспособных альтернатив дальнейшего развития, когда всё, что ещё могло подлежать преодолению – преодолено, а оставшееся нерешённым напоминает здание, обветшавшее прежде, чем туда кто-либо успел заселиться. Первое из названных переживаний для нас выступает как чужеродный опыт западной культуры, ставший, тем не менее, частью нашей жизни. Есть определённая закономерность в том, что при всей разнонаправленности ценностных ориентиров России и Запада симптомы кризиса укладываются в единую схему осмысления. И то и другое оказалось как бы с разных сторон у одного и того же рубежа – «конца истории». Его восприятие – и в когнитивных практиках научного знания, и в сфере жизненной повседневности – есть неизбежно восприятие опыта иного, поскольку оно не могло созреть в прежних рамках советской идеологии. Вся терминология катастроф – «конец истории», «смерть человека», «забвение бытия» – пришла извне, причудливо осев на былые представления о «загнивающем» капитализме. Собственный путь развития ещё недавно мыслился как лучезарное стремление к заданной цели – чёткой, ясной, прозрачной. Поставить завершающую точку на прямой всегда сложнее, нежели на извилистой траектории, исход наступает здесь внезапно и непредсказуемо. Построение коммунистическо-

го общества, задаваемое как цель, предполагало однонаправленное поступательное движение к совершенству, советское время выступало как время свершения и преодоления. В данном отношении крушение советской идеологии может быть рассмотрено не только как прощание со смыслом, но и как невозможность дальнейшего формирования новых общественных идеалов. Для нас это тоже предстаёт как своего рода «конец истории», где «последние люди» оказываются неспособными к созданию и удержанию смыслового фона своей жизни [19]. Этот исход принципиально отличен от итогов, которые подводит в настоящее время западная культура. Её кризис – опыт максимального воплощения, чрезмерности реализации, он приводит к бездуховности общества потребления, к псевдореальности матричного существования. В России можно, напротив, говорить о кризисе недо-свершившегося, нереализованного. Оно не то чтобы остановилось в своём развитии, оно было забыто и оставлено – как обветшавшая стройка. Современный пост-мир есть, на наш взгляд, сосуществование этих двух типов исхода социального, которые причудливым образом переплетаются между собой на всех уровнях человеческого бытия.

Модернизация есть определённая духовная практика переживания времени, контуры которой становятся ощутимы в эпоху перемен. Примеряя на себя инородный «жизненный мир», мы представляем прогнозируемый финал и артикулируемую конечную цель как нечто чрезвычайно желанное для мысли, но не для практического воплощения. По сути своей данный проект, периодически возобновляемый в наших социальных практиках, есть непонимание и неприятие своего места, «топоса», которое выражается через диссонанс по отношению к окружающей среде. Даже отторгая западные ценности, мы не можем отделаться от стойкого ощущения «подлинности» всего инородного, в противовес виртуальности собственного существования. Исторический опыт показывает, что акцентуация на настоящем, в отличие от обращённости к будущему или прошлому, оказывает деструктивное, негативное воздействие на социальные преобразования. Модернизация при всей полисемии понятия значима сейчас главным образом как социальный макро-процесс. Будучи весьма проблематичным в плане своей реализации, он функционирует в общественном сознании и как недостижимый идеал, и одновременно – как нечто, подлежащее преодолению. В этом проявляется описанная Н. А. Бердяевым амбивалентность русского духа, которая в данном случае стремится и рационально ос-

мыслить свою позицию по отношению к модернизации, и обосновать низкую значимость нереализованного и нереализуемого. Незавершённость (нереализуемость?) проекта российской модернизации оставляет простор для воплощения ещё неисчерпанной мегалотимии, которая может быть предпосылкой подлинного обновления и развития.

Примечания

1. Хабермас Ю. Политические работы. М.: Практика, 2005.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. религ.-филос. шк., 2001.
3. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // <http://www.philosophy.ru/library/heideg/met.html>
4. Кара-Мурза С. Неполадки в русском доме. М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2004.
5. Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 412.
6. Бердяев Н. А. Судьба России. Судьба России: книга статей. М.: ЭКСМО, 2007. С. 243.
7. Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под ред. Г. Л. Тульчинского, М. С. Уварова. СПб.: Алетейя, 2001.
8. Казакова В. И. Техника и власть в социальном пространстве // Известия АИН им. А. М. Прохорова. 2008. Т. 22. С. 204–212.
9. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
10. Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996.
11. Межуев Д. В. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2009. № 1.
12. Игнатьева И. Ф. Антропология техники: человек как субъект мира технологий. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992.
13. Грюнов В. И. Информационные ресурсы и мыслительные процессы эпохи Постмодерна: их влияние на сознание россиян // Философия хозяйства. 2007. № 1. С. 85–93.
14. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М.: Логос, 2001.
15. Вассерман Ю. М. Модернизационный социокультурный континуальный синдром // Социология. 2007. № 1. С. 34–49; Маркарян Э. С. Машинная цивилизация. Генезис, пройденные фазы развития, современное состояние и перспективы / Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность. М.: Наука, 2003. С. 251–273.
16. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Русская идея. М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2005. С. 541–734.
17. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: Ермак, 2005.
18. Порус В. Н. С. А. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 58.
19. Ростова Н. Н. Мрак сознания, или Утерянный свет русской жизни // Философия хозяйства. 2009. № 3. С. 279–282.

УДК 316.334.55/56

И. А. Савченко

ИНТЕГРАЛЬНЫЕ КРИТЕРИИ КЛАССИФИКАЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Предлагается новый способ классификации социокультурных отношений. Эти отношения рассматриваются с точки зрения взаимодействия конфликта/неконфликта и разделения/объединения.

Делается вывод, что только интеграция как особый неконфликтный объединительно-разделительный тип отношений оптимален для управления общественными отношениями в мультикультурном сообществе.

A new approach to classification of socio-cultural relations is offered in the article. They are considered from the point of view of interaction of conflict/non-conflict and divisions/associations.

The author concludes that only integration as a special unifying-dividing type of relations is appropriate for managing public relations in multicultural community.

Ключевые слова: социокультурные отношения, конфликт, объединение, разъединение, принудительная ассимиляция, консолидация, инкорпорация, межэтническая миксация, геноцид, сегрегация, геттоизация, сепарация, этнокультурная маргинальность, интеграция.

Keywords: sociocultural relations, conflict, association, division, compulsory assimilation, accommodation, voluntary assimilation, consolidation, incorporation, interethnic mix, genocide, criminalized segregation, ghettoization, separation, ethnocultural marginality, integration.

Общественные науки оперируют многочисленными понятиями, характеризующими межэтническое взаимодействие. Наиболее часто употребляемые из них – аккультурация, ассимиляция, интеграция и некоторые другие. Вместе с тем в научном обороте на сегодняшний день не имеется четкой классификации типов взаимоотношений в полиэтничном социуме. Отсутствие такой классификации обусловлено не столько неизученностью вопроса, сколько его сложностью и многогранностью.

Тем не менее в данной статье мы предпринимаем попытку упорядочить понятия, используемые обществоведами для обозначения отношений между этносами, связав их с определенными классификационными блоками. Принадлежность к определенному классификационному блоку делает понятия более четкими и позволяет более эффективно использовать их в исследовании. Кроме того, создание такой классификации позволяет включать в классификационные блоки понятия, употребляемые сравнительно редко (инкорпорация, миксация), что сделает их более определенными.

Прежде чем выстраивать классификационные блоки, обозначим условия, ограничивающие ряд понятий, которые должны войти в классификационную схему. Во-первых, эти понятия должны обозначать отношения между именно *этническими*, а не какими-либо другими социальными группами. Во-вторых, мы рассматриваем понятия, характеризующие отношения этносов, сосуществующих на общем социальном и территориальном пространстве, то есть этносов, добровольно или вынужденно, но *взаимодействующих*. Нейтральные, т. е. не подразумевающие какого-либо взаимодействия межэтнические отношения в предполагаемое классификационное построение не войдут. Так, в него не войдут взаимоотношения этносов, живущих в разных частях света, скажем, народов Кавказа и южноамериканских индейцев.

Два сложных критерия

Теперь определим критерии классификации и основные параметры дифференцирования классификационных блоков. Известно, что отношения в сфере межэтнического взаимодействия можно подразделить на *конфликтные и неконфликтные*. Проблеме конфликта между этническими группами уделяется достаточно пристальное внимание в современных общественных науках. Изучаются причины и следствия межэтнических столкновений, выявляются стадии конфликта и предпринимаются попытки найти пути его разрешения [1]. Повышенный научный интерес к межэтническим конфликтам объясняется увеличением их числа в современном мире, а также изменением общественного отношения к ним: ныне конфликт между этносами все чаще воспринимается не как локальное, но как геополитически значимое явление.

Ввиду вышесказанного в качестве *первого критерия* предлагаемой классификации мы ставим *наличие-отсутствие конфликта* между этногруппами. Этот критерий является сложным, или интегральным, поскольку внутри себя содержит дополнительное деление.

Вместе с тем, принимая во внимание роль и место конфликта в системе взаимоотношений этнических групп, признаем, что многие современные общности, являясь полиэтничными, избегают обширных прямых конфликтов и характеризуются той или иной степенью этнической толерантности. В связи с этим ограничиваться выделением лишь двух основных направлений межэтнического контакта – конфликтного и неконфликтного – не вполне обоснованно.

Поэтому рассмотрение системы этносоциальных отношений возможно одновременно и по другому критерию – посредством выделения *объединительных и разделительных тенденций* развития полиэтничного сообщества. Этнообъеди-

нительными закономерно следует считать тенденции, способствующие сближению этнических элементов общности, разделительными тенденциями – взаимоотнодаление этих элементов. Вопрос о том, чему способствует тот или иной тип взаимодействия между этносами – разъединению или объединению, позволяет выделить *второй критерий* классификации.

Таким образом, мы предлагаем выстраивать классификацию этносоциальных отношений на базе единства двух интегральных критериев, имеющих внутри себя альтернативную дифференциацию: *конфликта – неконфликта и объединения – разъединения*. Глубоким заблуждением является мнение, что конфликт и разъединение – тождественные понятия, так же как неверна мысль о том, что объединительные тенденции – суть неконфликтные. В действительности, возможны процессы одновременно объединительные и конфликтные, равно как разъединительные и неконфликтные.

Классификация социальных процессов в полиэтническом сообществе, в нашем понимании, должна основываться на сопоставлении двух плоскостей системы этносоциальных взаимоотношений. Здесь обнаруживаются четыре основных типа взаимоотношений: неконфликтно-объединительные, неконфликтно-разделительные, конфликтно-разделительные, конфликтно-объединительные (таблица). Рассмотрим типы межкультурных отношений более подробно.

Неконфликтно-разделительные формы этнокультурных отношений

Эти типы отношений включают сепарацию и этнокультурную маргинальность. *Сепарация* – пример изолированного, независимого существования этнических культур. Внутри одного общества сепарация может исходить или от доминирующего большинства, добивающегося отстранения определенных групп меньшинства от ключевых позиций; или от самих групп меньшинств, активно добивающихся отдельного положения, культурной независимости, специальных школ, земельных владений, основывающихся на этнической принадлежности санкций против межнациональных браков (самосепарация). На межгосударственном уровне это означает стремление обществ к изоляции друг от друга.

При сепарации этнокультурные группы допускают существование других культурных и этнических групп, с иным, свойственным им видением мира, но «на расстоянии». Это расстояние необходимо им для сохранения как большинством, так и меньшинством позитивного образа «мы», сомнения в котором не возникают благодаря удаленности других «картин мира».

Если представитель меньшинства (как правило, мигрант) не идентифицирует себя ни с культурой этнического большинства, ни с культурой этнического меньшинства, то результатом является *этнокультурная маргинальность*. Маргинализация может быть следствием низкой возможности (или низкого интереса) поддержания культурной идентичности (часто из-за вынужденных или навязанных культурных потерь) и низкого интереса в установлении отношений с окружающим обществом (из-за отвержения доминирующей культурой или дискриминации).

Конфликтно-разделительный блок этносоциальных отношений

К этому блоку мы относим геноцид и сегрегацию. Люди могут иногда сами выбирать *сепарацию*, но если она вынуждена требованиями доминирующего общества, то будет называться сегрегацией. Особенно жестокие ее формы – криминализованный сегрегация и геттоизация.

Криминализованный сегрегация возникает тогда, когда этническое меньшинство, уступающее большинству по основным параметрам (культура, образование, благосостояние), становится, тем не менее, в оппозицию к доминирующему этносу. И эта оппозиция проявляется в асоциальном, часто преступном поведении многих представителей меньшинства. В данном случае красноречивым примером может служить стиль жизни «черных кварталов» в Соединенных Штатах.

Сегрегация, осуществляемая прямыми насильственными методами со стороны большинства по отношению к меньшинству, приобретает форму *геттоизации*. Это еврейские гетто, индейские резервации. В этом случае для меньшинства создаются условия, направленные на его культурную деградацию.

Ситуацию, когда для меньшинства создаются условия, способствующие его не только культурному, но и физическому исчезновению, обозна-

Распределение социокультурных отношений по классификационным блокам

Интегральный критерий	Объединение	Разъединение
Конфликт	Принудительная ассимиляция, аккомодация	Геноцид, криминализованный сегрегация и геттоизация
Неконфликт	Добровольная ассимиляция, консолидация, инкорпорация, межэтническая миксация	Сепарация, этнокультурная маргинальность
	Интеграция	

чают понятием *геноцид*. Геноцид – это ситуация, когда одна этнокультурная группа, обычно численно доминирующая или обладающая превосходящими технологическими ресурсами, уничтожает или стремится уничтожить всех членов другой этнической или культурной группы, с которыми она вступает в контакт. В оправдание обычно выдвигается тезис о расовой, этнической или, как в новое время, психической неполноценности группы, подвергающейся уничтожению. Это часто случалось в истории в результате так называемых великих завоеваний.

Геноцид может возникать как результат или следствие мировых или локальных войн и конфликтов. Геноцид – это выражение предельной нетерпимости к иному образу жизни, другой «картине мира» (этнической или культурной) вплоть до физического уничтожения ее носителей. В основе подобной нетерпимости – сомнение доминирующего этноса в позитивности собственного образа «мы», что в результате действия механизмов психологической защиты ведет к ненависти и агрессии против меньшинства. Часто такая агрессия, благодаря действию психологического механизма проекции (неосознанного приписывания собственных пороков другим) в сознании ее носителей, объясняется «благородными мотивами» и получает статус легитимности на период ее активного проявления.

Помимо пласта психологического у данной проблемы есть еще более глубокий пласт – духовный, по отношению к которому психологические механизмы играют роль маскировочную и защитную. Защищают они от боли разоблачения ложных ценностей и ложной веры, о которых человек всегда знает по сигналам совести, заглушить которую до конца трудно. Убежать от голоса совести (гнездящейся в душе человека, в его «я») можно в «мы», где ложные ценности получают мощную поддержку тем, что они разделяются многими, и где может выстоять (часто ценой собственной физической смерти) только очень сильная Личность. Геноцид в этом смысле – пример предельной духовной слабости, практически полного отсутствия личностного начала в людях. Само наличие этого личностного начала для людей, спящих в «мы» своей предельной духовной слабостью, – непрощаемый вызов, на который они отвечают часто бессознательным, но чрезвычайно сильным взрывом агрессии и злобы [2].

Конфликтно-объединительные формы этнокультурных контактов

Перейдем к объединительным типам отношений. *Объединительное* социокультурное движение обычно обозначают термином *аккультурация* (адаптация к культуре доминирующей культурной группы), которая, однако, может осуществляться разными путями.

Конфликтно-объединительные тенденции включают один тип межэтнических отношений – *принудительную ассимиляцию*. *Ассимиляция* вообще – термин, используемый для описания «поглощений» одной культуры другой. Это происходит, когда этнокультурная группа постепенно адаптируется к обычаям, ценностям, жизненным стилям и часто языку доминирующей культуры. После нескольких поколений такой ассимиляции члены группы меньшинства имеют тенденцию становиться культурно и даже физически неотличимыми от коренных жителей, что приводит к фактическому исчезновению этнической культуры меньшинства.

Ассимиляция может происходить в рамках отдельного региона или государства и приводит к увеличению численности лиц одной (ассимилирующей) группы за счет сокращения другой (ассимилируемой). Среди наиболее значимых факторов этнической ассимиляции можно выделить интернационализацию жизни, межгосударственные и межрегиональные миграции, процессы урбанизации, рост межнациональных браков и другие. Процессы ассимиляции могут охватывать как группы национальных меньшинств той же страны (например, англичане ассимилируют уэльцев, русские – карелов и т. д.), так и мигрантов, осевших на постоянное местожительство в другой стране (немцы Поволжья в России и др.). Этническая ассимиляция – глубинный процесс, связанный с качественным изменением этнической принадлежности, освоением нового языка, глубоким приобщением к другой культуре, традициям, образу жизни.

Насильственная, *принудительная ассимиляция*, как правило, представляет систему мероприятий правительства или местных властей в области школьного образования и других сферах общественной жизни, направленной на ускорение процессов ассимиляции. Методы принуждения сами по себе конфликтогенны, часто провоцируют протест со стороны меньшинства и социальную напряженность в полиэтническом обществе.

Давление к ассимиляции может привести также к чувствам неполноценности, самоуничижения и даже самоненависти у представителей этнического меньшинства [3].

В психологическом плане такая ассимиляция – это проявление более «мягкого», в отличие от геноцида, варианта интолерантности большинства к культуре меньшинства, когда представители последнего принуждаются жить по меркам доминирующей этнической культуры, не уничтожаясь физически. Здесь работает тот же психологический механизм неприятия другой «картины мира», которая несет в себе угрозу сомнения в правильности и универсальности «картины мира»

преобладающего этноса. Чтобы избавиться от угрозы позитивности собственного образа «мы», большинство всех «других» стремится сделать «своими».

Предполагается, что недоминантные группы и их члены свободны в выборе стратегии аккультурации, но это не всегда так [4]. Когда люди выбирают ассимиляцию, это называется «плавильный котел», но если их вынуждают к этому, это больше похоже на «давящий пресс» [5]. Маргинализация редко является результатом свободного выбора индивидов, чаще они становятся маргиналами в результате попыток насильственной ассимиляции («давящий пресс») в сочетании с насильственным отторжением (сегрегацией).

Аккомодация – термин, используемый в основном в зарубежной социологии и культурно-антропологии для обозначения процесса, посредством которого индивиды адаптируются к ситуациям этноконфликта без разрешения основного конфликта или без изменения системы неравенства. Этот термин взят из экспериментальной психологии, где он означает способ модификации индивидами своей деятельности с целью приведения ее в соответствие с требованиями внешнего социального окружения. Нерешенность конфликта в процессе аккомодации позволяет нам включить его в блок конфликтно-объединительных отношений.

Неконфликтно-объединительные формы межэтнических отношений

К данному типу отношений относятся добровольная ассимиляция, консолидация, миксация. *Добровольная ассимиляция* подразумевает не насильственную, а, скорее, естественную адаптацию меньшинства. Однако элемент вынужденности представлен и здесь. Добровольная ассимиляция, цель которой – выжить среди «других», – это стремление меньшинства психологически защититься от возможной агрессии путем вхождения в более массовую и сильную общность. Тем самым ассимилирующийся этнос усиливает свой позитивный образ в коллективном сознании общности, которая его ассимилирует.

Свободная, добровольная ассимиляция не вызывает в обществе социальной напряженности и не ведет к конфликтам. В России сильное ассимиляционное воздействие на менее крупные этносы оказывают славянские народы, особенно русский. Считается, что в России ассимиляция нерусских народов имела ненасильственный характер. В 1980-х гг. численность русских, проживающих в России, увеличилась почти на 1,2 млн человек, причем ассимиляция увеличила их прирост на 827 тыс. человек, или на 11,2% (положительное сальдо миграции дало 313 тыс. человек) [6]. Эти процессы существенно повлияли на динамику численности ряда народов Поволжья и

Европейского Севера (в первую очередь, мордвы, удмуртов, карелов, финнов, коми и коми-пермяков), а также евреев и поляков, для которых характерно особенно сильное территориальное смешение с другими этносами [7].

Эмигранты, прибывающие на постоянное жительство, более склонны к ассимиляции, чем временно пребывающие в данной стране. В свою очередь, люди, эмигрирующие в целях получения образования или движимые исключительно экономическим интересом, ассимилируются довольно легко, в то время как беженцы (*refugees*, *фр.*), как бы «вытолкнутые» политическими катаклизмами, психологически сопротивляются разрыву связей с родиной и ассимилируются гораздо дольше и с большими трудностями [8].

Довольно долго считалось, что лучший вариант культурной адаптации – ассимиляция с доминирующей культурой. В настоящее время считается, что более реальным и даже более успешным для явных этнических меньшинств является бикультурализм, достигаемый в процессе интеграции.

При этом этническая сохранность (сохранение этнической принадлежности), долгое время рассматриваемая как дисфункциональная, на самом деле может играть позитивную роль по уменьшению культурного шока для недобровольных мигрантов и поддержания позитивной самоидентификации [9].

Консолидационные процессы, в отличие от ассимиляционных, предполагают не поглощение меньшинства большинством, а постепенное нивелирование различия близких племенных, локальных и других групп. На это оказывают значительное влияние усиление коммуникационных связей, типизация среды обитания человека, рост и становление местной интеллигенции. Так, около 20 малочисленных народов Алтая и Саянского нагорья образовали два сравнительно крупных народа – хакасов и алтайцев; мишеры, крышены и ногайбаки объединились в татар; мегрелы и лазы – в грузин.

Миксация означает смешение народов на микроуровне, на уровне межличностных отношений. Миксация является следствием смешанных браков, однако ее основа вовсе не биологическая. Вместе с тем культурный фактор процесса миксации все равно является ведущим. Что касается биологического субстрата миксации, важно не то, что родители ребенка генетически принадлежат к разным этносам, а то, что он воспитан в бикультурной семье. Как правило, ребенок усваивает тот родительский образец поведения, который совпадает с внешней социокультурной средой.

Таким образом, рассмотренные нами блоки этносоциальных отношений могут быть более или

менее приемлемыми для полиэтнического сообщества, или неприемлемыми вообще (геноцид и прочее). Однако ни одна из рассмотренных форм взаимоотношений не оптимальна. В реальности же утверждаются, как правило, полярные варианты развития общества – либо этнокультурная раздробленность, либо стирание каких-либо дифференциалов между этносами.

Многие авторы считают оптимальным тип межэтнического взаимодействия, называемый аккультурацией, поскольку истолковывают данное понятие как взаимопроникновение культур меньшинства и большинства, что не ведет к смене этнического самосознания [10]. Однако такое толкование аккультурации принимают далеко не все. К примеру, Н. М. Лебедева, по сути, рассматривает аккультурацию наравне с адаптацией [11] как общую форму этносоциального развития полиэтнического общества, полагая ассимиляцию, маргинальность и т. д. возможными вариантами аккультурации. В некоторых работах обнаруживаются явные противоречия утверждений. Так, в уже цитированной книге «Проблемы управления в сфере межнациональных отношений» [12] «языковая и культурная аккультурация» рассматривается как «важный этап ассимиляции».

Интеграция как особый тип межкультурного взаимодействия

Существует еще один, особый тип взаимоотношений в полиэтническом сообществе – интеграция. Особым этот тип взаимоотношений является в силу того, что он не может быть строго отнесен к какому-либо из четырех выделенных нами блоков. *Интеграция – неконфликтная объединительно-разделительная* форма межэтнического взаимодействия. Она подразумевает одновременное объединение и культурную дифференциацию этносов. В данном случае уместно привести одно из «биологических» определений интеграции. Интеграция – биолог., соединение материальных элементов, раньше рассеянных в природе, в одно целое, причем происходит дифференциация, то есть постепенное увеличение различий между первоначально самостоятельными и однородными частями, которые все более становятся сплоченными и зависимыми друг от друга. Из интеграции и дифференциации, по учению Спенсера, складывается эволюционный жизненный процесс. Вместо плавильного котла, ассимилирующего все попадающие в него элементы, – миска с салатом, где каждый ингредиент сохраняет свой вкус. Однако салат сам по себе намного вкуснее, нежели отдельные овощи сами по себе. Поэтому мы полагаем интеграцию наиболее желательным направлением межэтнического общения.

Интеграция характеризуется идентификацией каждого этноса как с традиционной для него,

так и с другой культурой. Только она может быть добровольно выбранной и стать успешной стратегией адаптации в группах этнических меньшинств, когда основные установки доминирующей группы по отношению к культурным различиям – открытость и принятие.

Для достижения интеграции требуется взаимное приспособление, включающее в себя принятие обеими группами права всех этнических групп жить как культурно-различные народы. Эта стратегия требует от недоминантной группы адаптации к основным ценностям доминирующего общества, а доминирующая группа должна быть готова адаптировать свои социальные институты к потребностям всех этнических групп мультикультурного общества. Выборы стратегий интеграции, как и установки на них, могут широко варьироваться.

В данном контексте будет нелишним вспомнить слова авторов книги, посвященной проблеме североафриканцев во Франции: «Интеграция – слово, обозначающее понятие, которое легко произнести, но трудно концептуализировать» [13]. Между тем мы надеемся, что предложенная нами классификационная конструкция все же внесет определенную ясность в концептуализацию понятий (как понятия интеграции, так и других этносоциальных отношений), позволит их дифференцировать и сравнивать как в ходе научного исследования, так и в ходе социальной практики жизни этносов.

Из всех возможных вариантов этнокультурного взаимодействия интеграция является наиболее оптимальным и продуктивным. Именно на интеграцию должен ориентироваться политик и специалист по коммуникациям, организуя общественное мнение в гетерогенном социокультурном сообществе.

Интеграция вбирает в себя смыслы и ценности как титульной, так и нетитульных культур сообщества. Поэтому создает основу для преодоления коммуникативного (смыслового) диссонанса и напряженности в полиэтническом социуме.

Интеграция – единственный путь, позволяющий организовать социокультурное взаимодействие и при этом избежать крайностей, таких, как маргинализация и ассимиляция. Первая крайность формирует людей, лишенных культурной идентичности. В этом случае речь будет идти не об обществе, а о массе изолированных индивидов, не имеющей будущего.

Вместе с тем объединительно-разъединительная сущность интеграции и сложность концептуализации этого понятия, безусловно, создают трудности для претворения интеграционной идеи в жизнь. Именно поэтому даже для многих политиков, скажем, идея ассимиляции гораздо по-

нянее и ближе. Но ассимиляция, даже добровольная, основана на давлении и вынуждении. Как заметил известный польский сатирик Веслав Тшаскальский, «марширующие в одной колонне не обязательно направляются к одной цели».

Между тем цель организации межкультурного контакта в полиэтничном сообществе достаточно ясна. Это диалог, мир и созидание. Альберт Эйнштейн говорил, что «мир невозможно удержать силой. Его можно достичь лишь пониманием». Интеграция и есть понимание.

Примечания

1. Этнический статус (конфликтологический анализ социального феномена) / М. В. Савва; Кубанский государственный ун-т. Краснодар: Изд-во КубГУ, 1997; Галиев Г. П. Проблемы социальной технологии преодоления межнациональных конфликтов и гармонизации межнациональных отношений: дис. ... д-ра социол. наук. Уфа, 1997; Рубан А. С. Развитие конфликта-консенсуса в полиэтничных регионах (социологический анализ-прогноз): дис. ... д-ра социол. наук. М., 1997.

2. Налчаджян А. Этнопсихологическая самозащита и агрессия. Ереван, 2000.

3. Bettelhelm V. Individual and mass behavior in extreme Situations / J. of Abnormal and Social Psychology. 1943. V. 38. С. 417–462.

4. Berry J. W. Ecology, cultural adaptation and psychological differentiation; traditional patterning and acculturative stress. Cross-Cultural Perspectives on Learning. N.-Y., 1975.

5. Лебедева Н. М. Социальная психология аккультурации этнических групп. дис. ... д-ра психол. наук. М., 1997.

6. Томилин А. В. Влияние миграции на этнонациональную структуру // Социс. 1992. № 7. С. 33.

7. Народы России: энциклопедия. М., 1994. С. 30.

8. Fumbat A., Vochner S. Culture Shock: Psychological reactions to unfamiliar environments. L.; N. Y., 1986.

9. Berry J. W., Poortinga Y. H., Segall M. N. & Dasen D. R. Cross-Cultural Psychology: Research and Applications. N. J., 1992.

10. Проблемы управления в сфере межнациональных отношений (предпосылки и формы разрешения межнациональных конфликтов). Саратов: Изд-во Поволж. акад. гос. службы, 1998.

11. Лебедева Н. М. Социальная психология этнических миграций. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. И. М. Миклухо-Маклая, 1993.

12. Малый энциклопедический словарь. Т. 1. Вып. 2. СПб.: Издание Брокгауз – Ефрон, 1907.

13. Begag A., Chauite A. Ecart d'identite. Paris, 1990. С. 10.

УДК 159.9.019

И. А. Савченко, О. А. Худякова

ОНТОЛОГИЯ ЛИДЕРСТВА В ЗАРУБЕЖНОЙ НАУКЕ: КОНЦЕПЦИИ И ПОДХОДЫ

Феномен лидерства является одной из важнейших проблем психологической науки. Ученые определяют место лидерских качеств в системе свойств личности, предлагают различные модели структуры способностей лидера и организатора, выявляют наиболее оптимальные условия проявления этих способностей. Анализ теоретических исследований проблемы лидерских способностей производится в данной статье.

The leadership phenomenon is one of the major problems of psychology. Scientists define the place of leader's qualities in the system of personal properties, offer various models of leader's and the organizer's structure of abilities, reveal the optimal conditions of display of these abilities. Research works concerned with the problem of leader's abilities are reviewed in the article.

Ключевые слова: лидерство, организаторские способности, управление, системный подход, система воздействий, биологизаторство, функционализм.

Keywords: leadership, organizing abilities, management, system approach, system of influences, biologism, functionalism.

Известный специалист в области лидерства Сесил Джибб подчеркивает, что проблема лидерства стала особенно актуальной «в связи с нарастанием идеологических конфликтов, появлением новых режимов, быстрым ростом науки и освоением могучих сил природы» [1]. Интерес западных ученых к данной проблеме особенно возрос после Второй мировой войны и достиг своего пика в середине 60-х гг. XX столетия. Это было во многом обусловлено тем, что все важные события, происходившие в мире в данный период, ассоциировались в общественном сознании с именами знаменитых лидеров – прежде всего глав могущественных государств. Стремление понять, чем отличается лидер от всех остальных людей, побудило ученых начать серьезные исследования проблемы лидерства. Конечная цель большинства этих исследований состояла в обосновании возможности выявления потенциальных лидеров в различных слоях общества и дальнейшего развития и совершенствования у них лидерских способностей.

Можно выделить несколько основных направлений в разработке данной проблемы западными психологами. К наиболее ранним попыткам построения теории лидерства относится биологизаторское направление, связанное с выделением

специфических черт личности, якобы изначально присущих лидерам. При этом считалось, что человек проявляется как лидер вследствие врожденных исключительных физических или психологических характеристик, дающих ему определенное превосходство над другими. Сторонники указанного подхода исходят из предпосылки, что некоторые люди рождаются лидерами, в то время как другие, оказавшись даже в роли руководителей, никогда не смогут достичь успеха. Истоки таких взглядов можно найти еще в трудах философов Древней Греции и Древнего Рима, которые рассматривали исторический ход событий как результат действий выдающихся людей, призванных в силу своих природных качеств руководить массами.

Наиболее характерным для биологизаторского подхода является сопоставление лидерства в человеческом обществе и вожачества в животном мире. Так, французские социальные психологи Анри Ару и Жан Прэ – авторы книги «Психология лидеров» [2] – обнаружили у животных так же как у людей многие феномены социально-иерархической организации жизни: выделение лидера-вожака, его приближенных и отверженных; передачу агрессии по иерархической цепочке вниз и, наоборот, изъятие у более слабых более сильными (более элитными) особями различных благ типа лучшей пищи или более привлекательной пары, что выступает не столько для удовлетворения чисто биологических потребностей животного, сколько для подтверждения его более высокого положения в общей иерархии. При этом авторы иллюстрируют данные явления ссылками на работы К. Марчисона [3], В. Кохлера [4], где рассматриваются феномены преобладания одного цыпленка над другими, наличия вожаков в стаях птиц, стадах слонов, обезьян и т. п.

Определенное влияние на исследование проблемы лидерства в русле биологизаторского подхода оказали теория о конституциональных особенностях лидеров Э. Крэгера [5] и более поздняя морфо-психологическая концепция У. Шелдона [6]. Последний, в частности, предлагает классификацию психологических типов людей по критерию сочетания морфологических и нервно-соматических признаков. Например, для так называемого висцерально-эндоморфического типа характерны любовь к комфорту и пище, уживчивость, контактность, привязанность. Церебрально-экдоморфический тип характеризуются отчужденностью, сдержанностью, стремлением к власти и положению, он любит быть хозяином ситуации и требует внимания. Именно к данному типу, по мнению автора, относится большинство лидеров.

Представители биологизаторского направления пытались сопоставлять лидерские возмож-

ности человека с его ростом, весом, физической силой. Так, еще в 1915 г. Э. Гоуин [7] находит, что вес и рост директоров, епископов, председателей студенческих советов, владельцев магазинов и других «лидеров» преобладает над теми же параметрами обычных людей. Э. Партридж [8] обнаружил такое же соотношение и у вожаков бойскаутов.

Своеобразной социологической ветвью биологизаторского направления являются теории элит, утверждающие, что непременным условием жизни любого общества является его разделение на два неравных слоя – привилегированную руководящую группу, члены которой уже изначально призваны руководить, и остальную пассивную массу людей, идущих за лидерами [9]. Среди основных теорий элитарности выделяются теория «правлящего класса» Г. Моски, теория «циркуляции элит» В. Парето, теории «баланса элит» Дж. Голбрейса и Р. Арона, теория «множественности элит» Д. Рисмана, теория «властвующей элиты» Р. Миллса [10].

В основе социально-политических и культурно-исторических теорий элитарности лежит тезис о наличии власти у наиболее «достойных» людей, рожденных, чтобы управлять. Так, С. Джибб [11] указывает на более высокий уровень развития организаторских способностей у кандидатов в офицеры и унтер-офицеры австралийской армии, происходящих из семей более высокого социально-экономического уровня. Автор подтверждает свои выводы результатами изучения «отцовских профессий» кандидатов.

В некоторых теориях элитарности затрагивается проблема менталитета различных народов. Так, в изученной литературе можно встретить довольно прямолинейные утверждения о том, что «негры Гвинеи, мавры, отдельные арабские племена, египтяне и индусы выделяют в качестве лидеров слабоумных личностей, а народы севера – эпилептиков» [12].

В целом, все биологизаторские теории (включая теории элитарности) основаны на положении о том, что одни особи (животные или люди) рождаются, чтобы быть лидерами, вожаками, другие – чтобы подчиняться. Сторонники этих теорий определяют лидерское предназначение индивида генетическими программами (как у животных) или наследственной принадлежностью к элитным социальным слоям.

В психологическом смысле биологизаторские теории предопределенности являются ненаучными. Нередки случаи, когда потомки талантливых организаторов или индивиды, призванные быть лидерами по своему социальному происхождению, оказываются непригодными к организаторской деятельности. В то же время известен феномен так называемых «выскочек» – людей, сде-

лавших карьеру именно на поприще организаторской работы при отсутствии каких-либо наследственных или объективных социальных предпосылок. Кроме того, биологизаторское истолкование проблемы лидерских способностей в некотором смысле антигуманно, так как изначально ставит индивида в положение лидера или подчиненного, отрицает возможность развития и саморазвития, воспитания и самовоспитания.

Научная несостоятельность биологизаторских теорий послужила предпосылкой появления принципиально нового подхода к проблеме организаторских способностей – **психологического**. Во второй половине XX в. большинство психологов стали склоняться к мысли, что черты талантливого организатора нельзя считать всецело врожденными, так как некоторые из них приобретаются посредством обучения и опыта. Ученые-психологи начинают проводить многочисленные эмпирические исследования с целью выявления универсальных черт, которые должны быть свойственны организаторам. Обзор этих исследований показывает широкое разнообразие лидерских черт, черт организатора, обнаруженных разными авторами. К их числу большинство авторов относят прежде всего интеллект. Наиболее обоснованное определение качеств, характеризующих интеллектуальную сферу лидера, было произведено Р. Кэттеллом [13]. Кроме общей умственной способности, автор выделяет такие интеллектуальные (с его точки зрения) характеристики лидеров, как благоразумие, эмоциональная зрелость, независимость, осмотрительность, внимательность, надежность и т. п.

Ряд авторов сопоставляют учащихся-лидеров и нелидеров по успешности в обучении. К. Суорд [14] получил данные, свидетельствующие о более высокой, по сравнению с остальными учащимися, успеваемости лидеров в колледже, С. Джибб [15] делает аналогичные выводы в отношении лидеров в среде военных курсантов. К иным результатам пришел Л. Наттинг [16], изучая девушек – капитанов спортивных команд. Эти лидеры имели невысокие показатели в учебе, но отличались более высоким уровнем общего развития.

Б. Басс [17] произвел анализ основных работ по проблеме лидерства, опубликованных с 1925 по 1960 г., и пришел к выводу, что большинство ученых отмечают наличие определенной взаимобусловленности когнитивных и лидерских качеств. Он приводит таблицу, в которой показывает результаты корреляции лидерства с интеллектом и знаниями по данным авторов двадцати работ.

В то же время мнение о взаимосвязи умственных и лидерских способностей разделяется не всеми учеными. У. Дженкинс, к примеру, пишет,

что эта связь носит «сложный и необязательный» характер [18], указывая на минимальные результаты обследования интеллекта посредством теста у большой группы успешных офицеров. М. Краут [19] изучил исторические и современные ему материалы и пришел к заключению, что в Европе и Америке выдающиеся лидеры в разных областях имеют диапазон ума от патологической глупости до гениальности.

Такие исследователи, как Дж. Льюис [20], Г. Ричардсон и Н. Ханавелт [21], С. Хенкли [22] считают основной отличительной чертой лидера высокий уровень развития волевых качеств. Психологические обследования лидеров среди военных, студентов и школьников позволили авторам выделить типичные для большинства лидеров волевые качества: решительность, доминантность, уверенность и самоуверенность, напористость. Отдельные авторы отмечают преобладание у лидеров ряда черт, которые характеризуют эмоциональную сферу личности: экстраверсивность, общительность, социабельность, активность, инициативу [23].

В большинстве случаев представители психологического направления в исследовании проблемы лидерства ограничиваются приведением объемных перечней черт личности лидеров. Ч. Хенди произвел анализ научных работ, посвященных вопросам лидерства, и обнаружил, что из многочисленных черт лидера, выделяемых различными западными психологами, лишь 5% упоминаются в работе каждого автора. В своем обзоре Ч. Хенди отмечает, что чаще всего психологи выделяют следующие черты, характерные для лидера:

1) интеллект. Он должен быть выше среднего, но не на уровне гениальности. Особенно важна способность к решению сложных и абстрактных проблем;

2) инициатива. Лидер проявляет самостоятельность и находчивость, способность осознавать потребность к действию при наличии соответствующего мотива;

3) уверенность в себе. Лидеру свойственны достаточно высокие уровень притязаний и самооценка [24].

На основе результатов дополнительного исследования, проведенного в крупной международной компании, Ч. Хэнди добавляет к указанным выше чертам еще и так называемый «фактор вертолета», под которым он понимает способность подниматься над частностями ситуации и воспринимать ее в связи со всей окружающей обстановкой.

Таким образом, в работах представителей психологического направления содержится ряд важных указаний на такие существенные качества лидеров, как общий уровень развития, волевые

качества, общительность. Но в исследованиях нет единства взглядов и имеет место противоречивость. Несмотря на то что при определении лидерских черт у различных авторов наблюдаются частичные совпадения, все же среди сторонников данного подхода нет достаточного согласия. Слишком разноречивы мнения по вопросу о том, какие лидерские черты являются наиболее значимыми, а какие – менее. В практике имеется немало случаев, когда те или иные лица, не обладающие «важнейшими» чертами, тем не менее успешно справляются со всеми функциями организаторов. Вместе с тем наличие этих черт у индивида не всегда превращает его в способного организатора. Кроме того, многие из установленных особенностей лидеров не являются специфическими – они характерны как для лидеров, так и для нелидеров. Наконец, и это самое главное, качества личности лидеров рассматриваются здесь как рядоположные, вне связи друг с другом, а личность понимается как простая сумма этих качеств, т. е. абстрактно.

Представители психологического направления рассматривают проблему лидерства и организаторских способностей метафизически, внеисторически. При этом в большинстве случаев игнорируется связь между наблюдаемыми чертами организаторов и конкретными социальными условиями. Неспособность методологически правильно решить проблему организаторских способностей значительно осложнила дальнейшее развитие данного научного направления.

Попытки преодолеть абстрактный подход к изучению организаторских способностей были предприняты в рамках функционально-ситуационного направления бихевиористского толка. Это направление уделяет основное внимание изучению различных функций, которые «необходимо осуществлять для того, чтобы группа достигала своих целей, оставаясь при том жизнеспособным, сплоченным образованием» [25]. Его представители рассматривают организаторскую деятельность в качестве функции группы и ситуации. Согласно данной концепции лидер является не «ансамблем качеств», которыми он обладает, а личностью, чья роль определяется в зависимости от группы и ситуации (Ж. Фрезер [26]).

Групповое единство определяется как важнейший показатель хорошего лидерства, а поляризация группы – плохого. Лидер концентрирует и трансформирует, направляет и приводит в действие потенциальные силы неорганизованных людей, объединяя их в группы. Д. Креч и Б. Кречфилд [27] подчеркивают, что именно лидер определяет цели группы, является для нее арбитром, посредником и контролёром, он обеспечивает внутренние и внешние связи группы; он – источник идеологии, веры, убеждений, он – сим-

вол группы и «знак ее отличия», он – «отдушина» для изливания ответственности за ее неудачи. Одни авторы (А. Каррар [28] и др.) считают условием эффективного лидерства оптимальную величину группы; другие (Б. Уолмен [29], Д. Пелз [30]) – возраст группы и ее устойчивость; третьи (А. Картер, У. Гэйторн [31] и др.) – качественный состав группы и особенности выявления в ней лидера (назначен лидер сверху или выбран группой).

Специальное изучение функций лидера и параметров его поведения было проведено под руководством Дж. Хемфила [32] в лаборатории по исследованию кадров Университета штата Огайо. Учеными были определены следующие функции и параметры поведения лидера: инициативность, принадлежность к группе, представительство, интеграция, организация, доминирование, коммуникация, влияние, признание.

Существенный момент в ситуационно-функциональном подходе к изучению феномена лидерства – перемещение внимания от черт личности организатора к особенностям его поведения в различных ситуациях. Делается вывод о необходимости учета ряда «ситуационных переменных». Приводятся данные, свидетельствующие о том, что поведение, требуемое от организатора в одной ситуации, может не соответствовать условиям другой ситуации. Лидер, постоянно эффективный в рамках ситуации одного типа, нередко оказывается беспомощным в иных условиях. Так, Э. Гизелли и Э. Браун [33] в качестве примера рассматривают человека, не обладающего способностью выносить неопределенность. Такому человеку для успешной деятельности необходим некоторый свод фиксированных правил. Если функционирование группы, которую он возглавляет, жестко регламентировано, такой человек будет эффективным организатором. Но в том случае, когда организационная структура характеризуется большой гибкостью, изменчивостью, он вообще не сможет быть лидером. И, наоборот, человек, которому свойственна потребность в проявлении инициативы, будет осуществлять функции организатора наилучшим образом именно в условиях гибкой организации, а не при строгих регламентациях.

Э. Гизелли и К. Браун подчеркивают, что для эффективной деятельности в одних условиях организатору необходимо обладать одними чертами личности, а в других условиях – иными, порой прямо противоположными. Этим обстоятельством объясняется появление и смена неформального лидерства. Поскольку ситуация в любой группе, как правило, подвержена изменениям, а черты личности более стабильны, то и лидерство может переходить от одного члена группы к другому. В зависимости от требований си-

туации организатором будет тот член группы, чьи личностные качества окажутся в данный момент «чертами лидера».

С позиций функционально-ситуационного подхода черты личности организатора рассматриваются лишь как одна из «ситуационных» переменных наряду с другими. Так, А. Филей и Р. Хаус [34] выделяют в качестве переменных историю организации, стаж работы руководителя в должности, возраст руководителя и его предыдущий опыт, общество, в котором функционирует организация, специфические требования к групповой работе, психологический климат группы, вид работы, которой необходимо руководить, величину группы, необходимую степень кооперации группы, «культурные» (т. е. искусственно формирующиеся) ожидания подчиненных, особенности их личности, необходимое и предоставляемое время для принятия решений.

Таким образом, представители функционально-ситуационного направления разработали положения лидерской деятельности, поведения лидера по отношению к ведомой им группе и в зависимости от складывающихся жизненных ситуаций. В этом безусловная заслуга данного направления в изучении интересующей нас проблемы. Вместе с тем в рамках ситуационно-функционального подхода отмечается большое разнообразие факторов, влияющих на эффективность деятельности организатора, причем эти факторы не составляют в своей совокупности целостной обоснованной теории. Нет и достаточного количества исследовательских данных, которые позволили бы в полной мере аргументировать роль перечисленных ситуационных переменных. Представители данного направления справедливо отдают должное значению жизненных обстоятельств, ситуации и специфики организуемой группы для проявления организаторских способностей. В то же время многие авторы фактически сводят проблему лидерства к ситуациям и групповым взаимоотношениям, исключая или недооценивая проблему личности лидера и организаторских способностей.

Понимая односторонний характер функционально-ситуационного подхода к проблеме лидерства, некоторые авторы пытались совместить его с личностным подходом. Осознав необходимость учета как субъективных, так и объективных факторов становления личности организатора, психологи пришли к выводу о необходимости комплексного исследования организаторских способностей. Оно стало возможным благодаря внедрению системного подхода, с позиций которого изучаемый феномен рассматривается как динамическая система, а ее формирование зависит от ряда субъективных (личностных) и объективных (социальных) факторов. Системный под-

ход позволяет видеть в любой организации совокупность таких взаимозависимых элементов, как люди, различные структуры и технологии, готовые успешно функционировать в условиях быстро меняющейся обстановки, задачи, которые призвана решать организация.

В русле системного подхода в зарубежной науке появилась новая концепция лидерства, понимаемая как «система воздействий». Эту концепцию можно рассматривать как дальнейшее развитие ситуационизма. Однако в отличие от ситуационного подхода лица, ведомые организатором, рассматриваются в данной концепции не в качестве одного из элементов ситуации, а как центральный компонент процесса организаторской деятельности, активные его участники. Сторонники этой теории отмечают, что, с одной стороны, организатор, конечно, воздействует на ведомых, но, с другой стороны, столь же важен факт воздействия ведомых на организатора.

На основе анализа взаимодействия лидера и ведомых ряд западных авторов заключают, что обоснованный подход к процессу организаторской деятельности должен связать воедино три переменных – лидера, ситуацию и группу ведомых. «Лидер воздействует на группу, и группа воздействует на лидера; лидер воздействует на ситуацию, и ситуация воздействует на лидера; группа воздействует на ситуацию, и ситуация воздействует на группу» [35].

Для большинства западных ученых, исследующих феномен лидерства в русле «системы воздействий», теоретическая разработка проблемы не является основной задачей. Это объясняется утилитарно-эмпирической спецификой настоящего подхода, применяемого для решения практических вопросов организаторской деятельности, подготовки и отбора лидеров в армии, промышленной и коммерческой сферах, административных учреждениях и молодежных организациях (Ф. Дракер [36], У. Г. Ньюмен [37] и др.).

Исследование организаторских способностей в рамках концепции «системы воздействий» осуществляется комплексно, с учетом субъективных и объективных факторов, положительно или, напротив, отрицательно влияющих на работу организатора. Однако, будучи ограниченной утилитарными целями, в зарубежной психологии системная концепция не получила широкого теоретического развития.

Итак, в зарубежной психологической науке изучение организаторских способностей представлено тремя основными направлениями: биологизаторским, собственно психологическим и функционально-ситуационным, внутри которого выделяется особая концепция «системы воздействий». Концепции лидерства и лидерских качеств во многом противоречивы и неравноценны. Мно-

гие работы по рассматриваемой тематике имеют практический и узкоприкладной характер и не содержат необходимого теоретического обоснования проблемы.

Тем не менее определенная часть работ, в которых организаторские способности изучаются в русле проблемы лидерства, представляют собой фундаментальные исследования, которые оказали значительное влияние на изучение организаторских способностей и в нашей стране [38].

Примечания

1. *Gibb C. A.* Leadership. Handbook of Social Psychology. V. II. London, 2000. P. 877.
2. *Haroux H., Prait J.* Psychologie des leadeurs. V. 1, 2. Louvain, 1996.
3. *Murchison C.* A Handbook of Social Psychology. Worcester, 1995.
4. *Kochler W.* L'intelligence des singes superieurs. P., 1931.
5. *Kretschmer E.* La Structure du corps et le Caractere. Recherches sur le Probleme de la Constitution et la Science des Temperaments. P., 1930.
6. *Sheldon W. H.* Les Varietes du temperament. Traduit de l'anglais. P., 2001.
7. *Gowin E. B.* The Executive and his Control of Men. N.-Y., 2005.
8. *Partridge E. D.* Leadership among Adolescent Boys / Teachers College Contributions to Education. № 608. Columbia University, 1994.
9. *Пряжников Н. С.* Психологический смысл труда. М., 1997.
10. *Фролова М. А.* Политическая стратификация. Воронеж, 1995; *Коровин В. Ф.* Основные проблемы «новой социологии» Райта Миллса. М., 1977.
11. *Gibb C. A.* The Principle and Traits of Leadership // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1997. № 42.
12. *Haroux H., Prait J.* Указ. соч. С. 65–66.
13. *Catell R. B.* Description and measurement of personality. N.-Y., 1996.
14. *Sward K.* An Experimental Study of Leadership. Thesis. University of Minnesota Library, 2000.
15. *Catell R. B.* Указ. соч.
16. *Nutting L. R.* Some characteristics of Leadership // School and Society. 1993. № 18.
17. *Bass B. M.* Leadership, psychology and organization behavior. N.-Y., 1990.
18. *Jenkins W. O.* A Review of Leadership Studies with particular Reference Military Problems // Psychological Bullutin. 1997. № 44. С. 72.
19. *Krout M. H.* Introduction to Social Psychology. N.-Y., 1992.
20. *Lewis G. W.* Leadership training for FFA officers. Agricultural Education Magazine, 1962. Vol. 34. № 9.
21. *Richardson H. M., Hanawalt N. G.* Leadership as related to Bernreuter Personality Measures. I. College Leadership in extracurricular Activities // Journal of Social Psychology. 1943. № 17.
22. *Henclay S.* Theories of behavior of school leaders // Overview. 1960. V. 1. № 12.
23. *Courtenay E.* Persistence of Leadership // School Review. 1996. № 2.
24. *Handy C. B.* Understanding organizations. Harmondsworth, 1981. С. 89.
25. *Yukl G. A., Wexley K. N.* (eds.). Readings in organizational and industrial psychology. N.-Y., 2001. С. 277.
26. *Fraser J. M.* Psychology: General, Industrial, Social. N.-Y., 1996.
27. *Krech D., Crutchfield B. S.* Theorie et Problemes de Psychologie sociale. Traduit de l'anglais par H. Lesage. P., 1952.
28. *Carrard A.* Le chef, sa formation et sa tache. Neufchatel. P., 1999.
29. *Wolman B.* Leadership and Group Dynamics / A paper read at Eastern Psychol. Ass. Boston, 1993.
30. *Pels D. S.* Leadership within a Hierarchical Organization // J. Soc. Issues. 1951. № 7.
31. *Carter L., Haythorn W., Shriver B., Lanzetta G.* The behavior of Leaders and othe group Members // Journal of Social Psychology. 1991. № 46.
32. *Hemphill J. K.* Leader behavior description. Columbus: Ohio State Univ. Personnel Research Board, 1990.
33. *Ghiselli E. E., Brown A.* Intelligence and managerial success / Psychol. Rep. 1963. Vol. 121.
34. *Filley A. C., House R. J.* Managerial process and organizational behavior. Glenview (Ill), 1999.
35. *Luthans F.* Organizational behavior. N.-Y., 1993. С. 503.
36. *Drucher F.* The Practice of Management. N.-Y., 1996.
37. *Newman W. H.* Administrative action. N.-Y., 1999.
38. *Агеева (Савченко) И. А.* Организаторские способности работника правоохранительной сферы и их формирование в процессе обучения: дис. ... канд. психол. наук. Иркутск: ВСИ МВД России, 2000.

М. В. Прохорова

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ФЕНОМЕНА ОДИНОЧЕСТВА

В статье обсуждаются теоретико-методологические основы изучения феномена одиночества. На основе анализа исследований феномена одиночества в психологии, философии и социологии определяются социально релевантные признаки одиночества.

The author analyzes theoretical and methodological bases of studying the phenomenon of loneliness. Socially relevant signs of loneliness are defined on the basis of analysing psychological, philosophical and sociological research works on the subject.

Ключевые слова: одиночество, изоляция, уединение, одинокий образ жизни, статусное одиночество, переживание одиночества, причины одиночества.

Keywords: loneliness, isolation, seclusion, lonely way of life, status loneliness, experiencing of loneliness, causes of loneliness.

Те или иные аспекты рассмотрения проблемы одиночества можно найти в различных теоретических системах. Проблема одиночества затрагивается в философском анализе человеческой свободы, проблемы выбора, причин и целей человеческой деятельности, проблемы Я, индивидуальности, личности, сознания.

В западной философии XIX в. на ранних этапах осмысления феномена одиночества обозначились две разновидности его трактовки. Первую из них в научной литературе принято называть «линия Торо», идейным разработчиком которой был философ, писатель, натуралист Г. Д. Торо. Он поставил философский эксперимент, в основе которого лежало положение, утверждавшее бесконечное духовное богатство человеческой личности, которой достаточно лишь замкнуться в себе, изолироваться от социального окружения, чтобы найти мощные силы, необходимые для возрождения в своей душе тяги к красоте, добру, совершенству.

Трансценденталисты первыми четко разграничили одиночество как продукт «полного отчаяния» городской жизни и уединение, необходимое творческой личности для концентрации ее внутренних духовных потенциалов, которые только и способны создать в душе человека защиту от городской цивилизации. Принцип уединения рассматривался трансценденталистами скорее как средство самозащиты, подразумевая укрепление духовного потенциала личности, ее социальное и творческое совершенствование.

Проводя различие между одиночеством и уединением, приверженец трансцендентализма

Г. Д. Торо придавал первому отрицательное, а второму – положительное значение. Одиночество в его понимании – это болезненная оторванность человека от природы, отчуждение от самого себя как частицы мировой гармонии, возникающее в толпе, в будничной суете общественной жизни. «Мы живем в темноте и спотыкаемся друг о друга и от этого, мне думается, несколько теряем друг к другу уважение. Для подлинно важного и сердечного общения такая частота не нужна» [1]. Уединение, в отличие от одиночества, благотворно. Оно является базовым условием для самосовершенствования, рефлексии. Уединение и одиночество В. Г. Торо отличает также от физической отдаленности человека друг от друга: «Одиночество не измеряется милями, которые отделяют человека от его близких. Истинно прилежный студент так же одинок в шумном улье Кембридж-колледжа, как дервиш в пустыне» [2].

Нетрудно заметить, что в приведенных высказываниях Г. Торо имеется нечеткость терминов: слово «одиночество» употребляется в различных смыслах: то как уединение человека с природой, то как переживание индивидом своей чуждости толпе. Эта нечеткость объясняется тем, что трансценденталисты стремились не столько к строгому, «академическому» анализу понятий, сколько к их интуитивному определению. Тем не менее понятийное различие между одиночеством, уединением, изоляцией трансценденталисты уже наметили, хотя и не выразили в четкой терминологии.

В целом, одиночество и уединение противопоставляется как негативное и позитивное, травмирующее и успокаивающее, навязанное и свободное. Соответственно, состояние человека, создающего факт своей отстраненности и отчужденности от мира других людей вследствие объективного отсутствия различных связей и отношений, следует отличать от субъективного восприятия одиночества, когда человек сам оценивает необходимость и достаточность различного рода социальных отношений и связей.

Другая трактовка «одиночества» получает обоснование у Э. Гуссерля и переходит в экзистенциализм. Согласно его теории сознание обладает свойством самостоятельности от всего внешнего, в том числе от материального мира. Оно представляет собой непрерывный, внутренне направленный поток переживаний. Однако утверждение единичности и самостоятельности сознания приводит к мыслям о неизбежности одиночества человеческого бытия, поскольку между монадически замкнутыми в пределах своего сознания субъектами возникает непреодолимая преграда отчуждения и непонимания [3]. Для теории Э. Гуссерля было неприемлемо рассмотрение сознания других людей в качестве столь же

реального, как и собственное сознание. Признавая само существование «других», она фактически отчуждала их от познающего субъекта. Хотя круг исследовательских интересов Э. Гуссерля лежал несколько в иной плоскости, он не исследовал целенаправленно проблему одиночества, однако его пилотная модель одиночества стала отправным пунктом для многих исследователей, таких, как Ж.-П. Сартр, А. Камю, Э. Фромм, М. Бубер, Н. А. Бердяев [4].

В отличие от Э. Гуссерля Ж.-П. Сартр стремился субъективировать мир. Он рассматривал мир как состоящий из «меня» и «другого». Другой в его теории становится «для меня» не только объектом, но одновременно перестраивает «мой внутренний мир», все, что меня окружает. Вещи, будучи объектами («собственностью») моего мира, постоянно теряют свою интимность для меня, омертвляются, превращаются в предметы совместного владения. Появление «другого» – будь то случайный попутчик или сосед по столику в кафе, друг детства или член моей семьи, незамедлительно превращает мой мир во враждебный мне, украденный [5]. Иначе говоря, появление другого человека и тем более общности людей («массы») есть, по Ж.-П. Сартру, разрушение, кризис, опасность, конфликт. При этом любая форма коллективности изначально обречена на одиночество.

В экзистенциализме внутренняя изолированность человека – это основа любого индивидуального бытия как такового. Там, где личность начинает вступать во взаимоотношения с миром и другими людьми, человек неизбежно сталкивается с холодной, безжизненно-мертвой объективностью, превращающей все «внешнее» во «врага» субъективности, что в свою очередь ведет к ее омертвлению, отчуждению, одиночеству.

Поскольку взаимоотношения «меня» и «другого» постоянно конфликтны, то не может быть и речи о какой-либо общности индивидов. Признание множества субъектов не может быть ясно и отчетливо дано человеческому сознанию, утверждал Ж.-П. Сартр. Рассматривая самые тривиальные примеры общности людей, он доказывает, что солидарность с этой общностью всегда поверхностна, иллюзорна, тогда как ощущение одиночества глубоко, бытийно.

Таким образом, из всех существующих философских направлений следует отметить экзистенциализм, который наиболее заинтересованно и конкретно подошел к проблеме одиночества. Однако, принимая положения об изначальном одиночестве людей, его представители расходятся во мнении о том, как люди могут жить, будучи одиночками. Они утверждают, что одиночество – это необходимое и неизбежное переживание человеком процесса свой индивидуализа-

ции. Человек непрерывно трансцендирует себя в действительности как различие, как индивидуальное. Момент индивидуализации присутствует во всякой деятельности человека, следовательно, человек обречен быть одиноким всегда. Автономность человеческого существования – базовое положение экзистенциализма. Человек самостоятелен в каждом акте выбора, в каждый момент своей деятельности. Человек автономен в реальной единичности своего конкретного существования, в своих постоянных столкновениях с пограничными жизненными ситуациями, которые он вынужден переживать самостоятельно, в одиночку. Отсюда следует ассоциативный вывод: одиночество, согласно экзистенциалистам, изначально присуще человеку. Оспаривать данный тезис нам не представляется необходимым. Однако некоторые положения экзистенциализма можно использовать для построения собственной теоретической модели одиночества.

На наш взгляд, особого внимания заслуживает теоретическая модель одиночества, разработанная русским религиозным философом-экзистенциалистом Н. А. Бердяевым в работе «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».

Прежде всего, необходимо отметить, что Н. А. Бердяев с точки зрения возможности общения с другими людьми выделяет два типа одиночества: одиночество абсолютное и одиночество относительное. В целом абсолютное одиночество Н. А. Бердяевым рассматривается как негативное явление: «Абсолютное одиночество есть ад и небытие, его нельзя мыслить положительно, его можно мыслить лишь отрицательно» [6]. «Абсолютное уединение “я” от всякого другого, от всякого “ты”, невозможность общения есть самоистребление. “Я” перестает существовать, когда внутри существования ему не дано существование его другого, ты» [7].

Если абсолютное одиночество предполагает отсутствие «всякого другого», другими словами – это не что иное, как изоляция «я» либо самоизоляция «я», то относительное одиночество, наоборот, непременно предполагает существование другого и других, чуждого, объективированного мира. Относительное одиночество, в отличие от абсолютного, может быть рассмотрено с различных позиций, как то: возможность возвыситься над объективированным миром, что обозначает «рост души» (позитивный взгляд на одиночество) и непонятость, неверная отраженность в другом, так как «я» всегда желает быть услышанным и увиденным (негативный взгляд на одиночество). Нас в большей степени будет интересовать отрицательное восприятие одиночества.

Вместе с тем Н. А. Бердяев не ставит под сомнение тот факт, что одиночество, прежде все-

го, является феноменом социальным. Фактически он утверждает, что человек, взаимодействуя с другими индивидами, социальными группами, институтами, не находит это взаимодействие необходимым и достаточным, вследствие чего ощущает себя одиноким. Таким образом, у индивида всегда присутствует субъективная оценка своих социальных связей.

Таким образом, сущность одиночества видится в контексте социально-философской проблемы общения. Одиночество представляет собой определенную характеристику общения с точки зрения его качества. Одиночество – не отсутствие общения, а его недостаточность, неполнота, ущербность. Человек становится одиноким, когда не встречает эмоционального отклика в общении с другими людьми [8].

Общение необходимо рассматривать на двух уровнях: «я» – «ты» и «я» – «я». Соответственно содержательной стороной одиночества на уровне «я» – «ты» отношений является определенное качество общения, под которым понимаются близкие доверительные отношения, отношения «дружбы и любви». Подобный тип отношений можно зафиксировать в первичных социальных группах. Первичная группа – это специфическая малая группа, для которой характерны непосредственность контактов при наличии личностных, интимных, неформальных связей, устойчивость и малый размер, позволяющие учитывать черты и особые интересы каждого члена группы.

Содержательной стороной одиночества на уровне «я» – «я» общения будем считать определенное качество переживания различных индивидуальных состояний (телесных и душевных), например, неудовлетворительного либо плохого состояния здоровья.

Широкое распространение феномена одиночества во многих социальных группах определяет необходимость не только его философского осмысления, но и исследований данного феномена с позиции других гуманитарных наук.

Отечественная социальная наука долгое время уделяла проблеме одиночества минимальное внимание, если не сказать, что совсем замалчивала. В социально-гуманитарной литературе этой проблемы практически не существовало. Постоянно делался акцент на коллективизме, чуть ли не имманентно присущем советскому человеку, а одиночество объявлялось предикатом индивидуалистического капиталистического общества. Сегодня можно с уверенностью сказать, что ощущение одиночества возникает не только тогда, когда человек находится один, вне коллектива. Его могут испытывать люди, внешне вполне благополучные, у которых есть семья, дети, работа, друзья.

В последние годы проблема одиночества значительно актуализировалась в отечественной социально-гуманитарной литературе. Но от этого она не становится яснее. Одиночество описывается то как осознанная депривация социальных контактов, когда человек имеет потенциальную возможность взаимодействовать с другими, но не делает этого (Л. П. Гримак [9]), то как социальное отчуждение (С. Г. Максимова, О. В. Левина) [10], то как болезненное переживание дефицита социальных связей (Н. В. Пушина [11]), то как отсутствие сексуального партнера, собственной семьи (Н. Хамитов, А. З. Рубинов) [12], то как психологическое переживание, которое не зависит от включенности человека в социальную жизнь, а скорее от склада характера (Т. В. Зозуля [13]), то как одинокое проживание (А. И. Тащев [14]), то как социальная изоляция (Б. Мюлленайзен [15]).

Таким образом, сегодня в научной литературе можно обнаружить целый ряд гипотетических предположений о сущности и содержании «одиночества». Поскольку данная проблематика долгое время не затрагивалась отечественной наукой, то большинство теорий базируется на работах представителей современной западной социально-психологической науки, которая намного раньше стала интересоваться данной проблемой. Так, американские исследователи Л. Пепло и Д. Перлман перечисляют и описывают восемь различных подходов к пониманию одиночества: психодинамический (Д. Зилбург, Г. Салливан, Ф. Фромм-Рейхман и др.), феноменологический (К. Роджерс, Д. Мур, П. Эдди и др.), экзистенциальный (К. Мустакас, М. Бубер и др.), социологический (К. Боумен, Д. Рисмен, П. Слейтер и др.), интеракционистский (Р. Вейс, В. Серма и др.), когнитивный (Л. Э. Пепло и ее коллеги), интимный (В. Дерлега, С. Маргулис и др.), общесистемный (Д. Фландерс и др.) [16]. Однако, описывая вкратце эти подходы, исследователи также признают, что, может быть, вследствие очень короткой истории изучения этой проблемы, а может быть, вследствие неопределенности базовых понятий и представлений о сущности одиночества ни одна из этих теорий не может претендовать на системность, полноту и завершенность, оставаясь исключительно в рамках гипотетических представлений.

Большинство из данных направлений представлено в основном краткими статьями или фрагментарными обзорами. Например, хотя представители социологического направления Д. Рисмен и П. Слейтер вынесли понятие «одиночество» в название своих книг (Reisman D., Glazer N. & Denney R. The lonely crowd: A study of the changing American character; Slater P. E. The pursuit of loneliness: American culture at the breaking point),

но для них одиночество, скорее всего, явилось лишь предполагаемой характеристикой американского общества, нежели центральным звеном их анализа. Немало популярных книг, посвященных одиночеству, написал К. Мустакас (Moustakas С. Е. Loneliness; Moustakas С. Е. Loneliness and love), но его интересовало главным образом толкование понятия «одиночество» как такового, а не систематически развиваемые теоретические положения.

Ощутимым теоретическим стимулом к активизации исследований проблемы одиночества в нашей стране послужило издание на русском языке фундаментального сборника публикаций, своеобразной антологии одиночества, составленной из текстов западных, по преимуществу американских, авторов, снабженной обширнейшей библиографией, составляющей свыше пятисот работ философского, социологического и социально-психологического характера по данной теме [17].

Однако следует заметить, что в данном издании не дается четких дефиниций одиночества, однозначно интерпретируемых результатов его исследований и жестких выводов, завершенных логических схем (даже на уровне конкретных методик); многие вопросы остались открытыми, поэтому представляется, что эта книга может служить основой исследования одиночества, но не завершающим этапом в его изучении.

На основе проведенного анализа в изучении феномена одиночества можно выделить три направления: философское, психологическое и социологическое. Последние два сочетают в себе как теоретические, так и практические положения. Существенным недостатком философского направления является то, что оно лишает феномен одиночества его собственной сущности. Если одиночество в природе человека существует изначально и беспричинно, то с этой точки зрения совершенно невозможно понять, почему оно актуализируется или исчезает в бытии конкретного человека, увеличивается или уменьшается в качестве общественного явления. Экзистенциальное понимание человеческого одиночества закладывает хороший философский фундамент для дальнейшего изучения этой проблемы, однако немного дает путей ее решения. Как же рассматривают сегодня феномен «одиночество» представители психологических и социологических исследовательских школ?

Безусловным достижением психологического подхода в понимании одиночества следует считать то, что здесь предлагается различать людей на тех, кто действительно является одиноким, и на тех, кто лишь со стороны кажется таковым, на самом деле одиноким не являясь.

Одним из ярких представителей «антиодиночества» является социальный психолог Э. Фромм.

Справедливо подчеркивая, что сама натура человека не может быть согласна с изоляцией и одиночеством, Э. Фромм подробно рассматривал ситуации, приводящие к возникновению у человека ужаса перед одиночеством. Оказавшись в открытом море после кораблекрушения, человек гибнет гораздо раньше, чем исчерпываются его физические силы. Причина преждевременной гибели, по его мнению, – страх умереть в одиночестве. Э. Фромм рассматривает ряд социальных потребностей, формирующих резко отрицательное отношение личности к одиночеству. Это потребность в общении, связях с людьми, потребность в самоутверждении, привязанности, потребность обладать самосознанием, потребность в системе ориентации и необходимость иметь объект поклонения. Чувство одиночества, фрагментирующее личность, раскалывающее ее на дискретные части, по мысли Э. Фромма, ведет подчас к агрессивности, насилию, терроризму, анархии [18]. Таким образом, Э. Фромм обращает свое внимание, главным образом, на субъективную неудовлетворенность социальными отношениями, связями, которая внутренне переживается. Однако он не дает четкого определения одиночества, оно у него органично переходит в другие переживания.

Американские исследователи Л. Пепло и Д. Перлман отмечают, что при всем разнообразии современных трактовок феномена одиночества большинство ученых-психологов сходятся в признании трех аксиом: «1. Одиночество коренится в дефиците социальных связей личности. 2. Одиночество представляет собой субъективное состояние, не всегда совпадающее с объективной социальной изолированностью. 3. Состояние одиночества воспринимается личностью негативно и порождает страдание» [19]. Однако по всем намеченным основаниям можно возразить. Во-первых, остается неясным, как определить дефицит социальных связей, думается, что здесь под «дефицитом» понимается их количество, вместе с тем, как нам кажется, наряду с количеством, необходимо оценивать их качество. Во-вторых, субъективное состояние одиночества очень трудно отделить от других переживаний, например, скуки, депрессии и т. п. В-третьих, не всегда состояние одиночества оценивается человеком негативно, а тем более порождает страдание.

Кроме того, некоторые исследователи-психологи называют основной причиной одиночества низкую самооценку человека [20]. Они считают, что низкая самооценка сопровождается системой установок и поведением, которые затрудняют удовлетворительное социальное взаимодействие и, таким образом, создают причины для одиночества. Возникает закономерный вопрос,

подвержены ли одиночеству люди с высокой или адекватной самооценкой. К сожалению, ответ на этот вопрос авторы не дают. Думается, что следует иметь в виду и то обстоятельство, что длительный опыт одиночества, со своей стороны, может отрицательно влиять на самооценку, делая ее более уязвимой. Например, неудачи в общении могут усиливать чувство одиночества и, как следствие, снижать самооценку.

Резюмируя сказанное, можно сделать вывод, что представители психологической школы понимают под одиночеством субъективное переживание, которое обладает одной общей особенностью, состоящей в том, что переживающий субъект не может не обратить на него определенного внимания.

Принципиальным отличием психологического направления изучения феномена одиночества, например, от философского можно считать то, что одиночество рассматривается уже не как постоянный онтологический признак человека, а только как временно возникающее определенное состояние человеческого сознания, как переходящее чувство и переживание. Однако если рассматривать одиночество только как субъективное переживание, то в этом случае оно лишается своего самостоятельного существования, его трудно отделить от других переживаний. Например, Р. С. Немов при анализе феномена одиночества приходит к выводу, что его сопровождают другие переживания. «Одиноким человек чувствует себя не таким, как все, и считает себя малопривлекательной личностью. Он утверждает, что его никто не любит и не уважает. Такие особенности отношения к себе одинокого человека нередко сопровождаются специфическими отрицательными аффектами, среди которых чувства злости, печали, глубокого несчастья. Одиноким человек избегает социальных контактов, сам изолирует себя от других людей. Ему более, чем другим людям, присуще так называемое параноидальное чувство, которое включает повышенную подозрительность, импульсивность, чрезмерную раздражительность, страх, беспокойство, ощущение разбитости, фрустрированности» [21].

Таким образом, ни одному из учений психологического направления до сих пор не удалось выделить определенного психического состояния, которое рефлексировалось или переживалось как одиночество.

Поскольку одиночество является не только глубоко личной, но и серьезной социальной проблемой, то на этом фоне довольно практичным и естественным нам представляется подход к исследованию одиночества, рассматривающий одиночество исходя из системы отношений человека с другими людьми. В человеке как существе социальном, исторически развивавшемся в боль-

ших группах, филогенетически закрепились потребность к постоянному общению с себе подобными.

Признавая то, что причины одиночества находятся вне индивида, многие исследователи их определяют по-разному; понятие «одиночество» не используется всеми в абсолютно одинаковом смысле. Так, О. В. Левина определяет одиночество как физическое, физиологическое, социально-психологическое и социальное чувство отчуждения от других людей, от общества, от «общепризнанного» и всего того, что противоречит личностным интересам и потребностям человека [22]. Она представляет несколько типологий одиночества и утверждает, что отчуждение может происходить на нескольких уровнях: личность – трансцендентное (самоотчуждение), личность – личность, личность – социальная группа, личность – общество (государство). По характеру отчуждения от социальной среды выделяется одиночество естественное и искусственное. Естественное, в свою очередь, подразделяется на добровольное (монах-отшельник) и вынужденное (эффект робинзонады). Рассматривая искусственное одиночество, автор приходит к выводу, что оно является практически всегда социально детерминированным.

Социологическое видение причин возникновения одиночества дают У. Садлер и Т. Джонсон. В соответствии с четырьмя возможными направлениями, присущими развитию и распространению вовне личностного мира, они выделяют четыре измерения одиночества: космическое, культурное, социальное и межличностное. Космическое измерение, самое сложное с их точки зрения, применяется для обозначения по крайней мере трех различных форм самовосприятия:

1) постижение себя как цельной реальности, благодаря которому человек соотносится с природой и космосом;

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

3) веры человека в уникальность своей судьбы или причастности к великим историческим целям.

Одиночество в культурном измерении лежит в основе определенных форм отчуждения, разъединенности человека с культурой и даже аномии. Люди, испытывающие внутреннее расстройство, проистекающие от ощущения разъединенности с традиционными ценностями и нормативами, часто говорят о чувстве одиночества, которое не могут даже объяснить. Культурное одиночество проявляется также в малых группах, когда люди ощущают, что их связь с собственным культурным наследием порвана или что общепринятая культура неприемлема для их внут-

ренного мира. Данный тип одиночества существует в обществах, где происходят бурные социальные изменения.

При изучении социального измерения одиночества понятие «социальное» в первую очередь применимо к особым группам в обществе, а не к самому обществу в целом. Особенно острые формы такого одиночества обозначены понятиями социальной изоляции: изгнание, остракизм, неприятие. Такой тип одиночества может возникнуть, когда человек чувствует свое неприятие группой. На рост этого типа одиночества в современном мире оказывают влияние такие факторы, как увеличивающаяся раздробленность общества, высокая степень мобильности, неопределенность традиционных социальных границ, распад традиционных групп и короткая жизнь групп, претендующих на свое место, высокий уровень ожидания, связанного с социальной позицией.

Предложенная У. Садлером и Т. Джонсоном модель одиночества дает возможность считать его потенциальным источником и причиной индивидуальных трагедий человека.

Основная проблема социального направления одиночества состоит в том, что ни прекращение какого-либо из типов социальных или личных отношений, ни даже полную социальную изоляцию человека нельзя однозначно связывать с возникновением у него чувства одиночества.

Определение одиночества, данное в словаре-справочнике по социальной геронтологии: «Одиночество – это социально-психологическое состояние, характеризующееся сужением или отсутствием социальных, профессиональных или иных контактов. Одиночество возможно в результате частичной (“одиночество вдвоем”) или полной изоляции от окружающих. В некоторых случаях личность добровольно избирает одиночество в силу объективных или субъективных причин. Одиночество может быть вынужденной формой жизни, в случаях, когда у человека отсутствуют близкие, имеются физические недостатки, инвалидность, а также по причине удаленности места проживания. Более остро переживается приобретенное, временное одиночество, которое наступает в результате потери близких, родных, друзей, например, в связи с их уходом из жизни, переменой места жительства или острой конфликтной ситуацией» [23].

Кроме того, следует заметить, что в рамках социологического подхода трактовки одиночества необходимо выделить так называемое статусное одиночество. Оно определяется фактическим социальным статусом человека: «холостяк», «старая дева», вдовец или вдова. Характеризуя статусное одиночество, Н. Хамитов приходит к выводу, что к появлению холостяка и старой девы

приводит воля к одиночеству, замкнувшись на себе [24].

Таким образом, социальное направление исследования одиночества рассматривает одиночество как определенное положение человека в системе его отношений с другими людьми. В этом смысле «одиночество» у некоторых исследователей иногда сближается с понятием «изоляция» и приобретает уже явно выраженный темпоральный характер. Примером подобного рода теории может служить концепция, излагаемая Б. Мюлленайзеном. Под изоляцией он понимает сужение физического пространства и связанную с этим невозможность контактировать с другими людьми, когда «жизнь похожа на существование в клетке [25]». А. П. Гримак придерживается практически аналогичных взглядов на проблему одиночества. Он различает абсолютное и относительное одиночество. Критерием такого различия у него является степень изоляции человека. Он указывает, что абсолютное одиночество встречается сравнительно редко, чаще всего бывает следствием несчастных случаев (обвал в шахте, происшествие в безлюдной местности на море и т. д.).

Для относительного одиночества жизненных предпосылок оказывается значительно больше. По продолжительности, степени изоляции и по своему происхождению формы относительного одиночества могут быть самыми разнообразными. Так, например, в условиях относительного одиночества протекают многие виды профессиональной деятельности, когда общение с другими людьми осуществляется лишь эпизодически (летчики-истребители, водители автотранспорта, космонавты и т. п.). О различных степенях относительного одиночества можно говорить и в тех случаях, когда оно возникает из-за нарушения привычных коммуникативных связей.

Однако необходимо обратить внимание, как верно замечает Ф. Хепфленгер, что ощущение одиночества и социальная изоляция, определяемые как отсутствие крепких социальных связей, – целиком не оправданы. С одной стороны, не все социально изолированные чувствуют себя одинокими, с другой стороны, одиночество также возможно в браке [26].

Полагаем, что роль изоляции большей частью зависит от того, каким значением человек наделяет это состояние. Часто предполагается, что изоляция должна быть мучительной. Именно поэтому она используется как форма наказания для детей и преступников. Но иногда изолированные индивиды получали удовольствие от уединения; вместо чувства обделенности они обрели благодатную возможность для плодотворных открытий и даже саморазвития. Таким образом, отождествление понятий «одиночество» и «изо-

ляция» нельзя в полной мере считать правильным. В отличие от объективно возникшей изолированности, которая может субъективно и не восприниматься таковой, одиночество фиксирует внутренний, рефлексивный разлад человека с самим собой, сосредоточение на неполноценности своих отношений с миром «других» людей.

Также, на наш взгляд, необходимо различать понятия «одиночество» и «одиноким образом жизни». Эти понятия родственны, но не являются синонимами, поэтому их нельзя отождествлять друг с другом. «Одиноким образом жизни – это физическое состояние, которое избирается самой личностью в силу своих характерологических особенностей и психического здоровья. Это прежде всего стремление отгородиться от окружающих, желание защитить свой образ жизни, внутренний мир, независимость и стабильность от вторжения посторонних и даже близких родственников [27]».

Необходимо обратить внимание, что человек, живущий один, и одинокий человек – это не одно и то же. Напротив, одиноким, страдающим от одиночества может быть человек, живущий в большой семье или в многолюдном общежитии. Во-вторых, интроверты любят тишину и уединение, ощущают необходимость «подзарядиться» в одиночестве, после того как им пришлось побывать на людях. Мы разделяем вывод, сделанный В. Д. Альперовичем: не все одинокоживущие страдают от одиночества: определенный тип людей бережет и лелеет свое одиночество [28].

Резюмируя сказанное, приходим к выводу, что в настоящее время в социально-гуманитарной литературе существует два направления в исследовании различных факторов, связанных с одиночеством. Одно из них рассматривает ситуации, при которых возникает вероятность одиночества: личные обстоятельства разведенных и овдовевших, ситуации общения у людей, находящихся в больнице или сменивших недавно место жительства. Второе направление в исследовании факторов, связанных с одиночеством, изучает характер личности: сосредоточенность на своем внутреннем мире, низкую самооценку и т. д. Полагаем, что комплексное рассмотрение одиночества с позиций анализа субъективных и объективных факторов позволит приблизиться к более достоверным результатам.

Почему следует изучить взаимосвязь ситуации и характера как равнозначные факторы одиночества? Встречаются люди, у которых чувство одиночества возникает мгновенно, но оно возникает только в обществе тех людей, которые им незнакомы; у других людей одиночество появляется временами при любых обстоятельствах. Одни склонны рассматривать любую ситуацию как закрытую для межличностного общения; другие

могут быть настроены более оптимистично и дольше сопротивляться наступающему одиночеству. Личная утрата или лишения в прошлом могут повлиять на то, как оценивается личностью данная ситуация, но возможно и то, что некоторые люди способны справляться с этими ситуациями и совершенно неспособны справиться с другими.

Примечания

1. Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу // Высшие законы. М., 2001. С. 138.
2. Там же. С. 139.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб., 1998. С. 98.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000; Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Миф и Сизифе; Бунтарь. Минск, 2000; Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М., 2004; Бубер М. Я и ты. М., 1993; Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 401.
6. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994. С. 266.
7. Там же. С. 267.
8. Нуреева Р. К. Духовное одиночество: опыт социально-философского исследования: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2006. С. 9.
9. Гримак А. П. Резервы человеческой психики: введение в психологию активности. М., 1987. С. 129.
10. Максимова С. Г. Старость: социальное отчуждение или социальное принятие? // Вестник Московского университета. Сер. 18 «Социология и политология». 2002. № 4. С. 187; Левина О. В. Одиночество в социально-генерационной структуре современного российского общества: геронтологический аспект: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ростов н/Д., 2001.
11. Пушкина В. Н. Проблема взаимоотношения поколений // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2004. № 6(44). С. 18.
12. Хамитов Н. Философия одиночества: одиночество женское и мужское. Киев, 1995. С. 154–155; Рубинов А. Семья, одиночество, любовь... М., 1986. С. 3.
13. Зозуля Т. В. К проблеме профилактики психических расстройств пожилого возраста // Психология старости и старения: хрестоматия. М., 2003. С. 310.
14. Ташева А. И. Проблема старости: социокультурный феномен // Психология старости и старения: хрестоматия. М., 2003. С. 44.
15. Мюлленайзен Б. Страх и изоляция как стрессоры // Психология состояний: хрестоматия. М., 2004. С. 325.
16. См.: Перлман Д., Пепло А. Э. Теоретические подходы к одиночеству // Лабиринты одиночества. М., 1989. С. 152–168.
17. Лабиринты одиночества: пер. с англ. / сост., общ. ред. и предисл. Н. Е. Покровского. М., 1989.
18. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998. С. 158.
19. Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy / ed. by L. A. Peplau & D. Perlman. 1990. P. 3.
20. Пепло А. Э. Одиночество и самооценка // Лабиринты одиночества. М., 1989. С. 169–191.

21. Немов Р. С. Психология. М., 1999. С. 518.
22. Левина О. В. Одиночество в социально-генерационной структуре современного российского общества: геронтологический аспект: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ростов н/Д, 2001.
23. Словарь-справочник по социальной геронтологии. Самара, 2003. С. 88.
24. Хамитов Н. Философия одиночества: одиночество женское и мужское. Киев, 1995. С. 37.
25. Мюлленайзен Б. Страх и изоляция как стрессоры // Психология состояний: хрестоматия. М., 2004. С. 325.
26. Hopflinger F. Soziale Beziehungen im Alter – Entwicklungen und Problemfelder. Zurich: Seismo, 2001. S. 4.
27. Яцемифская Р. С., Беленькая И. Г. Социальная геронтология. М., 1999. С. 65.
28. Альперович В. Д. Старость. Социально-философский анализ. Ростов н/Д., 1998. С. 55.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 7.01:111.85

С. А. Дзикевич

НАКОПЛЕНИЕ ОСНОВАНИЙ ДЛЯ ФИЛОСОФСКОЙ ДИВЕРСИФИКАЦИИ ПРЕКРАСНОГО В АСПЕКТЫ ВОЗВЫШЕННОГО: ВКЛАД КВИНТИЛИАНА И ВКЛАД ТАЦИТА

Статья посвящена процессу кристаллизации содержания протокатегории возвышенного в римском риторическом дискурсе. Подробно анализируются взгляды Псевдо-Лонгина, Сенеки, Квинтилиана, Тацита, создавших критическое основание для формирования категориального содержания возвышенного; прослежены дальнейшие направления развития этой ключевой категории в европейской эстетической рефлексии.

This article is dedicated to the process of crystallization of the content of the protcategory of the sublime in Roman rhetorical discourse. The author analyzes in detail views of Pseudo-Longinus, Seneca, Quintilian and Tacitus who created critical foundation for developing categorial content of the sublime.

Ключевые слова: прекрасное как коммуникация, римская риторическая культура, проблемы стиля, идентификация стилей, возвышенное как проблема стиля, Псевдо-Лонгин, Сенека, Квинтилиан, Тацит.

Keywords: the beautiful as communication, Roman rhetoric culture, problems of style, identification of styles, the sublime as the problem of style, Pseudo-Longinus, Seneca, Quintilian, Tacitus .

1. К возвышенному: вклад Квинтилиана

Самой заметной фигурой в борьбе против «нового стиля» Сенеки стал *Марк Фабий Квинтилиан* (30 (по некоторым источникам 35) – 96 (по некоторым данным около 100) гг. н. э.). Родился, как и Сенека, на территории Испании, но в отличие от него не в семье любителя риторики, а в семье профессионального ратора, каким он стал и сам. Риторическая деятельность Квинтилиана проходила в Риме, где при императоре Веспасиане была впервые учреждена публичная (существовавшая за счет государства) школа греческого и латинского красноречия.

Способности, познания и педагогические воззрения Квинтилиана были столь серьезны, что он возглавил кафедру латинской риторики, а впоследствии император Домициан пригласил его быть воспитателем своих внучатых племянников.

Нам следует отметить это обстоятельство, так как Квинтилиан, всегда ставивший целью своих помышлений, как и Сенека, именно влияние на человека, стал известен во многом именно как теоретик педагогики, а как практик в этой области вступил с Сенекой в историческое соперничество.

Однако эта сторона его соперничества была, как мы понимаем в свете сказанного о значении риторики, производной от соперничества теоретического. В начале своей деятельности Квинтилиан, возможно, в русле общей популярности, сочувственно относился к «новому стилю» Сенеки. Однако по мере дальнейшего развития он все более стал находить «песок без извести» искусственной и ненужной конструкцией и призывать к естественному и строгому красноречию, без рубленных фраз и патетически насыщенной декламации.

Полемика против коммуникативных ненужных и отвлекающих от главных целей риторического искусства приобретений «нового стиля» Квинтилиан посвятил отдельное сочинение «О причинах порчи красноречия», не сохранившееся до нашего времени. Однако главное сочинение, зрелое и последовательное сочинение Квинтилиана, являющееся результатом его длительной теоретической работы и обобщением его обширной преподавательско-педагогической практики, вполне нам доступно под названием «Обучение оратора» (*Institutio oratoria*) и составляет 12 книг [1].

В своем главном труде Квинтилиан так же предостерегает от увлечения сомнительными приобретениями «нового стиля», предостерегая, впрочем и от архаических крайностей. По мнению Квинтилиана, следует ориентироваться на идеал образованного оратора, который, как и для всякого римлянина, для него не отвлечен, а вполне конкретен и находится в римском прошлом. Таким осуществленным идеалом ораторского вкуса оказывается Цицерон, который «должен быть поставленным перед нами образцом». Задача образования оратора, а следовательно, и вообще всякого улучшающего влияния, заключается в возвышении к этому вневременному образцу из любых изменчивых кондиций, даже тех, к которым он уже совершенно не подходит. Возвышение оратора заключено в мастерском стремлении к этому образцу, что предполагает обрете-

ние и всех других достоинств, *мыслимых неотчуждаемыми от него*.

Высокое искусство оратора заключено в чувстве баланса между старым стилем как высоким и эмоционально доминирующим и новым стилем как непосредственной средой общения. Именно в этом эмоциональном восхождении, перспектива которого открывается ученику, заключено его возможное возвышение во всех возможных значениях, но прежде всего в стиле. Квинтилиан, таким образом, отходит от «абсолютной критики» «нового стиля» Сенеки: «песок без извести» становится в его понимании той необходимой коммуникативной почвой, с которой начинается возвышение, поэтому и сам он не без охоты и со знанием дела использует некоторые из приемов Сенеки.

Труд Квинтилиана об обучении ораторов вообще отличается отличной методической систематизацией, можно даже сказать, что он представляет собой гигантскую и подробную *методическую схему риторики*, особенно если вспомнить исходное греческое значение этого слова (*skhema*), которому соответствует русское «образец». Исторический фрагмент этой схемы (главным образом, первая глава десятой книги) учитывает и экспонирует весь опыт предшествующей автору античной риторики.

Этот опыт, по мысли Квинтилиана, должен усвоить оратор в своем мастерском росте и из него он должен черпать материал для надлежащей конструкции всякого своего выступления как важнейшей из своих практических целей. Мы со своей стороны добавим, что изложение этим великим римским методистом в сжатом, но весьма точном и доходчивом виде большого количества важных сведений о различных персоналиях и идеях античной культуры окажет неоценимую помощь всякому современному исследователю или студенту в освоении важнейших проблем становления классического гуманитарного знания.

Что же касается важнейшей практической цели оратора, как ее мыслил Квинтилиан, то ей должно соответствовать всестороннее его обучение с самых ранних лет, включающее в себя не только теоретические знания, но и риторические упражнения, приобретение навыков разделения речи, ее логического конструирования, надлежащего оснащения ее тропами и другими формальными элементами речевой культуры. Высокий стиль речи должен быть абсолютно естественным, поэтому обучению риторическим средствам должно соответствовать воспитание соответствующих моральных качеств будущего оратора. Только в случае, если оратор приобретет подобное единство, стиль его станет действительно высоким и естественным.

Ораторское искусство заключено не в убеждении оппонентов с целью обосновать свою точку зрения и в передаче влияния, за которым следует практический результат, а в создании высокого произведения ораторского искусства. Цели стяжательные *долженствующим образом* предполагаются подчиненными самодостаточной цели искусства оратора, заключающейся в произнесении прекрасной – высокой по своему стилю – речи. Например, если оратор произнес прекрасную речь в суде, но процесс проигран, оратор все равно достиг своей практической цели.

Таким образом, цель обучения и воспитания есть *возвышение души ученика* к способности создавать высокие по своим стилистическим достоинствам произведения ораторского искусства, независимо от того, как, сообразно практическим целям, они подразделяются на виды. Последних Квинтилиан насчитывает три: демонстрирующие (превозносящие или ниспровергающие); рассуждающие (анализ оснований суждения); судящие (речи в судовом разбирательстве).

Главным средством, создающим эстетические достоинства произведения ораторского искусства в любом из этих видов ораторского искусства, Квинтилиан полагает собственно *способ ее произнесения*. Именно в связи с этим он обсуждает проблему соответствия интонационных приемов внутреннему настроению оратора, чтобы речь производила впечатление естественного выражения собственного отношения источника речи к происходящему.

Все это достигается, в первую очередь, совершенствованием техники речи, вернее – осознанием истинного коммуникативного значения этой техники. Квинтилиан рассматривает процесс устной речи физически – как выталкивание определенных порций воздуха с определенными промежутками времени. Это дает отчетливое знание того, чем именно должно управлять оратору: описанный процесс есть *спонтанный ритм речи*, именно его следует ввести в смысловое соответствие с главной целью речи.

Для этого оратор должен контролировать свое дыхание, поскольку задача состоит в том, чтобы там повышать или понижать голос, где это необходимо с точки зрения смысла, там делать паузы, где они оправданы с точки зрения смысла, а вовсе не там, где он от изнеможения не может больше издать ни звука. Оратор обязан для достижения цели своего искусства ускорять, замедлять, или поддерживать однообразный темп речи для эмоциональной поддержки риторических фигур, он также должен создавать интонационную направленность восклицаний, вопросов, констатаций модуляциями своего голоса. К технике произнесения речи относится также соответствие голосовой работе тщательно отобранных для

данного послания мимических выражений, жестов и общего положения корпуса оратора.

Оратор должен возвыситься до понимания того, что единство его моральных и телесных характеристик, сообщенное в строго выверенной партии составленного послания, есть единственное возможное средство достижения сокровенной цели оратора – вторгнуться в психику реципиента, повернуть в определенном направлении его чувства и мысли и, если это возможно, изнутри повлиять на его дальнейшее поведение.

В связи с необходимостью достоверной передачи соответствующих эмоций Квинтилиан поднимает традиционный вопрос о подражании в искусстве. В связи с этим следует заметить, что его совершенно не волнует обсуждение онтологической стороны вопроса, как это было важно, хотя и по-разному, для Платона и Аристотеля.

Онтологическая сторона подражания выведена за скобки в это время. Квинтилиана подражание интересует с точки зрения его ресурсов сделать речь *более эффективной*. В этом – *эстетико-коммуникативном* – смысле он, разумеется, гораздо ближе стоит к «Поэтике» Аристотеля, но от ее общего, *эстетико-онтологического* контекста он удален уже культурно-исторической дистанцией. Квинтилиан доказывает совершенную необходимость подражательных приемов, указывая лишь на то, что всегда следует подходить к ним именно как к *сознательно используемым приемам* коммуникации.

Это означает, что оратор должен всегда отдавать себе отчет, какую именно функцию подражание выполняет в данном пассаже речи и, затем, как это работает на интегральную цель, которую мы указали выше. Следовательно, необходимо обсуждать не онтологическую природу и гносеологическую допустимость подражания, а его *масштабы* относительно других приемов, его *приличие*, *аутентичность* его подобия смыслу и *сообразность* его использования в данном месте общего плану послания.

В связи с этим Квинтилиан затрагивает вопрос о надлежащем знании и формировании навыков идентификации *различных риторических стилей*. Здесь следует заметить, что он впервые, задолго до полемики Нового времени [2]. Сравнивает *словесное искусство с изобразительным* – живописью и скульптурой в лице самых значительных античных представителей. Из этого различения средств эстетического сообщения, носящего характер имплицитной эстетико-коммуникативной классификации, выводится, как мы полагаем, и *классификация стилей судебной красноречия*. Это очень важно в русле эстетико-риторической рефлексии Квинтилиана, поскольку он полагает, что постоянное произнесение речей в судовом процессе – лучшая практика для оратора.

Различение стилей судебной речи как раз и является той *непосредственной тематической областью*, которая при концентрированном ее последующем рассмотрении приведет диверсификации прекрасного в возвышенное. Прекрасная судебная речь должна быть по своему стилю высокой, но этому высокому стилю должно соответствовать равнозначное его формальным признакам содержание, иначе такой стиль даст совершенно противоположный эффект. Квинтилиан выделяет и исследует возможности трех стилей судящих речей: аттический (древний, краткий, чистый, сильный); азиатский (напыщенный и пустой); родосский (средний между ними, смешанный).

Аттический стиль тяготеет к традиционным формам литературы, сложившимся в европейских греческих полисах, и прежде всего в Афинах. Этот стиль в эллинистическом мире практиковали те, кто открыто делал ставку на авторитет учености. Так, «ученые» поэты стараются дать новую жизнь формам, отвергнутым временем, используют приемы древних авторов и их лексику. С аттическим стилем, для которого характерно тяготение к *краткости, простоте и ясности*, связано эстетико-идеологическое движение в римской культуре, получившее название «*аттицизм*». Аттицизм стремится законсервировать и канонизировать жанры и приемы, за что он часто ассоциируется с *римским классицизмом* [3]. Строгость аттического стиля, использование древних языковых форм, разумеется, способны передать величие и высоту, поскольку древние, безусловно, воспринимали поколения предков как *более высокие*. Тем не менее критический подход показывает, что подобный стиль способен вызвать комический эффект, когда архаизация чрезмерна или резко контрастирует с повседневными реалиями.

Азиатский стиль, или так называемое «азиянское красноречие» происходит не из европейских полисов, а из Малой Азии. Оно характеризуется пышными формами, безотносительными к содержанию, обязательными цветистыми оборотами речи, чего бы она ни касалась. Эти формальные приемы повышения уровня эмоционального фона без надлежащей темы справедливо *критиковали за высокопарность, напыщенность, пустоту*. Однако мы понимаем, что такой эффект может быть не всегда. К азиатскому красноречию генетически восходит «новый стиль» Сенеки. Мы видели, что в письмах и в трагедиях этот стиль дает разные эстетические плоды.

Родосский стиль, происхождение названия которого очевидно, по тем же причинам географического характера *промежуточен, синтетичен, кросскультурен*. Он характеризуется как средний между двумя первыми, наиболее урав-

новешенный. Эти характеристики делают возможным сведение к минимуму нежелательного эффекта из-за стилистических погрешностей.

Следует заметить, что Квинтилиан выступает в проведении своего разграничения между стилями как последовательный и добросовестный аналитик. Он не занимает в их отношении идеологически ангажированной позиции, как это часто бывало в полемике представителей «аттицизма» и «азианства». Оратор должен избирать наиболее эффективный стиль. Наиболее эффективным стилем будет тот, который соответствует содержанию судебного выступления и, что не менее важно, как мы помним, психофизическому складу оратора.

В связи с этим Квинтилиан дает и более глубокую – эстетико-динамическую – характеристику возможных стилей, давая им уже не ситуативные, а существенные названия. Аттический стиль в этом рассмотрении дает стиль *точный*, позволяющий точно изложить обстоятельства дела, как их видит оратор, и тем создать впечатление объективности, величественного достоинства. Азианский стиль дает *сильный*, вызывающий в слушателях сильные эмоции против их воли и позволяющий поэтому перебороть даже и невыгодные обстоятельства дела. Родосский стиль дает *цветущий*, соединяющий в себе достоинства точности и чистой красоты риторических приемов.

Совершенство искусства оратора, как мы помним, заключается не в предпочтении одному из стилей, не в аргументации или декламации, и, тем более, не в практическом исходе дела, а в создании *надлежащего эффекта в душе слушателей*. Этот эффект, по интегральному смыслу всего содержания наставлений Квинтилиана ораторам, заключается в том, чтобы слушатели почувствовали *высоту* речевого произведения, явленного им.

Произведение ораторского искусства, таким образом, должно давать душе слушателя подъем, а уж он сделает вероятными желательные действия, связанные с тем, что его вызвало. Таким образом, труд Квинтилиана представляет собой аналитическое исследование стилистических средств стимуляции в слушателе *внутреннего ощущения тотального эмоционально-интеллектуального, органически-индивидуального подъема*. Поскольку под возвышенным трудно подразумевать что-либо *отличное* от только что описанного внутреннего ощущения, мы имеем основание заключить, что в труде Квинтилиана «Об обучении ораторов» уже были заключены некоторые существенные элементы имплицитной диверсификации прекрасного в возвышенное.

2. К возвышенному: вклад Тацита

Литературная деятельность *Публия* (некоторые источники говорят – *Гая*) *Корнелия Тацита*

(55–112, по некоторым данным 120 гг. до н. э.) относится к концу I – началу II в. Так же как и Сенека, он родился в семье римского всадника и рано обнаружил интерес к ораторскому искусству.

Тацит обладал значительными ораторскими способностями и был одним из самых выдающихся учеников Квинтилиана. Благодаря своим способностям и образованию, Тацит сделал очень хорошую карьеру, закончив ее на посту проконсула Азии.

Подобно Сенеке, Тацит стремился найти решение проблемы уже упомянутого нами противоречия между долгом и досугом в римском значении этих слов, и так же нашел его в создании литературных произведений, заключавших в себе нравственную рефлексию. Однако литературный опыт нравственного поиска Тацита отличается от такового у Сенеки прежде всего тем, что он избирает в качестве его выражения не отвлеченное, а конкретное содержание для своих поучений.

Тацит не был по происхождению аристократом, но он был зятем выдающегося полководца Юлия Агриколы покорителя Британии [4]. И не исключено, что поэтому очень последовательно держался аристократически-консервативной линии в определении должного и возможного. Мы полагаем, что его главные – исторические – труды являются по существу *историческими диатрибами*, и в наибольшей степени содержат в себе, по только что указанной причине, признаки *уходящей культуры*.

Содержательно это выражается в том, что идеал отношения к жизни Тацит рассматривает *исключительно ретроспективно*: последним периодом, когда это идеал был представлен в чистом виде, было *время законов Двенадцати таблиц* [5]. Время Империи, о котором приходилось писать Тациту в его главных трудах *«Истории»* и *«Анналы»*, далеко уклонилось от этого идеала, и, тем не менее, он считал необходимым писать о них просто и ясно, чтобы «не замалчивались добродетели и чтобы дурные слова и дела боялись потомства и позора».

Главное внимание Тацит уделял именно мотивации поступков исторических деятелей и полагал, что случай, в том числе и такой, как намерение человека, едва ли не равен в своем влиянии на ход истории влиянию Судьбы и необходимости. Это особенно ясно выражается в предпочтении своим намеренно спокойным (*без гнева и пристрастия* (*sine ira et studio*)) тоном в равной мере описывать как все обстоятельства деяний, так и их последствия. Все отмечают, что у Тацита на первом плане, при всей почти безупречной достоверности изложения событий, стоит на первом месте не выяснение причин и след-

ствий, а именно *описание событий как опыта*, что дает основание полагать, что *монотонное описание* «всех обстоятельств, похожих одно на другое и наводящих скуку» есть *особый риторический прием*.

Он заключается в том, чтобы именно *без смены тона* обратить читателя к необходимости внутренней работы, которая сможет поднять его над наводящими однообразностью кондиций обстоятельствами существования. Отметим, что этот прием не только соответствует стоическим представлениям о благе, к которым, по-видимому, тяготел Тацит, но и созвучен разным источникам риторической культуры, относящимся как к аттической, так и к азианской традиции, баланс между которыми Тацит ищет в полном соответствии с наставлениями своего учителя Квинтилиана.

Исторические тексты Тацита представляют собой вершину его творчества, и мы привели выше краткую их характеристику, для того чтобы дать в нашем тексте через эту вершину представление о литературном опыте Тацита в его *целостности*. Разумеется, риторическая рефлексия, навыки к которой Тацит получил у Квинтилиана, дала ему возможность блестяще показать в своих исторических работах величие возвышенного духа человека, сохраняющего верность староримскому долгу в самых неблагоприятных для этого обстоятельствах. Однако это – результат эстетико-риторических размышлений, между тем как целостность литературного опыта Тацита включает в себя и эксплицитную форму *эстетико-риторической рефлексии*.

Написав в 98 г. «Жизнеописание Агриколы», которому мы дали уже краткую содержательно-стилистическую характеристику, Тацит пишет в том же году очерк «Германия», который уже всецело посвящен описанию истории, географии, уклада жизни, нравов и обычаев этой территории. Следует заметить, что и здесь Тацит стремится выразить некоторое поучение.

Дело в том, что он не способен воспринимать как самодостаточную никакую культуру, кроме собственно римской, и анализирует обстоятельства провинциальной жизни, глядя на нее глазами римлянина, то есть с позиции надлежущего римского здесь управления и соблюдения римских интересов. Поучение выражается здесь Тацитом не столько явно, сколько интонационно: он так же, как и в «Агриколе», прибегает к использованию достоинств «нового стиля»: антитезам, точечным сентенциям, красочным сравнениям. Различие между обыденной темой и тщательно продуманной формой, свойственной нравственному поучению о соотношении долга и досуга, как раз и сообщает этому трактату желательное действие скрытого, но

настоятельного высокого государственного мышления.

Ранние тексты Тацита, давшие ему опыт практического использования уроков Квинтилиана, видимо, сделали для него необходимым отчетливое осмысление этого опыта. Выражением этих теоретических размышлений Тацита по поводу стиля стало единственное его специально-риторическое произведение «Диалог об ораторах». Форма диалога, как мы полагаем, была избрана Тацитом не случайно, она восходит к внутренне-рефлексивным истокам этого произведения: в душе автора происходит столкновение, пересечение стилистических идей, которые и выражают речи различных персонажей.

Следует заметить также и то, что в этом сочинении у Тацита намечается переход к предпочтению достоинств краткого и точного аттического стиля, который и позволит ему в исторических произведениях описывать столь различные события «без гнева и пристрастия». Мы также видим это в особенностях избранной Тацитом формы его сочинения: она представляет собой изящное и точное следование диалогам Цицерона, образцового, как мы помним, оратора в понимании учителя Тацита Квинтилиана. Текст Тацита, таким образом, уже самой его формой предназначен приближению, возвышению его автора к этому признанному идеалу строгого красноречия.

Тема авторитета и учительского влияния составляет и закономерную основу событийного содержания диалога. В нем участвуют другие учителя красноречия, с которыми общался Тацит – Марк Април и Юлий Секунд, пришедшие в дом Куриация Матерна, третьего ритора, бывшего *также и автором трагедий*, в чем мы можем увидеть явные признаки литературного опыта Сенеки.

Учителя Тацита пришли к Матерну потому, что тот решил удалиться от практического красноречия и всецело посвятить себя поэтическому творчеству. Тематически разговор персонажей произведения Тацита представляет собой поэтому сравнение достоинств этих двух форм вербальной коммуникации. Развитие этой речевой ситуации происходит у Тацита в двух частях.

В первой части сравниваются достоинства поэзии и красноречия. Април полагает поэзию занятием бесполезным, между тем как красноречие способно принести оратору пользу, дав ему почет, славу, высокое положение в обществе. Матерн отвечает ему тем, что польза эта внешняя, между тем как поэзия способна дать автору внутренне удовлетворение, гармонию в его душе, а красноречие стяжательное должно быть рассмотрено с этой точки зрения как занятие сомнительного рода. Оно, говорит Матерн, делает ко-

рыстных ораторов ни в достаточной степени рабами в глазах повелителей, ни в достаточной степени свободными с точки зрения равных им.

Вторая часть беседы начинается с приходом нового участника – поклонника старины Мессалы. Речевая ситуация диалога меняется, обращаясь в сторону основной проблемы, ради которой и было написано это произведение. Этот переход можно назвать антитетическим, он резко меняет точку зрения на обсуждаемую проблему.

Мессала, приверженец аттического красноречия, утверждает, что проблема оценки форм словесного искусства заключается прежде всего в критерии его совершенства. В красноречии же, современном им, вообще наблюдается упадок, причем Мессала видит причину этого упадка в недостатках риторического обучения, в том, что оно стало недопустимо поверхностным.

Апр противоречит ему, выдвигая в оппозицию этому соображению тезис о том, что наблюдается не упадок, а нечто ему противоположное. Он утверждает, что красноречие изменилось под влиянием изменений жизни и *вкусов*, ставших более требовательными к нюансам формы речи. Следовательно, по его мысли, новое красноречие, сумевшее соответствовать этим более сложным требованиям, стало более совершенным, чем прежде с его простотой. Простота, таким образом, может быть истолкована не как ясность, которую защищают архаисты, а как примитивность и грубость.

Позиция Тацита в отношении этой проблемы выясняется только в заключительной стадии диалога. Прием, каким Тацит переходит к интегральной части рассуждения, также можно назвать антитетическим, поскольку он вновь кардинально меняет точку зрения на проблему. Это изменение заключается в том, что задачи словесного искусства не следует рассматривать как абсолютно самодостаточные. Ни поэзия, ни красноречие не могут быть основательно рассмотрены вне государственного контекста, вне общественного идеала, которым может быть только исконный римский долг.

В этом контексте становится ясно, что старое красноречие ушло вместе с республиканской вольностью, теперь, в условиях империи, каждый может пользоваться «благами своего века». Это означает, что он может впасть в ничтожество, но может и возвышаться до идеала, открытого для себя.

Матерн, как выясняется в этом свете, решив отойти от служебного красноречия в сторону бесцельной чистой поэзии, имел все основания так сделать: в поврежденных условиях нет места практическому красноречию, совместимому с моральным идеалом. С другой стороны, это соответствие не может выразиться в *истинно ве-*

ликом красноречия, если государственные проблемы оставлены совершенно в стороне. Интегральное решение проблемы заключено в том, чтобы найти соответствующий стиль для такого их обсуждения, который оставляет говорящего свободным в отношении его собственного искусства. Такой стиль, как это становится совершенно ясным, должен быть отстраненным, не делающим автора эмоционально зависимым от того, что ему приходится говорить. Этот стиль внешне должен быть ближе аттическому, поскольку он позволяет точно передать суть дела, но излишняя архаизация такой цели может повредить, поскольку переносит величие прошлого на то в текущей жизни, что таким не может являться. Следовательно, истинно великое красноречие, до которого следует возвыситься, должно заключаться в приспособлении аттического стиля к речевой практике настоящего времени, которая будет для этого стиля обрабатываемым материалом. В итоге, автор будет отделен от описываемых событий несказанной, но ясно различимой *речевой дистанцией*, что, в частности, и позволит ему говорить «без гнева и пристрастия» о недавних исторических событиях. Таким образом, Тацит находит в этом диалоге верную стилистическую позицию для себя: он должен речевыми средствами дистанцироваться от событий, обеспечить свою несмешанность с ними и свою моральную автономию от них, сохраняя при этом полную содержательную достоверность событийного ряда.

Единственное средство для этого заключается в возвышении над условностями как аттического, так и «нового» стиля. Тацит должен *возвыситься морально*, для того чтобы иметь возможность независимо, а значит бесстрастно наблюдать происходящее, он должен морально стать *над событиями*; Тацит должен *возвыситься стилистически*, чтобы адекватно передать результаты своих наблюдений с этой высокой позиции.

Возвышенный стиль, таким образом, есть стиль, соответствующий внутреннему чувству морального возвышения, построенный из тех наличных элементов, которые позволяют понятно для других передать это соответствие. Этот стиль Тацит и практикует в своей историографической прозе, позволяющей ей быть актуальной в его время литературной формой, то есть диатрибой, но в то же время являющейся и прототипом более поздней, научной в современном смысле, историографии.

В историографических текстах Тацит использует достоинства аттического стиля, строго и просто излагая по годам происходившие события, эта аттическая строгость позволяет особенно оттенить элементы трагизма в некоторых событиях. Однако он использует сенекианские приемы, меняя темп речи, и вместе с этим заставляя

и историческое время идти то быстрее, то медленнее; «рубя» оттенки некоторых и оставляя многое додумать читателю, и таким образом делая время более или менее эмоционально насыщенным, а значит, более или менее глубоким по значению – более или менее значительным.

Благодаря диалогу об ораторах Тацит действительно возвысился от восхвалителя жизни своего тестя Юлия Агриколы и бытописателя Британии и Германии до великого исследователя времени в свете прошлого, что позволяет приблизиться к той пространственно-временной аналогии величия, которой в действительности соответствует категория возвышенного. Это было результатом осмысления уроков Сенеки в свете уроков Квинтилиана.

Однако интересно, что именно это содержание было вложено в уста «философу» в анонимном трактате «О возвышенном», впоследствии столь естественно в свете указанных риторических истоков, но столь неосторожно приписанном выдающемуся ритору III в. Кассию Лонгину. Именно посредством подобной трансляции произошла протокатегориальная институционализация того содержания, которое нами только что было описано.

Примечания

1. См. *Квинтилиан*. Обучение оратора. М., 2003.
2. См.: *Лессинг Г. Э.* Лаокоон. Любое издание
3. Весьма интересный период, характеризующийся активной дискуссией о нормах языка и формах произведений искусства. Интересно то, что классицизм Нового времени почти полностью повторяет историю римского классицизма. Так, главными оппонентами внутри последнего были, разумеется, «аттицисты» и «азианцы», однако первые делились на жестких и умеренных. Так, например, Тацит, как мы увидим, был умеренным аттицистом, несмотря на всю свою искреннюю приверженность старине. Это разделение внутри аттицистов имеет аналог внутри классицизма Нового времени в виде полемики «старых» и «новых» классицистов, первые из которых настаивали на буквальном понимании норм, вторые же допускали возможность содержательной модернизации.
4. Тацит написал после смерти своего зятя «*Жизнеописание Юлия Агриколы*», где впервые и обнаружил свой литературный стиль. В принципе, по классификации Квинтилиана, это – *демонстрирующее* по-

свание возвышающего характера. Более точно, оно должно было заменить традиционное траурное восхваление, которое Тацит не мог произнести, так как во время соответствующей церемонии он отсутствовал в Риме. Текст Тацита очень емкий, он дает законченное развитие всякой темы, которую затрагивает. Так, в связи с главными событиями жизни Агриколы он дает весьма этнографическое описание Британии. Однако главное назначение его жизнеописания – именно поучение, главное содержание которого заключается в том, что «и при дурных государях могут быть великие люди». Примечательно, что первоначально Тацит избирает для своего повествования «новый стиль», распространившийся во многом благодаря Сенеке: это как нельзя лучше показывает нравственно-рефлексивные истоки творчества Тацита. В «Историях» и «Анналах» мы сталкиваемся примерно с тем же самым, с той лишь поправкой, что Тацит усовершенствовал свой стиль, и он стал в большей степени близок аттическому.

5. Мы помним, что описываемые события относятся к времени конца Республики и начала Империи, время же законов Двенадцати таблиц – время начала Республики. С этих законов в V в. до н. э. началась традиция римского права, на которой, собственно, и была основана Республика в Риме. Все представления о справедливости и долге в Риме, действительно восходят к этим законам. В 449 г. до н. э. полоса длительной борьбы между патрициями и плебсом была завершена торжественно провозглашенным миром. В 451 г. до н. э. под давлением плебса была создана комиссия из десяти видных патрициев для формулировки и записи законов. Законы Двенадцати таблиц представляют собой результат их длительной согласительной и кодификационной деятельности. Эти законы содержали в себе нормы обычного права, были доведены до сведения всех, кого они могли касаться, и были обязательны для всех, поскольку для всех обязательным было требование предстать перед судом при вызове в последний по заявленному истцом претензиям. Законы начинались именно декларацией этой обязательности: «Если вызывают на суд, пусть идет (Si in jus vocat, ito)». Законы Двенадцати таблиц, установив незыблемость обязательного судебного разбирательства, состязательности его процесса и выполнения решений суда, действительно составили основу представлений о введенной в ранг закона справедливости, основанной на выполнении каждым гражданского долга. Эти законы, с одной стороны, стали универсальным выражением моральной рефлексии, а с другой – сами стали основой неписанного морального канона, под которым и понимался «старый римский долг».

УДК 1(091)+82-96

Н. В. Коротков

**ПРОЕКТ ОБЩЕГО ДЕЛА Н. ФЕДОРОВА
И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ
ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКАЯ
ФАНТАСТИКА**

В статье раскрывается взаимосвязь между Философией общего дела и фантастикой как самостоятельным феноменом современной культуры, нередуцируемым к другим формам сознания и деятельности. Фантастика анализируется в контексте федоровского учения о замене «птолемеевского искусства мертвых подобию» «коперниканским искусством», непосредственно преобразующим реальность за счет своего союза с наукой.

The author reveals interrelations between Philosophy of the common cause and fiction. The latter is viewed as an independent phenomenon of modern culture, which is not reduced to other forms of consciousness and activity. Fiction is analyzed in the context of Fyodorov's doctrine about the replacement of "Ptolemeu's arts of dead similarity" by "Copernic's arts" directly reforming reality due to the union with science.

Ключевые слова: Философия общего дела, коперниканское искусство, научная фантастика, социально-философская фантастика.

Keywords: philosophy of common cause, Copernic's arts, science fiction, socio-philosophical fiction.

Пересоздание эмпирической и экзистенциальной реальности искусством – одна из ключевых интенций русской художественной философии. Разочарование в способности искусства преобразить жизнь буквально, не в воображении, не в форме произведений искусства, а посредством придания самому бытию совершенной формы, для русских писателей-мыслителей нередко означало бессмысленность художественного творчества и даже жизни как таковой. Вспомнить хотя бы Н. Гоголя с К. Леонтьевым (которые, спалив свои незаконченные произведения, остаток жизни провели в ожидании скорого Апокалипсиса), или создателя своеобразной художественной эсхатологии А. Башлачева, покончившего с собой (перед этим тоже сжегшего рукописи новых песен), или Л. Н. Толстого, публично отрекшегося от своего художественного наследия и избежавшего самоубийства только посредством разработки собственного варианта христианства... Неспособность художественного творчества прямо преобразить падшую материю расценивалась двояко: либо Апокалипсис неотвратим, и тогда на первый план выходит личное спасение («спасись сам и тысячи вокруг тебя спасутся»), а всякое искусство оказывается лишь относительной ценностью, т. е. в пределе – бессмысленно (в ито-

ге – сожжение Гоголем второго тома «Мертвых душ» и фактическое самоубийство посредством систематического отказа от пищи). Либо признавалась условность апокалиптических пророчеств, а с ними и Библии в целом и, как следствие, утверждался примат реалистического искусства над идеалистическим, в пределе – примат социального заказа над искусством (будь то «Окна Роста» или так называемая «фантастика ближнего прицела», фактически дискредитировавшая саму идею фантастики).

Здесь мы вплотную упираемся в один парадокс русского любомудрия, для прояснения которого лучше всего обратиться прямо к корням – к рассуждениям отца славянофильства Хомякова. Приведем сжатую, но весьма репрезентативную, выдержку из его «Семирамиды»: «Многие истины, какие только дано познать человеку, передаются от одного другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы. Мертва была бы наука, которая стала бы отвергать правду потому только, что она не явилась в форме силлогизма» [1]. Как свидетельствует дальнейшее развитие русской философии, из такого, в целом справедливого, хода мысли был сделан вывод о «мертворожденности» науки как таковой, а следовательно, и о европейской цивилизации (поскольку именно в ней наука оформилась в самостоятельный институт) как симптоме упадка культуры, гниения и разложения; в XX в. эта идея получила разработку и в западноевропейской философии, прежде всего в трудах О. Шпенглера. В то же время, поскольку наиболее адекватной формой для выражения интуитивно усмотренных истин является искусство (что всегда было интуитивно ясно, а сейчас еще и научно доказывается, причем физиками [2]), то апология живознания фактически привела к противопоставлению художественного («экзистенциального») философствования «научному». То есть русские религиозные философы сами оказались в плену «первородного греха» односторонности.

В связи с этим важно также отметить уязвимость нашей религиозной мысли перед соблазном прельщения культурой, что, например, по отношению к К. Леонтьеву Н. Бердяев выразил фразой: он был очень православным, но не вполне христианином [3]. Однако Н. А. Бердяев был полностью солидарен с Леонтьевым в негативной оценке научно-технического прогресса – именно из-за его разлагающего влияния на традиционные культурные ценности: «В России прерывается культурная традиция. Предстоит страшное понижение уровня культуры, качества культуры. Россия в преобладающей своей части делается царством цивилизованного крестьянства. Новая русская буржуазия ... предъявит спрос на

техническую цивилизацию, но не будет нуждаться в высшей культуре, всегда аристократической» [4]. Характерно, что Достоевскому во Всемирной выставке («прародительнице» всевозможных нынешних выставок высоких технологий и фестивалей науки) и вовсе примерещилось «какое-то пророчество из Апокалипсиса» [5]. Но дело в том, что в христианской теологии культурные ценности, в том числе и шедевры искусства, имеют лишь относительный характер, преклонение перед ними равносильно идолопоклонству, а сама культура понимается как симптом болезни духа [6]. В этом смысле разоблачение наукой разнообразных культурных табу не обязательно является сатанинскими происками, но, напротив, может выступать в качестве профилактики идолопоклонства – превращения тех или иных культурных форм в самодовлеющие ценности, говоря иначе – отождествления религиозного сознания со своими культурными формами. Так, коперниканский переворот, теория эволюции и психоанализ, воспринимавшиеся некогда как могильщики религии, в конечном итоге были интегрированы в христианскую картину мира и лишь упрочили ее философские основания, освободив отдельные догматы от буквалистских трактовок.

В значительной степени именно с этим связан пафос федоровского призыва к трансформации «птоломеевского искусства» в «коперниканское»: пока в технологическом прогрессе будут, подобно Достоевскому, видеть лишь «Ваала», а не одно из условий предотвращения его прихода, конец света неминуем. Технонаука, зачастую используемая для уничтожения (людей – в случае с военной техникой, окружающей среды – в случае с промышленностью), способна и должна оживлять создаваемые искусством «мертвые подобия». Если яблоням из известной песни и суждено реально зацвести на Марсе, то только на Марсе, вспаханном оралами из перекованных мечей (танков, ракет и т. д.). Падшая материя может быть преобразена искусством лишь посредством его союза с естественными и техническими науками. Как писал последователь Федорова А. К. Горский, перед искусством «встает неотвратимый выбор – либо признать себя иллюзией, опьянением, родом наркоза, “возвышающим обманом” (мнимо и кратковременно возвышающим), либо всецело стать чертежом, проектом, пробой, черновым наброском, упражнением, подготовкой, прощупью путей к настоящему, подлинно-творческому, реально преобразующему мир, перестраивающему небо искусству» [8].

На наш взгляд, является правомерной и продуктивной трактовка в качестве такого «коперниканского искусства» современной фантастики. Примечательно, что тот же Горский отцом нового искусства называл Эдгара Аллана По [9] –

общепризнанного предтечу научной фантастики (наряду с Мэри Шелли как автором «Франкенштейна»). Действительно, среди основных философских предпосылок возникновения и развития фантастики как особой художественной системы исследователи называют освобождение сознания от «плоскостного телеологизма (в форме ли веры в божественный промысел или безоглядной надежды на автоматизм прогресса)», т. е. осознание variability форм развития культуры и активности самого человека в выборе своего исторического пути [10]. Но ведь здесь всё словно по Федорову, если учесть, что освобождение от телеологизма вовсе не тождественно отказу от религиозной веры (равно как и «научный атеизм» не застрахован от телеологизма); таким образом, признавая, что в трактовке научной фантастики как «продукта постхристианской эры» [11] есть доля истины, нельзя полностью согласиться с данной точкой зрения. Действительно, обоснование Федоровым условного характера апокалипсических пророчеств, «воспринятое в русской религиозной философии как откровение» [12], позволяло отказаться от идеи неотвратимости Страшного Суда, блокирующей фантастическое моделирование. Уже у Маяковского фантастическая образность неразрывно связана и во многом инспирирована именно федоровскими идеями, особенно – о физическом воскрешении предков потомками [13]. Подробно изучено также влияние Философии общего дела на раннюю советскую фантастику, в частности, известно, что скрупулезно изучал труды Федорова А. Платонов [14]. Впрочем, речь идет не только о непосредственном заимствовании и развитии идей философа конкретными писателями-фантастами. Так, некоторые исследователи, выявляя ряд очевидных переключек между федоровским Проектом и художественно-философскими идеями братьев Стругацких, приходят к выводу о невозможности по-настоящему оценить и понять творческое наследие Аркадия и Бориса Стругацких вне смыслового поля федоровского космизма [15]. Обобщая данное утверждение, необходимо отметить, что *именно Философия общего дела задает подлинную перспективу видения и оценки фантастики в целом как самостоятельного феномена современной культуры*, нередуцируемого к другим формам познания и деятельности, будь то различные превращенные формы науки либо искусства.

В самом деле, вплоть до 50-х гг. XX в. (а подчас и до сих пор) значение художественной фантастики, которая в этот период фактически была тождественна НФ, как правило, сводилось исследователями к служебным по отношению к науке функциям. Фантастику воспринимали либо как форму популяризации научно-технических

идей, либо как беллетризованные научные исследования. С 1960-х гг., напротив, стала преобладать точка зрения на фантастику как на «собственно литературу», всякая научность которой воспринималась в качестве особых средств художественной поэтики. Это же время совпало с расцветом фэнтези – разновидности фантастики, посвященной моделированию «вторичных миров», существующих в силу «иррациональных» (ненаучных) предпосылок. Таким образом, наука и ненаучные формы освоения мира разводились уже даже не как «две культуры» (Ч. Сноу), а как разные («параллельные») Вселенные.

Вместе с тем, вопреки точке зрения, согласно которой фантастика может быть либо научной, либо художественной (художественно-философской), атрибутивным, конститутивным признаком фантастики, на наш взгляд, является ее пограничный (между разными «формами сознания») статус, непонимание или игнорирование чего «создает помехи» в ее развитии, блокируя выполнение фантастикой своих специфических культурных функций. Как известно, конфликт между С. Лемом и А. Тарковским по поводу трактовки «Соляриса» возник именно из-за того, что режиссер совершенно игнорировал всю гносеологическую, эпистемологическую проблематику романа и видел в нем лишь нравственно-философскую притчу (что, согласно Лему, в конечном счете исказило и понимание Тарковским собственно морали произведения). Вообще, подход, при котором научно-технические гипотезы Верна, Уэллса и других научных фантастов воспринимаются, прежде всего, как «средства решения идейно-художественных задач», приводит к смешению *фантастического* – неотъемлемой части искусства как такового и *фантастики* как самостоятельной художественной системы, более того – специфического поликультурного феномена. Таким образом, надо признать уводящими от сути дела высказывания типа «научные и технические идеи Жюль Верна оценили и подсчитали не современники, а потомки. Современники-то не знали, что его фантастические открытия – открытия реальные. Они любили большого писателя» [16]. В конце концов, убедительность научных идей зависит не от их опытной проверки, а от соответствия научным нормам и современной научной картине мира, строгость же и добросовестность теоретических построений Ж. Верна общеизвестна; кроме того, странно считать, что верновские пространные теоретические отступления, то и дело пересекающие сюжетную линию, работают исключительно на художественность и не имеют никакого самостоятельного значения.

Сразу надо оспорить и правомерность противопоставления научной фантастике социально-

философской как двух видов «рационально-фантастической литературы» (в отличие от фэнтези, сказки, притчи и других «форм вторичной условности»), как, например, поступает Е. Н. Ковтун. Обосновывается подобное разделение, в частности, тем, что социально-философская фантастика обнаруживает «собственные закономерности поэтики», например, отсутствие подробной мотивации фантастической посылки в виде традиционного для классической НФ пространного монолога ученого/изобретателя. В то же время в другом месте своего исследования Ковтун справедливо замечает, что «на основе накопленных за полтора века гипотез складывается единое “научно-фантастическое” пространство и время, вследствие чего фантаст не нуждается более в детальном описании и тщательно выверенных мотивировках, а может ограничиться аллюзией на комплекс ранее сделанных допущений» [17]. Тем самым фактически признается, что вышеуказанные «отличия в поэтиках» являются изменениями в пределах самой научной фантастики.

Также важно учитывать, что так называемая «социальная фантастика» (в частности, утопии/антиутопии таких авторов, как Е. Замятин, О. Хаксли, К. Воннегут, Э. Берджес, И. Ефремов, А. и Б. Стругацкие и мн. др.) посвящена анализу тех экзистенциальных проблем, которые возникают именно в условиях *технонаучной* трансформации социума (проблематика «промышленной антропологии» [18], т. е. выявления связей между эволюцией/инволюцией человечества и преобразованием материала природы в природу второго, третьего и так далее порядков; определение предела сопротивляемости человека техникам расчеловечивания, основанным на новейших научных данных и т. п.). Известно, например, что признанные корифеи фантастической литературы, братья Стругацкие, на зрелом этапе творчества декларативно отмежевывались от научной фантастики (как, впрочем, и от фэнтези), определяя свое творчество как «реалистическую фантастику» или «фантастический реализм». Однако нельзя не признать, что социально-философские повести Стругацких типа «Второго нашествия марсиан» и «За миллиард лет до конца света» в снятой форме содержат проблематику и сюжетные ходы, наработанные именно внутри НФ-литературы, представляют собой реинтерпретацию специфичных для нее проблем. Показательно в связи с этим высказывание Р. Брэдбери: «Чтобы не погибнуть безвозвратно, литература должна идти в ногу с веком. А сейчас век Машин, которые являются Идеями, облеченными в металл и усиленными электричеством. Накопленные людьми философские представления отказываются им подчиняться, но, ук-

рощенные машинами, они вновь могут стать друзьями. Об этом нужно писать. Нужно писать о человеке, слившемся с придуманными им самим приспособлениями, потрясенном или раздавленном ими» [19]. В целом, можно сказать, что вне осмысления феномена науки развитие ненаучных форм познания сейчас невозможно в силу врасставания технонауки в саму ткань человеческой экзистенции: потеря информации на жестком диске подчас равнозначна невозможной утрате значительной части личности вплоть до психической неполноценности, возможность быстрого доступа к энциклопедическим массивам информации отчасти замещает и вытесняет собой такую психическую способность, как память, и протезирует связанные с ней личностные качества – эрудированность, находчивость, самостоятельность (не надо самому быть внимательным, чтобы не заблудиться, если есть мобильный навигатор, и т. п.).

Сказанное относится и к фэнтези: так, несмотря на крайне прохладное, если не неприязненное, отношение Толкина к науке в целом и к коллегам-филологам в частности [20], достоверность Средиземья, в известном смысле явившегося побочным результатом страсти Профессора к конструированию новых языков, не в последнюю очередь обусловлена именно высоким научным уровнем этих лингвистических экспериментов. В противном случае, в Средиземье увидели бы не альтернативную реальность (или альтернативную (сакральную) трактовку нашей, профанной, реальности), а лишь художественный вымысел. Примеры подобного рода можно множить: так, онтологическим допущением саги М. Муркокка о Вечном Воителе является активно разрабатываемая в физике и космологии последних лет тридцати идея мультиверса (предвосхищенная, правда, еще в НФ 1920-х гг. [21]), а теоретической основой «Волшебника Земноморья» Урсулы ле Гуин (как и «Черных хроник Арды» Н. Васильевой) выступают идеи аналитической психологии К. Г. Юнга...

С другой стороны, необходимо иметь в виду историчность, изменчивость самой научной рациональности и, как следствие, эпистемологическую непродуктивность попыток свести к науке иные формы освоения мира. Можно сказать и так: ценность мифа для науки, или даже – научная ценность мифа – определяется именно степенью его мифологичности (а не его потенциальной онаучиваемостью), научная ценность фантастики – степенью ее фантастичности. Существует множество примеров предвосхищения научных открытий творческим воображением, среди которых предвосхищение идеи расширяющейся Вселенной поэтом У. Уитменом, спиральной формы галактик художником Ван Гогом, одновре-

менного существования кроманьонцев и неандертальцев писателем-фантастом Рони-Старшим и т. п. Напротив, дефицит фантастического в фантастике, возможность свести ее целиком к научной рациональности (т. е. – учитывая изменчивость последней – к современной, исторически и культурно обусловленной форме этой рациональности) обнуляет познавательную ценность такой фантастики, ибо она уже не дополняет научное познание, а повторяет, дублирует его. Здесь уместно вспомнить мнение И. П. Фарман о том, что потребность науки в безумных идеях, о которой писал Н. Бор, должна удовлетворяться за счет обращения ко всей толще культуры [22] (т. е. не в последнюю очередь к религии и искусству).

Вместе с тем *Проект Федорова – задолго до потперовского фаллибилизма и эпистемологического анархизма П. Фейерабенда – легитимировал взаимодополнительность науки, искусства и религии как источника самых «сумасшедших» идей.* Так, в 1950-е гг. наиболее смелой из космологических концепций, основанных на философии диалектического материализма, была гипотеза Э. Ильенкова о дурной бесконечности пересоздания одной и той же Вселенной. Вместе с тем, отталкиваясь от религиозно-философской идеи Федорова о том, что вместо создания образов упорядоченной Вселенной – храмов, необходимо упорядочить саму Вселенную по образу храма, А. Платонов уже в «Потомках Солнца», НФ-рассказе начала 1920-х гг., отстаивал возможность радикальной трансформации Вселенной с помощью технонауки (о чем в последнее время робко заговорили и астрофизики [23]). Обратимся к первоисточникам: «Смысл же храма, – пишет Федоров, – заключается в том, что он есть проект Вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено, и где *все оживленное стало сознанием* и управлением существа, бывшего слепым (выд. – Н. К.)» [24]. У Платонова эта идея находит свое буквальное, предельное воплощение: пересотворенная человечеством Вселенная вся будет одухотворенной, она – сплошь «одно ликующее, ослепительное всемогущее сознание», по желанию «освобождающее все формы и строящее лучшие земли» [25]. Также обоснование Платоновым сублимации эротического влечения в качестве необходимого ресурса для осуществления подобной онтологической трансформации соответствует федоровским идеям о «преобразовательной эротике», частично предвосхитившим идеи психоанализа.

Неудивительно, что именно в фантастике были, по сути, протестированы на реализуемость и откорректированы в соответствии с современными данными многие из научно-технических, культурологических, социологических и мировоззрен-

ческих идей Философии общего дела. Так, в рассказе «Рожденный для бури» Г. Альтов проводит всесторонний анализ идеи автотрофизации человека, высказанной еще Федоровым и позже разрабатывавшейся В. И. Вернадским. Если Федоров, подчеркивая ущербность наличного биологического состояния человека, писал, что даже процесс пищеварения у людей не полностью происходит в желудке [26], то Альтов заостряет данную мысль, отмечая, что «добрая половина нашего производства – это сложный передаточный механизм между природными ресурсами и ... животом человека» [27]. Таким образом, переход человечества на «электропитание» позволит высвободить промышленные и интеллектуальные ресурсы, необходимые для перевода социума на качественно новый уровень.

Можно также упомянуть об органической связи между философией Федорова и отечественной космонавтикой (в лице, прежде всего, Циолковского и Королева), учитывая значение последней в качестве стимула для развития российской и зарубежной космической фантастики второй половины XX в. Любопытно, что именно советская научная фантастика в лице И. Ефремова, Г. Альтова, П. Амнуэля, братьев Стругацких и других оказалась наиболее созвучна федоровской идее о соединении искусства и науки в деле созидания (а не разрушения, как в вагнеровской музыкальной драме). Если в американской фантастике тема звездных войн была одной из ключевых, то произведения вышеуказанных авторов, напротив, были посвящены поиску, моделированию и осмыслению мирных альтернатив развития человеческой цивилизации.

Характерно, что «второе дыхание» у советской фантастики, «усохшей» к 50-м гг. до фантастики ближнего прицела, открылось именно с публикацией «Туманности Андромеды», автор которой сформировался как социальный мыслитель именно в русле традиции русского космизма. В созданной И. А. Ефремовым художественно-прогностической модели коммунистического общества, совпадающего, по мысли писателя, с «ноосферным обществом» В. И. Вернадского, осуществлен федоровский призыв к преодолению «сословности» науки, совмещению всей производственной деятельности с научно-исследовательской [28].

«Нервом» «Туманности Андромеды» И. Ефремова так же, как и учения Федорова, является победа над пространством и временем. Бросается в глаза единство и в мотивации, и в трактовке данной задачи (чувство нравственного долга перед предками). Так, ефремовский Мвен Мас совершенно по-федоровски заявляет: «Мне видятся миллиарды прошедших человеческих жизней, у которых как песок между пальцев мгновенно

утекла молодость, красота и радости жизни, – они требуют раскрыть великую загадку времени, вступить в борьбу с ним!» [29]. Кроме того, Федоров трактовал «победу над временем» как реализацию принципа сосуществования поколений вместо их последовательности, что в целом совпадает с мнением Мвена Маса, согласно которому «победа над пространством и есть победа над временем» [30]. Правда, решение этой задачи Ефремов связывал не с воскрешением предков, а с осуществлением мгновенной передачи информации на межзвездные расстояния, что ему представлялось более вероятным с научной точки зрения. Кроме того, вопреки утверждению о. Серафима (Роуза) о том, что эволюционный процесс предстает в НФ как «всё возрастающее обезличивание» [31], Ефремов в своих романах о людях будущего важное значение уделяет именно проблематике философии и психологии личности, продумывая условия ее гармоничного развития [32].

Федоровским проектам регуляции природы, в частности, идее об обращении планет «из движущихся в движимые» [33], соответствуют планы ефремовских героев по изменению орбиты Плутона для его «воскрешения», сдвигу «Земли относительно оси для улучшения климатических условий материкового полушария» [34], созданию на Марсе искусственной атмосферы и т. п. С идеей Федорова о созидании «из космической пыли и метеоритов проводников силы к солнцу» [35] перекликаются размышления Мвена Маса об астроинженерной деятельности сверхцивилизаций (вроде сваливания космического мусора и даже целых планет на свои солнца для продления излучения последних) [36]. Впрочем, различные способы искусственного управления движением астрономических объектов (вплоть до планет и даже планетных систем) и прочие астроинженерные проекты проработаны в целом корпусе НФ-произведений (от «За метеором» А. Григорьева (1932) до «Новой космогонии» С. Лема (1971) и марсианской трилогии Кима Стенли Робинсона (1992–1996)).

Отдельно стоит остановиться на проблеме Контакта, одной из парадигмальных для художественной фантастики. С одной стороны, Федоров не верил в существование внеземных цивилизаций: «До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; чрез воскрешение же всех живущих на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной» [37]. С другой стороны, нельзя сказать, что он категорически отрицал возможность существования разумных инопланетных форм жизни, о чем свидетельствуют некоторые замечания, обмолвки Федорова [38] – скорее, мыслитель просто не видел серьезных

причин останавливаться на данной проблеме, поскольку не считал ее сколько-нибудь важной в рамках разработки и осуществления Проекта общего дела. Интересно в связи с этим, что, например, Стругацкие в результате многолетнего осмысления проблемы Контакта также пришли к выводам о его практической бесполезности [39]. Любопытно, что «Контакт» в фантастической, научной и уфологической литературе традиционно пишется с большой буквы – как Бог, Вселенная и т. п., т. е. как нечто абсолютное. Возможно, мечта о Контакте, встрече «братьев по разуму» – не что иное, как секуляризованная форма древней мечты человечества о встрече с Богом, на земле безнадежно утерянным. В таком случае приходится признать, что современный человек надеется найти в космосе либо хозяина, Великого Инквизитора (сверхцивилизацию, которая снимет с нас груз ответственности за последствия собственных решений и связанных с ними неизбежных ошибок), либо рабов (в случае обнаружения цивилизаций, более «примитивных», чем земная). Напротив, Проект Федорова по обожению человечества является обоснованием диалогического отношения Человека к Высшему Разуму, без чего невозможен Контакт в собственном смысле. В Космический Клуб (термин А. С. Пוטупы [40]) человечество может вступить только на условиях равноправного партнерства, что предполагает радикальное изменение человеческой цивилизации, возможно – перехода ее в автоэволюционную фазу развития. Тщетны надежды найти «бога из машины» (и лишь бы он не оказался чертом из коробочки, вернее, из ящика Пандоры!), сверхцивилизацию, которая поделится с человечеством абсолютным знанием. Метафорически выражаясь, никогда взрослый в здравом уме не даст ребенку (а то и «обезьянке», «козьявке») сесть за руль [41]. На современной же стадии развития человеческой цивилизации мы можем стать предметом интереса Космического Разума разве что с точки зрения сравнительной зоологии.

На основе всего сказанного можно сделать вывод о том, что никакая оценка, никакой анализ федоровских идей не будет полным без осмысления их в контексте творческого наследия писателей-фантастов и эволюции фантастики как культурного феномена, выходящего за рамки только литературы. Ведь, хотя сам Федоров в силу определенных причин о фантастике не писал, но его учение во многих своих аспектах оказалось коррелятивным, созвучным тем идеям, мотивам, парадигмам, которые конституировали фантастику в качестве особой социокультурной реальности. Позволим себе привести здесь еще один пример. Известно, что способы создания и применения микроманипуляторов, предложенные в программной для нанонауки лекции Р. Фейнмана

«Там внизу много места» (1959), были еще в 1931 г. предвосхищены советским писателем Б. С. Житковым в фантастическом рассказе «Микроруки» [42], который традиционно (и не вполне справедливо) причисляется к детской литературе. Между тем прогностическое и научно-инженерное значение данного «фантастического очерка» могло быть своевременно раскрыто именно в контексте Проекта общего дела, фундированного задачей поэтапного восстановления некогда живших людей. В целом, Философию общего дела правомерно интерпретировать в качестве апологии творческого воображения и предельного философского (об)основания фантастики, поскольку не позволяет последней замыкаться на одной из своих функций (популяризаторской, прогностической, моделирующей, эскапистской/развлекательной, дидактической и пр.) и комплементарных им жанровых форм, будь то НФ («рационалистическая фантастика», по Ковтун) или фэнтези (понимаемая в самом широком смысле, включающем и «магический реализм», и «мистический роман» типа «Мастера и Маргариты»). Ведь если человек берет дело Спасения (включающего в себя преобразование *всего* падшего Бытия) в свои руки, то в задачи такого Общего дела входит не только воскрешение «отцов» (что, в принципе, поддается реинтерпретации в сугубо естественнонаучном смысле), но также и проблема спасения бесов во главе с Сатаной, что автоматически означает введение мистико-религиозного контекста.

Примечания

1. Хомяков А. С. Семирамида. Исследование истины исторических идей // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. С. 55.
2. Фейнберг Е. А. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. Фрязино: «Век2», 2004.
3. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 2. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1995. С. 163–164.
4. Бердяев Н. А. Размышления о русской революции // <http://www.philosophy.ru/library/berd/rev.html>
5. Достоевский Ф. М. Зимние заметки о летних впечатлениях // http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0040.shtml
6. Кураев А. Культура как жемчужина // <http://lib.rus.ec/b/158808/read>
7. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. С. 214.
8. Горский А. К. Организация мировоздействия // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 222.
9. Там же. С. 221.
10. Левин А. Е. Англо-американская фантастика как социокультурный феномен // Вопросы философии. 1976. № 3. С. 148.
11. Роуз Ю. Православие и религия будущего. М.: Рос. Отделение Валаамского О-ва Америки, 1999. С. 76.

12. Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров // http://nffedorov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=117&Itemid=315
13. Там же.
14. Там же.
15. Некрасов С. Космизм Н. Ф. Федорова и творчество Стругацких // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. М.: Наследие, 1996. С. 162–167.
16. Соловьева И. От фантастики научной к фантастике художественной // http://www.fandom.ru/about_fan/solovjeva_1.htm
17. Ковтун Е. Н. Поэтика необычайного: Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (на материале европейской литературы первой половины XX века). М.: Изд-во МГУ, 1999. С. 85.
18. Крутнов Ю. В. России нужна единица измерения: «один Королёв» // <http://t2t.ru/blog/daniilberkovskii/nazvanu-10-samykh-uzhasnykh-dostoprimechatelnostei-mira>
19. Брэдберн Р. Почему я стал фантастом // <http://www.fantlab.ru/article164>
20. Хатаева Д. Готическое общество: морфология кошмара. М.: Новое лит. обозрение, 2008. С. 17.
21. Амнуэль П. Научная фантастика и фантастическая наука // <http://www.pereplet.ru/avtor/amnuel.html>
22. Фарман И. П. Воображение в структуре познания. М.: ИФРАН, 1994. С. 267
23. Ефремов Ю. Н. Звездные острова. Галактики звезд и Вселенная галактик. Фрязино: «Век2», 2005. С. 239–241.
24. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М.: Эксмо, 2008. С. 736.
25. Платонов А. П. Потомки солнца // Русская и советская фантастика. М.: Правда, 1989. С. 538.
26. Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 19.
27. Альтов Г. С. Создан для бури // Летящие по Вселенной. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. С. 452–453.
28. Ефремов И. А. Туманность Андромеды // Ефремов И. А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М.: Современный писатель, 1993. С. 193.
29. Там же. С. 126.
30. Там же.
31. Юджин Р. Указ. соч. С. 77.
32. Ефремов И. А. Указ. соч. С. 216, 236–237.
33. Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 274.
34. Ефремов И. А. Указ. соч. С. 245.
35. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М.: Эксмо, 2008. С. 278.
36. Ефремов И. А. Указ. соч. С. 177.
37. Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 729.
38. Так, в статье «Супраморализм, или Всеобщий синтез» Федоров пишет, что в случае отказа человечества от «регуляции природы» у него «отнимется ... царство Божие и дано будет другому роду разумных существ на иной земле, или планете, живущих» (Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 527).
39. Стругацкий А. Н. Контакт и пересмотр представлений // Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н. Куда ж нам плыть: сб. публицистики // <http://www.gramotey.com>
40. Потупа А. С. Открытие Вселенной – прошлое, настоящее, будущее. Минск: Юнацтва, 1991. С. 493–512.
41. Интересно, что именно в этом М. Бубер (в «Образцах добра и зла») видит смысл библейского запрета вкушать от древа Познания – просто человек еще был «в яслях», доверять ему такие взрослые «игрушки» было безрассудством, т. е. дело вовсе не в том, что Бог «жадина» или «плохой» (так чаще всего реагируют дети, не понимая мотивов запретов взрослого).
42. Евдокимов И. Н., Лосев А. П. Различные виды нанотехнологий – принудительная сборка атомных и молекулярных структур и самосборка нанообъектов. М.: РГУ нефти и газа им. И. М. Губкина, 2008. С. 10–11.

И. В. Чиндин

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТВОРЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ В. Я. БРЮСОВА

Октябрьская революция вызвала разную реакцию со стороны культурной элиты России начала XX в. В статье рассматривается отношение к социальному перевороту одного из лидеров декадентско-символистского движения В. Я. Брюсова. Через призму символистской эстетики описывается эволюция творческих взглядов поэта.

The October revolution caused varied response on the part of Russian cultural elite of the early 20 c. The author dwells upon the attitude of V.Ya. Bryusov, one of the leaders of Decadent-Symbolist Movement, to the social upheaval of the time. The poet's artistic views are considered through the prism of Symbolist aesthetics.

Ключевые слова: философия, символизм, теургия, пролеткульт, декадентство, мифология, Брюсов.

Keywords: philosophy, symbolism, theurgy, proletkult, decadent movement, mythology, Bryusov.

Известно, что Валерий Яковлевич Брюсов поддержал Октябрьскую революцию и большевиков, разглядев в *пролеткульте* большой культурный потенциал. В то время как многие деятели дореволюционной культуры переживали сильнейший мировоззренческий кризис, приводящий их, в конце концов, к неприятию социального переворота, В. Брюсов узнаёт в большевиках нечто родное и экзистенциально близкое. А поэтому, несмотря на «дистанцию огромного размера», отделяющую представителя высокого искусства от рабочего сословия, он считает важным делом российской культурной жизни поддерживать и наставлять способных к поэтическому ремеслу выходцев из него. Чем же в своей сущности было то близкое и созвучное душе великого поэта, что стучало в сердцах людей, пытающихся творить *пролетарскую культуру*? Чем был этот их *общий* «экзистенциал»? – Для ответа на данный вопрос дадим краткую характеристику эволюции эстетических взглядов мэтра русской поэзии начала XX в.

1. Первый период. Как основатель символистского (первично: декадентского) движения в России В. Брюсов в начале своего творческого пути (последнее десятилетие XIX в.) отстаивает принципы высокой самоценности поэтического слова в организации человеческого бытия, причём эта самоценность к 1904–1905 гг. доводится до положения о верховенстве поэзии над эмпирикой жизни.

Поэтическое слово обладает особым свойством – магической силой обустроить жизнь,

направлять жизнь по заданному поэтом руслу. Данное положение соответствует общесимволистской концепции *жизнетворчества*, более подробно позднее разработанной А. Белым. В 1905 г. В. Брюсов настаивает на неразрывной связи поэзии и реальной жизни художника. Предшествовать поэтическим строчкам как проявлению и воплощению творчества должно творческое изменение самой жизни истинного художника. Сначала художник творит свою душу: «Художнику должно заполнять не свои записные книжки, а свою душу. Вместо того чтобы накапливать груды заметок и вырезок, ему надо бросить самого себя в жизнь, во все её вихри <...> Поль Верлен, стоящий на пороге нового искусства, уже воплотил в себе тип художника, не знающего, где кончается жизнь, где начинается искусство» [1]. «Пусть поэт творит не свои книги, а свою жизнь» [2]. И только после того как истинный поэт решится на этот дерзновенный шаг творения жизни-души своей, он смеет свою обновлённую душу излить в поэтические метры. В настоящем произведении искусства перед реципиентами всегда предстаёт душа художника. Она есть предмет искусства, по Брюсову; в способности увидеть душу творца сокрыт источник эстетического наслаждения.

Попыткой вырваться за границы видимого мира с последующим созданием новейшей духовной реальности обусловлен и интерес молодого Брюсова (Брюсова-декадента) к спиритизму в 1890–1900 гг. По мнению Н. А. Богомолова, спиритические интересы и опыты Брюсова становятся полным аналогом художественного творчества, перенесенного в «текст жизни», то есть *жизнетворчества* [3].

В рамках символистского миропонимания находит место и гносеологическая концепция Брюсова 1900-х гг. – символизм как новейший вид искусства должен обеспечить в будущем человечеству высший и универсальный способ познания мира – минуя рассудочные формы, минуя причинно-следственные связи, обращая познавательное устремление не к внешней оболочке предмета или явления, а непосредственно к его сущности. «Искусство, может быть, величайшая сила, которой владеет человечество. В то время как все ломы науки, все топоры общественной жизни не в состоянии разломать дверей и стен, замыкающих нас, – искусство таит в себе страшный динамит, который сокрушит эти стены, более того – оно есть тот сезам, от которого эти двери растворятся сами. Пусть же современные художники сознательно куют свои создания в виде ключей тайн, в виде мистических ключей, растворяющих человечеству двери из его “голубой тюрьмы” к вечной свободе» [4].

За искусством, и в частности за поэзией, видится сила, преобразующая человеческое бытие.

Распознав сущность вещи, то есть минуя рассудочную ступень познания, узрев «вечное во временном», поэт может найти истинное имя вещи и тем самым обрести над ней власть. Обретя же власть, он сможет творчески дооформить вещь, доработать процесс божественной креации. Из этого видно, что теургические мотивы в определенный период творческой эволюции отнюдь были не чужды и В. Брюсову. Так, в целом, к середине первого десятилетия XX в. поэт отстаивает принципы идеалистической философии и совместно с другими декадентами, а также младосимволистами (А. Блоком, А. Белым) считает себя учеником Вл. Соловьёва («...к властному слову Вл. Соловьёва прислушивались, как к словам учителя; за ним признавали право судить...» [5]).

Как уже говорилось выше, русский символизм был не простым литературным течением для его наиболее ярких представителей. В эстетику символизма вкладывались сверхэстетические переживания и помыслы. Символизм как направление одного из видов человеческой жизнедеятельности (искусства) должен был породить из себя некое начало, которое, войдя в другие виды жизнедеятельности (религию, науку, практический труд), радикально преобразовало бы их до качественно иных, более совершенных форм. Оттолкнувшись от символизма, *новый человек* вошёл бы в контакт с *наифеальнейшей* действительностью. Ему бы открылись чистые энергии, благодатя которым можно было преобразовывать человеческое бытие. Теургия есть процесс духовной доработки художником земного бытия до степени божественного совершенства. «Практические задачи искусства “теургии” видели в производстве новых форм жизни, в пересоздании всего бытия человека, а вслед за ним и всего мироустройства на духовной основе. Искусству придавалось онтологическое значение, значение единственного средства разрешения всех жизненных (в том числе социальных) противоречий. Творчество художника приравнивалось к акту божественного творения – теургии, пересоздающей мир по законам прекрасного» [6]. А. Белый писал: «Последняя цель искусства – пересоздание жизни; недосказанным лозунгом этого утверждения является лозунг: искусство – не только искусство; в нем скрыта произвольно религиозная сущность. Последняя цель культуры – пересоздание человечества» [7]. Соприкоснувшись с Высшим бытием, ощутив себя теургами, люди могли бы узнать и начертать *настоящее* имя истинного Бога, а также сотворить новейший миф – основание будущей универсальной религии. Символизм (в частности, русский символизм) был беременен подобными интуициями.

Очень показательна позиция В. Брюсова 900-х гг. относительно корреляции поэтического

слова и эмпирической (и в том числе – социальной) действительности. В своей программной статье «Священная жертва» (1905 г.) он признаёт за поэтическим словом ещё большую действительную силу, чем за частным конкретным событийным поступком человека. Поэтическое слово реальнее, сильнее по энергетическому потенциалу, чем конкретное физическое действие. Поэтому поэзия ни в коей мере не может рассматриваться в качестве ажурного дополнения, «прибавки» к социальной и материальной действительности. Она не плетется за социальными и научными событиями и открытиями, *post factum* воспевая их (несогласие вслед за А. С. Пушкиным с позицией Г. Р. Державина). Поэзия сама является генератором последующих сдвигов в области как физической материи, так и социальной. Око поэта видит то, что пока недоступно физическому глазу мирянина. Поэт – пророк. Именно он формирует матрицу последующей реальности, а не политик, и даже не учёный-физик! Именно поэт, ибо, в первую очередь, ему открывает себя *наифеальнейшая*, просвечиваясь из-за лёгкого покрывала символа. Символизм – это не только вид искусства, это и выход человека к *высшей реальности*.

2. Второй период. Но уже начиная с 1906 г. В. Брюсов понемногу отходит от подобных сверхэстетических задач искусства (декадентства-символизма) и ратует лишь за его свободное художественно-образное отображение действительности. Далее в 1909 г. он пишет статью «Литературная жизнь Франции», где уже говорит о феномене *научной поэзии* – поэтическом направлении, преследующем цели художественного раскрытия смысла последних истин науки. Наука и искусство должны идти в своем освоении микро- и макрокосмоса рука об руку.

Не будем подробно останавливаться на расхождениях В. Брюсова в понимании символистской эстетики с теургическим направлением младосимволистов. По замечанию М. Бахтина, Брюсов изначально шёл путем «идеализма»: «Путь получил свое начало в античности, где стремились наложить свою индивидуальную печать на все явления жизни <...> По <нему> пошли Брюсов, Бальмонт. Для них символ есть лишь слово; скрывается ли еще что-то за словом, им нет дела. Для них символ не выходит из плана языка. И новизна предметов внешнего мира зависит лишь от внутреннего состояния художника. По второму пути (пути «реализма». – И. Ч.) пошли Андрей Белый, Сологуб, Вяч. Иванов. Они стремятся к постижению сокровенной жизни существа. Символ для них не только слово, которое характеризует впечатление от вещи, не объект души художника и его случайной судьбы: символ знаменует реальную сущность вещи» [8]. К этому

следует лишь добавить, что в 1910 г. В. Брюсов решительно отвергает понимание русского символизма как некоего эстетического явления, которое по своим конечным целям превосходит обычную поэтическую практику [9]. «Как им ни досадно, но “символизм” *хотел быть* и всегда был только искусством» [10], – скептически пишет поэт-теоретик в «О “речи рабской”, в защиту поэзии». И в этом заявлении мы не находим ни малейшего сожаления об опаленых пост-революционной (1905 г.) реакцией крыльях символизма, о его романтической тоске по недостижимому [11].

Интуиции Вяч. Иванова о зарождении изнутри развитых форм искусства (и в целом культуры) феномена новейшего мифотворчества В. Брюсов редуцирует к положению об искусстве как служанке религии. Он как будто отсекает весь тонкодуховный пласт внутри возглавленного им в конце XIX в. литературного направления [12], в котором была заархивирована информация о беспрецедентных и невиданных ранее в мировой культуре потенциях светского искусства. В 1906–1907 гг. он формирует в журнале «Весы» московскую оппозицию петербургскому мистико-анархическому издательству «Факелы», которое возглавляют Г. Чулков и Вяч. Иванов [13]. Брюсов категорически противится идее того, что культура в лице «частного» вида искусства (символизма) может породить нечто большее, чем очередное типическое явление собственно самой себя. Развитая светская культура не может породить миф! Она не в состоянии начертать на своих поэтических скрижалях имя нового Бога! Для этого нужны скрижали иного порядка. А если символизму как идеалистическому направлению искусства я (будучи его основателем на русской почве) отказываю в его дальнейшем развитии и выходе к *мистическому реализму* и далее к новейшему мифотворчеству, то остаётся признать его историко-культурное старение и, в итоге, вырождение.

Так, в 910-х гг. В. Брюсов начинает писать об упадке поэтики символизма. Он пишет об истерзанности тем у его лидеров, о повторях, клише, о подражаниях... Но для самого мэтра упадок символизма как литературного течения означал и нечто большее – а именно, окончательный крах идеалистической концепции мира.

Считая себя родоначальником русского символизма, В. Брюсов возлагает на себя ответственность за его историческую судьбу. Вершить же эту судьбу он решает по модели развития европейской культуры. В первую очередь, эту модель он применяет для эволюции своих взглядов. Считая некогда (900-е гг.) душу идеальной субстанцией, в 1914 г. он приходит к мысли о том, что душа – это всего лишь «форма». «Поэзию мож-

но определить как искусство слов... везде вы найдёте на первом месте заботу о сочетании слов. Размер, рифмы – всё это средства поэзии; музыкальная инструментовка – её душа, без которой поэзия умирает» [14]. И далее: «сочетание слов в поэзии, т. е. то, что обычно называют “формой”, на самом деле есть её душа» [15]. За такой, казалось бы, безобидной «игрой» слов стоит, однако, глубинное философское переосмысление эстетики символизма. Отныне для В. Брюсова душа объясняется не мистически и даже не спиритически, а сугубо эмпирически. Отныне для поэта-теоретика есть лишь душа-«форма» (рифма, мелодика и проч.) и неразрывно связанная с ней «материя» (слова). И хотя он не говорит прямо в конце своего знаменитого диалога «Здравого смысла тартарары», из чего исходит истинное «содержание», вливаемое в «душу», нетрудно догадаться, что это УМ.

Таким образом, перед нами вырисовывается (если и не в чистом виде, то хотя бы в общих контурах) аристотелевская линия развития поэтического идеализма (а если говорить по сути, то русской поэзии начала XX в.). При этом стоит уточнить: диалектического развития, основанного на взаимодействии противоположных начал – попеременной смене тезиса антитезисом. Аристотель – противоположность Платона, но в то же время его ученик и продолжатель дела философии в Древней Греции. Брюсов-диалектик 1914 г. – противоположность Брюсову-спиритисту конца XIX – нач. XX вв., но, как казалось тогда самому «отцу» русского символизма, истинный же наследник символистской школы – единственное его правильно развивающееся творческое начало.

Гегелевскую схему диалектического развития поэзии В. Брюсов накладывает и на поэтический макроуровень – на культурную эволюцию поэтических школ. Поэтические школы в историческом развитии определенной культуры рождаются друг из друга. Тезис порождает из себя антитезис. «В поэзии последних столетий замечается определенная смена двух течений. Одна школа выдвигает на первое место то, что называют содержанием, другая – то, что называют формой; потом то же самое повторяется с двумя следующими школами» [16].

Аристотелизм как противоположность платоновскому идеализму и диалектика – вот два философских ключа, которыми можно вскрыть особенности мировоззрения В. Брюсова 1910-х гг. И если допустить, что европейская культурная парадигма универсальна и модель её диалектического развития (изобретенная её же виднейшими представителями) накладывается и на российскую историю, то выбор «отца» был бы абсолютно точен и верен. *Мистический реализм* и ми-

фотворчество – это ложный путь символизма, да и, вообще, русской поэзии, для Брюсова. Символизм (ставивший акцент на внутреннем содержании поэтического слова) должен стать частью истории, а на его место по законам диалектики должна прийти другая школа – футуризм (с его акцентом на внешне формальной стороне поэтического слова). Проекты же Вяч. Иванова, А. Белого, А. Скрябина есть *утопии*, и они обречены на культурно-историческое фиаско.

Так, предварительно, в лице В. Я. Брюсова мы можем найти, с одной стороны, родоначальника и, с другой – трезвого рассудочно, исторически объективного аналитика той бурлящей эпохи, который первым указал на *утопичность* жизнетворческих и мифотворческих интуиций младосимволистов. Казалось бы, некогда собственноручно вылепив, В. Брюсов впоследствии осадил Пегаса русского символизма, удержав его за удила, когда тот, ослеплённый, ринулся прямо к Солнцу, и, подрезав ему религиозно-теургические крылья, поместил в стойло рядом с другими, назвав его «по образу и подобию» других: классицизм, романтизм, реализм, *символизм*...

Если остановить историю на отметке «1917 г.», то вряд ли кто-нибудь осмелится бы оспорить интеллектуальную находчивость «кормщика» русской поэзии. Все его высказывания метки, прогнозы *логически* обоснованны, критика существенна до самой своей сущности; поэзия серьёзна и профессиональна. Но то, что происходит с эстетическими взглядами вожака русской поэзии после 1917 г., нам уже не так ясно и однозначно.

3. Третий период. Первый вопрос, который напрашивается сам собой: почему именно Пролеткульт есть будущее русской поэзии для великого в начале века поэта? Ведь после Революции были (если даже уже и не считать символистов) и футуристы, и имажинисты, и акмеисты и еще десятка два различных школ. Не верится, что человек с таким сильным характером стал бы заигрывать с новой властью лишь из-за коммунистического пайка или из-за страха перед репрессиями. – Нет, перед нами совершенно другая мотивация столь положительного принятия революционных сил. Мотивация мировоззренческая и глубоко личностная. Известно, что Октябрьская революция произвела на В. Брюсова колоссальное впечатление. Поэт с экзальтированной восторженностью принимает коммунистическую идею о новом социальном устройстве. И ... призывает устремиться к выработке нового поэтического языка! Языка для воспевания исторических заслуг российского пролетариата. Бывшему декаденту-символисту открывается вдруг, что изменить воистину мир можно не силой поэтического слова, а силой революционного пороха

и стали – силой организованных действий «социальной материи».

В то время как А. Белый указывает на то, что вследствие внешних социальных преобразований внутренняя природа человека отнюдь не меняется в лучшую сторону, а потому значение революции в плане преобразования человеческого бытия ничтожно мало [17], В. Брюсов за Октябрьским переворотом усматривает начало рождения совершенно новой великой культуры. «Пролетарская культура, по своим предпосылкам, по своим заданиям, должна быть коренной перестройкой всего культурного уклада человечества последних веков. Новое мировоззрение отвергает именно то, что лежало в самой основе всей новоевропейской культуры XV–XIX вв.: капитализм, и ставит себе идеал, противоречащий этой культуре: коммунизм. Пролетарская культура должна отличаться от капиталистической по существу. Следовательно, в области культуры должно ожидать переворота, аналогичного тем, каким отмечены грани античного мира и средних веков, Европы феодальной и новой» [18].

Так, у Октябрьского социального переворота знаменитый поэт узревает великие культурогенные последствия. И как мы видели ранее, нельзя сказать, что разговор о пророчествах великих культурных изменений заходил в жизни В. Брюсова первый раз. Если сказать точнее, то подобное культурное мессианство (только через призму символистского миропонимания) в первые годы XX в. высказывалось известной группой младосимволистов (Белый – Соловьев – Блок), а также Вяч. Ивановым. По своей силе и величине последствия социального переворота должны привести к рождению невиданной доселе в мировой истории культуре новейшего Золотого века. К нему же были направлены чаяния и тех, кто развивал идеи новейшего «хорового» мифотворчества (Вяч. Иванов), «жизнестроительства» (А. Белый), теургии (Владимир и Сергей Соловьевы).

В своё время В. Брюсов смутился идеи о том, что в символизме сокрыто нечто онтологически большее, чем обычное эстетическое содержание текущего направления искусства. Он скептически не поверил идее того, что посредством секулярной идеалистической поэтической практики можно в корне преобразовать человеческое бытие. Увлечение Брюсова спиритизмом не принесло ему глубоких мистико-духовных плодов, но оставило после себя желание изобрести что-то доселе невиданное и преобразующее мир.

Обнаружение «младосимволистами» в символизме потенциал мистического выхода к *высшему бытию*, выхода к единому и универсальному сверхискусству – мифотворчеству, по всей видимости, он посчитал *мифологизацией* (здесь ми-

фологизация как наделение чертами иллюзорности объективной реальности) искусства, а потом и категорически отринул. Но буквально спустя 10 лет (по родословной своей) сын зажиточного купца, логик и диалектик, не замечает абсолютно никаких мифических мессианских основ в марксистском учении о коммунизме, которое стало воплощаться в практике российской социальной действительности. Избавить мир от зла поэтический идеализм не смог бы, ибо он выходил к новейшему мифу, а вот социальному материализму это по силам, ибо он, по Брюсову, не мифичен, а реалистичен. Поэтому «хоровое» действо Вяч. Иванова – это *мифологизация* культуры, а внедрение в российскую социальную практику идей о скорейшем наступлении коммунистического «царства изобилия» – это не *мифологизация* культуры, а её мощнейшее продвижение по эволюционной спирали истории!

Сегодня можно «закрывать глаза» на то, что в 1920-х гг. В. Брюсов полностью переходит на «державинскую» [19] позицию по отношению к духовной значимости поэтического слова: поэт своим словом не вершит теургического *дела*, а просто обслуживает дела великих исторических деятелей. Можно допустить, что субстанция жизни для В. Брюсова 910-х гг., смотрящего на русский символизм через призму аристотелевой онтологии, оказалась в итоге насквозь земной, принадлежащей *этому* миру. Человеку свойственно изменение взглядов. Но дерево судят по его плодам. Даже если признать за собственно поэтическим послереволюционным творчеством В. Брюсова высокую культурную значимость (последние пять сборников его стихотворений [20]), то его ставка на великую роль «пролетарской поэзии» в будущем российской культуры оказалась, прямо скажем, провальной.

4. Как я уже сказал, в событиях Октября В. Брюсов усматривает рождение новой глобальной по своему значению культурной эпохи. «Тому “новому”, что вырастает из Европейской войны и Октябрьской революции, суждено развиваться целые столетия; литература вправе потратить несколько лет на то, чтобы вполне осознать и научиться воплощать это новое» [21], – пишет он в 1921 г. Новая литература должна научиться отображать это *социально* «новое», должна выработать новые формы, соответствующие новым ритмам жизни. И поскольку «новое» видится в радужном свете марксистского учения, то новая поэтика должна расцвести в принципиально новой (не бывшей ранее) школе, вдохновленной новыми формами мировоззрения. Старые школы обременены идеологическим грузом старых веков. Новое вино нужно вливать в новые меха! – старается пророчествовать поэт-теоретик. Новая школа – это *пролетарские поэты*. Это светлое

«завтра» русской поэзии. И даже более того: «Идея, заключенная в понятии “пролетарская поэзия”, принадлежит к числу задач высочайшей трудности и сложности. В конце концов, “пролетарская поэзия” есть та, которая должна стать “поэзией” вообще, заменить собою всё то, что в течение *тысячелетий* называлось поэзией» [22].

Когда-то на заре своей поэтической карьеры В. Брюсов с упоением говорил о декадентстве (символизме), вождем которого чаял увидеть себя. Он настаивал на небывалом величии и предельной культурной значимости этого направления. Но когда русский символизм стал действительно говорить о чём-то *небывалом* (это *небывалое* видится нами в преодолении культурой самой себя и порождении из своего лоно мифо-мистических оснований для новой религии), то его «отец» отвернулся от него и посчитал это *небывалое* глупой фантазией. Развитая культурная традиция (в частности, идеалистическая поэзия) не в состоянии породить из себя феномена мифотворчества и теургического преобразования природы, по мнению В. Брюсова. Этого символизм жаждет, но, в то же время, новейшая теургия есть несбыточная мечта новейшего человека, возомнившего себя богом. Поэтому символизм, заняв на первое десятилетие XX в. авансцену поэтической жизни России, во втором десятилетии должен уступить место другой школе (предположительно, футуризму)...

Однако, как показал реальный исторический опыт России XX в., тезису о ровном диалектическом развитии поэтических школ в системе литературных взглядов поэта-теоретика утвердиться надолго было не суждено. Социальная революция сметает тезис об эстетической *эволюции*.

Если бы В. Брюсов не принимал мессианской религиозно-теургической идеи символизма *по сути* её (т. е. онтологически), то он не принял бы и социальной революции, и мессианских тезисов большевиков. Подвластно ли человекам преобразовать землю и избавить мир от его противоречий? Может ли культурная деятельность человека произвести на свет механизм такого изобавления, будь то из социальной своей составляющей, или из эстетической, или же из научной, философской?

Разногласия с новейшими «теургами» (Иванов – Блок – Белый) носили у В. Брюсова, скорее, методологический, нежели онтологический характер. Ибо, по нашему убеждению, именно идея о переделке и преобразении мира и всколыхнула в 1917–1918 гг. в В. Брюсове практические угасшие надежды юности о мессианской силе, освобождающей мир от зла, о силе, дающей миру новое Слово. И нельзя сказать, кто сильнее в своё время желал преобразования мира –

апологет «хорового» мифотворчества Вяч. Иванов или его безжалостный впоследствии критик и «скептик» из «старшего» символистского цеха В. Брюсов. В. Брюсов, напутствующий «уход» А. Добролюбова на стыке веков мессианскими пожеланиями: «... если через годы отшельничества и молчания пронесете живую душу – всё будет возможно. Наступишь на змею – и не ужалит, что ядовитое выпьешь – не повредит, скажешь – и исполнится, воззовешь – и мы пойдем за тобой и падем ниц, и воскликнем все: учи, ибо ты – власть имеющий» [23]. Или В. Брюсов, чающий увидеть себя Вождем декадентства...

Стоит сказать, что А. Блок первоначально тоже экзальтированно встретил события Октябрьского переворота. Но, в отличие от Брюсова, он увидел в них лишь *экстремальную ситуацию* («мировой пожар»), в которой рушатся формы старой традиционной культуры и после которой должна родиться новая эра. В. Брюсов же отождествил сам Октябрь с великим рождением новой эпохи.

Судя по одухотворенным высказываниям мэтра русской поэзии, может, вообще, сложиться впечатление, что в 1917–1918 гг. В. Брюсов, наконец, дождался-таки своего «мессии» – что социальный переворот, воплощенный под лозунгами пролетарского мессианства, пробил долгожданный канал для выхода всех затаенных до поры ожиданий русской культуры! И отошедшего от символизма на тот исторический момент В. Брюсова вполне устраивал такой формат переустройства российского бытия. Его дореволюционный аристотелизм и рационализм после Октября все более неуклонно принимает вид материализма (и в частности, социального), по канону которого новая культура (и, конкретно, новое искусство) должна возникнуть на фундаменте новых социальных отношений.

Так, с одной стороны, «отец» символизма, некогда отойдя от группы близких ему младосимволистов, преодолевает его мистико-теургический уклон, проявляя себя в качестве знатока исторической диалектики, но, с другой стороны, он остается под властью некоего сверхэстетического начала, присутствующего в русском символизме, а именно – мифа светской культуры о преобразении человеческого бытия, мифа о богоподобном человеке – русского мессианского *логомифа*.

К слову сказать, те представители культуры, которые особо подобострастно критиковали Красный Октябрь и большевиков, также были мотивированы в своих культурных эмоциях не онтологическим неприятием мессианской идеи об освобождении русским человеком мира от его противоречий, а методологическим несогласием. – Делать-то большевики стали то самое, по сво-

ей сути, что мыслилось и вынашивалось многими представителями высокой культуры России, но совсем *не так!* Большевики *извратили* «русскую идею». И за это неправильное воплощение и искажение, перевираание заветной мечты большевики получают едкую критику и поношения от некоторых представителей высокой культуры.

Итак, встав на позиции исторического материализма, В. Брюсов ищет в нарождающемся новом мире свою нишу и находит ее формально все там же – в литературе. Он получает высокие должности от советского Правительства как заслуженный мастер поэтического ремесла. Он делает ставку на поэтов Пролеткульта, называя их «завтра» русской поэзии. Нет смысла сегодня, спустя почти что столетие, упрекать мэтра в том, что ему отказало поэтическое чутье и что поэзия Пролеткульта так и не оправдала светлых надежд, возложенных на неё выдающимся мастером поэтического слова. Для нас здесь наиболее ценностным и содержательным является сам жест добровольного принятия представителем высокой культуры мессианского «мифа» пролетарской Революции о грядущем преобразении мира. В определенный момент истории в лице В. Брюсова мы находим попытку поэтического идеализма уйти от своих, казалось бы, безумных, «утопичных» сверхэстетических задач по формированию идеалистической версии *мифологии культуры*. Символизм для трезво мыслящего скептика-аналитика искусства не может и не должен вести к рождению новейшей мифологии, как бы этого эстетически эмоционально не желалось.

Надо сказать, что попытка оградить свое детище – символизм – от религиозно-теургических «нападков» была яростна и даже убийственна для самого символизма: В. Брюсова можно справедливо назвать как «отцом», так и «палачом» символизма. В то время как до конца преданными своей поэтической школе художниками ещё далеко не все было высказано в символической манере и далеко не все реализовано через символизм, В. Брюсов ставит жирный крест на его эстетике. Но, подписав своему детищу смертный приговор и желая сделать из него как можно быстрее музейный экспонат, мэтр не замечает, что оказывается зараженным тем же самым «вирусом», который когда-то вывел его детище к обозначенным выше сверхэстетическим идеям новейшего мифотворчества. Этот «вирус» – мессианские чаяния русской культуры – продолжает скрыто жить в душе поэта какое-то время, пока не находит нового выхода.

И вот после 1917 г. новый выход найден. Брюсов отринул теургические идеи преобразования человеческого бытия от идеалистической составляющей русской культуры, но он экзальтированно

поддержал эти мессианские идеи от её социально-материалистической составляющей. Великий поэт чувствует кросскультурную симпатию к Пролеткульту. Если материю (в том числе социальную) классически считать более грубым и тяжёлым проявлением мирового бытия, нежели духовные энергии, то в лице В. Брюсова перед нами вырисовывается образ певца *низведённой теургии*. От вынашивания идей духовного преобразования бытия он пришёл к принятию идей социально-материалистического перестраивания.

Однако в каком варианте воистину русский мессианизм творческой «душе» поэта оказался ближе – личная тайна самого поэта. Потомки же в большинстве своём больше чтят и любят Валерия Брюсова 900-х гг. – Брюсова-декадента и символиста.

Примечания

1. Брюсов В. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 98.
2. Там же. С. 99.
3. Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999. С. 296.
4. Брюсов В. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 93.
5. Там же. С. 230.
6. Воскресенская М. А. Символизм как мировидение Серебряного века. Томск, 2003. С. 129.
7. Белый А. Проблема культуры // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. С. 53.
8. Бахтин М. Из лекций по истории русской литературы. Вяч. Иванов // Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 374.
9. Поводом для идейного раскола с младосимволистами становится доклад Вяч. Иванова в московском Литературно-художественном кружке 17 марта 1910 г.
10. Брюсов В. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 178.
11. У, казалось бы, вовсе не поэтически, но дискурсивно ориентированного писателя – Н. Бердяева – мы находим намного больше сочувствия символистскому мирозерцанию: «Искусство христианского мира, по природе своей, не классично, оно символично, но символические достижения всегда бывают несовершенны и никогда не обладают ясностью, ибо символическое достижение предполагает такую форму, которая является знаком существования чего-то совершенного лишь за пределами данного земного достижения. Символ есть мост, переброшенный между двумя мирами, он говорит о том, что совершенная форма достижима лишь за какой-то гранью, но недостижима в этом замкнутом круге мировой жизни. Эта недостижимость совершенства формы очень чувствуется в центральный период Ренессанса – Кватрочен-

то. <...> В творчестве Боттичелли чувствуется невозможность достижения совершенных форм в искусстве христианской души, чувствуется болезненный надлом христианской души, неудача в достижениях культурного творчества. О Боттичелли говорили, что его Венеры покинули землю, а Мадонны покинули небо. Эта невозможность пребывания на земле совершенного образа Мадонны составляет характерную черту духа Боттичелли, в этом главная тоска его. Для меня искусство Боттичелли является самым прекрасным и в то же время научающим тому, что Возрождение должно было претерпеть внутреннюю неудачу. Может быть, сущность и величие Возрождения именно в том, что Возрождение не удалось и утратило не могло, потому что невозможно античное, языческое Возрождение, невозможно Возрождение совершенных земных форм в христианском мире». – Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 106.

12. Как известно, в 1893–1894 гг. юный Брюсов инициирует выпуск серии поэтических альманахов «Русские символисты», основным автором которых был сам.

13. Такая непримиримая позиция «весовцев» по отношению к петербургским символистам, по мнению И. В. Аладышкина, была обусловлена скорее конкурентной борьбой, нежели идейными разногласиями. «Претендующий на роль организатора и своего рода лидера отечественного символизма В. Брюсов всё более ревниво следил за успехами Вяч. Иванова в деле сплочения вокруг себя символистов северной столицы. Он опасался, что Вяч. Иванов на пару с Г. Чулковым, пустившим уже в ход термин «мистический анархизм», замышляют конкурирующий очаг символизма в противовес «Весам» и издательству «Скорпион»... В результате в 1906–1908 гг. борьба с «эпигонством» и «вульгаризацией» ... приобрела в «Весах» совершенно исключительное значение». – Аладышкин И. В. Из истории петербургских мистических анархистов // История Петербурга. 2008. № 4 (44). С. 64.

14. Там же. С. 427.

15. Там же. С. 429.

16. Там же. С. 428.

17. «Революция форм ещё не есть революция; нет, она – разложение косной материи творчеств». – Цит. по: Блок А. Белый А. Диалог поэтов о России и революции. М., 1990. С. 480.

18. Брюсов В. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 461.

19. Ссылка на Г. Р. Державина здесь носит чисто условный характер. Фигура классика привлекается с единственной целью – ввести оппозицию «поэт-одопиисец – поэт-пророк».

20. «Последние мечты» (1920), «В такие дни» (1921), «Миг» (1922), «Дали» (1922), «Меа» (1924).

21. Брюсов В. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 480.

22. Там же. С. 503.

23. Брюсов В. Дневники. М., 1927. С. 153.

ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.334.2

А. М. Нагимова

ИНДИКАТИВНАЯ МОДЕЛЬ УПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМИ СИСТЕМАМИ КАК МЕХАНИЗМ ОБЕСПЕЧЕНИЯ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ НАСЕЛЕНИЯ

В статье рассматривается проблема использования индикативной модели управления социально-экономическими системами в целях обеспечения высокого качества жизни населения. Автор опирается на показавший свою эффективность татарстанский опыт индикативного управления экономикой региона, введенного в практику управления в конце 90-х гг. В статье описывается модель индикативного управления социально-экономическими системами на основе изучения удовлетворенности населения основными составляющими качества жизни на примере муниципальных образований.

The article highlights the problem of using the indicative model of managing social and economic systems aimed at maintaining the population's quality of life. The author refers to the efficient experience of the Republic of Tatarstan where this model was put into practice of management in the late nineties. The article describes a model of indicative managing social and economic systems on the basis of studying the population's satisfaction by the basic components of quality of life on the example of municipal units.

Ключевые слова: качество жизни, индикативная модель управления, индикатор, социально-экономические системы, материальное благосостояние, государственные органы управления, эффективность деятельности органов управления.

Keywords: quality of life, indicative model of management, indicator, social and economic systems, material well-being, management state structures, efficiency of management bodies.

В современных условиях развития человечества наиболее важное значение приобретают проблемы обеспечения устойчивого развития социально-экономических систем. Процессы глобализации, безусловно, оказывают огромное влияние на социально-экономические процессы во всем мире, которые не всегда оказываются позитивными и прогрессивными. Примером тому является мировой экономический кризис, влияние которого ощутили без преувеличения все страны мира. Однако осмысление причин возникновения, особенностей протекания и последствий кри-

зиса еще раз убедительно доказывает необходимость использования новых подходов не только на уровне отдельных экономических единиц, но и в управлении социально-экономическими системами в целом.

В последние десятилетия во многих странах мира, в том числе и в Российской Федерации, актуальными становятся проблемы повышения качества жизни населения. Административные реформы, проводимые в нашей стране, направлены на создание оптимальной и эффективной системы государственного управления, так как только эффективная государственная власть способна создать условия для повышения уровня и качества жизни населения. Необходимо отметить, что повышение эффективности деятельности государственных органов управления является сложной комплексной задачей, требующей концентрации усилий многих структур общества, открытости власти к переменам, готовности населения к диалогу с властью. Все это требует переосмысления значения роли и функций государства, сущности взаимоотношений общества и государства, так как поспешные и непродуманные решения могут привести к значительным экономическим и социальным потерям, не говоря уже о том, что в случае провала об успешности деятельности органов государственной власти не может быть и речи.

Административная реформа, нацеленная на совершенствование существующей системы управления, позволяет формирование эффективной власти, отвечающей как интересам государства, так и максимально удовлетворяющей потребности населения в повышении качества жизни. Исходя из данной концепции, эффективность деятельности государственных органов можно рассмотреть через систему оценки общей социальной эффективности, выражающейся в уровне и качестве жизни населения региона, страны. Само понятие «качество жизни» используется в научном лексиконе уже несколько десятилетий и представляет собой сложную синтетическую категорию, аккумулирующую все существенные для личности условия существования, уровень развития и степень удовлетворения всего комплекса как материальных, так и нематериальных потребностей и интересов людей. Наиболее важными составляющими элементами качества жизни выступают такие показатели экономического

благополучия населения, как доходы и сбережения населения, уровень социального обеспечения и потребления материальных благ и услуг. Кроме того, оно включает в себя условия труда и занятости, быта и досуга, жилищные условия, состояние здоровья, образование, экологическую и социальную безопасность жизнедеятельности.

Рассматривая такой важный компонент материального благополучия, как социально-экономическая ситуация в целом, необходимо отметить, что Республика Татарстан в целом позиционируется как один из наиболее интенсивно развивающихся регионов России. Основными конкурентными преимуществами Татарстана являются такие факторы, как благоприятное экономико-географическое положение, развитая минерально-сырьевая база, высокий научно-технический и промышленный потенциал, высокий уровень развития человеческого капитала, развитая социальная инфраструктура, а также межнациональное и межконфессиональное согласие среди народов, населяющих республику. Об этом свидетельствуют следующие факты, определяющие позицию республики среди регионов Российской Федерации и Приволжского Федерального округа. По объему промышленного производства в 2009 г. Республика Татарстан заняла 5-е место среди субъектов Российской Федерации, а по Приволжскому федеральному округу (ПФО) – 1-е место, по объему выполненных работ в строительстве – 6-е место в РФ (1-е место в ПФО), 5-е место по строительству жилья (2-е место в ПФО), 9-е место по обороту розничной торговли в РФ (2-е место в ПФО) [1]. Показательной является и динамика ВРП за последние пятиле-

тие: с 482,8 млрд рублей в 2005 г. объем валового регионального продукта возрос до 878,0 млрд рублей в 2009 г., хотя это несколько меньше показателя 2008 г. – 933,5 млрд рублей (рис. 1).

Некоторое сокращение объема ВРП является результатом неблагоприятных экономических условий, связанных с глобальным финансовым кризисом. Данная ситуация адекватно отражается и в общественном мнении. Так, по результатам социологических исследований, проведенных нами в Республике Татарстан в 2005, 2007–2009 гг., по сравнению с 2008 г. несколько уменьшилась доля респондентов, оценивающих социально-экономическую ситуацию как хорошую – 26,8% (в 2008 г. данный показатель равен 35,0%, в 2007 г. – 29,3%). Однако это все же выше показателя 2005 г. – 15,9%. Также по сравнению с предыдущими двумя годами несколько увеличилась доля респондентов, оценивающих социально-экономическую ситуацию как плохую – 14,6% (в 2008 г. – 9,5%, в 2007 г. – 10,8%), что тоже несколько ниже показателя 2005 г. – 20,0% (рис. 2).

Если рассмотреть проблему в разрезе муниципальных образований Республики Татарстан, то удовлетворенность населения экономическими условиями жизни в таких крупных городах, как Казань и Набережные Челны, ниже, чем в сельских районах и небольших городах. Так, в Казани данный показатель составляет лишь 9,2%, а в Набережных Челнах – 6,1%. В этих городах подавляющее большинство считает экономическую ситуацию удовлетворительной (Казань – 66,2%, Набережные Челны – 68,2%).

Мировой опыт в области эффективного управления показывает, что во многих странах клю-

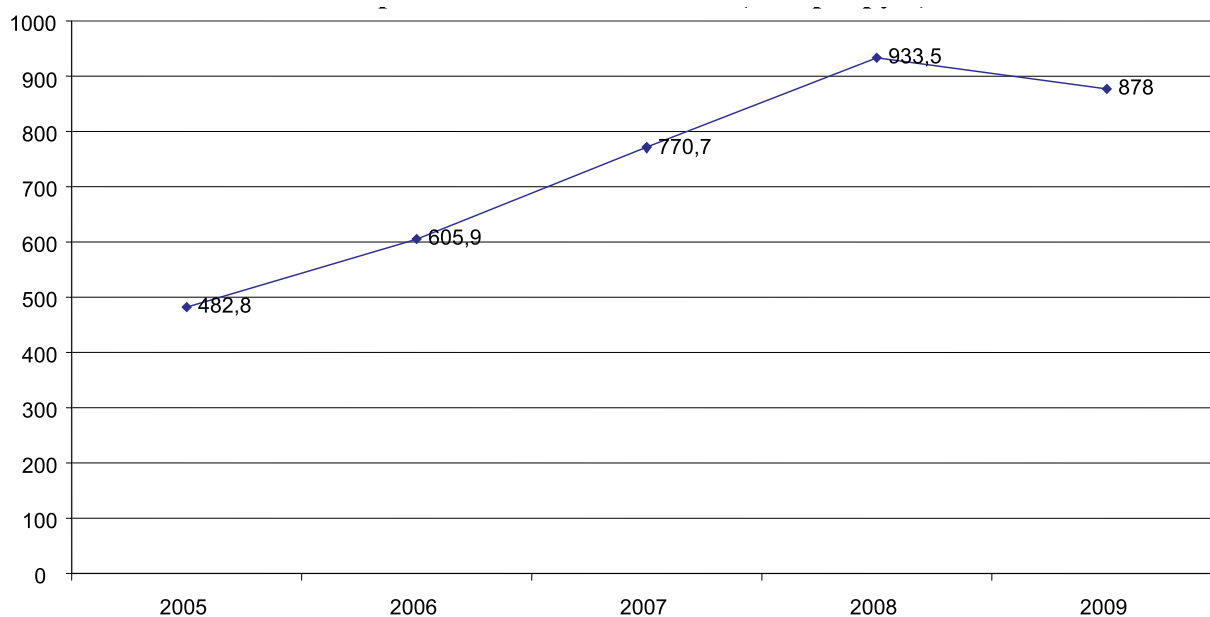


Рис. 1. Динамика валового регионального продукта Республики Татарстан за 2005–2009 гг. (в млрд руб.)

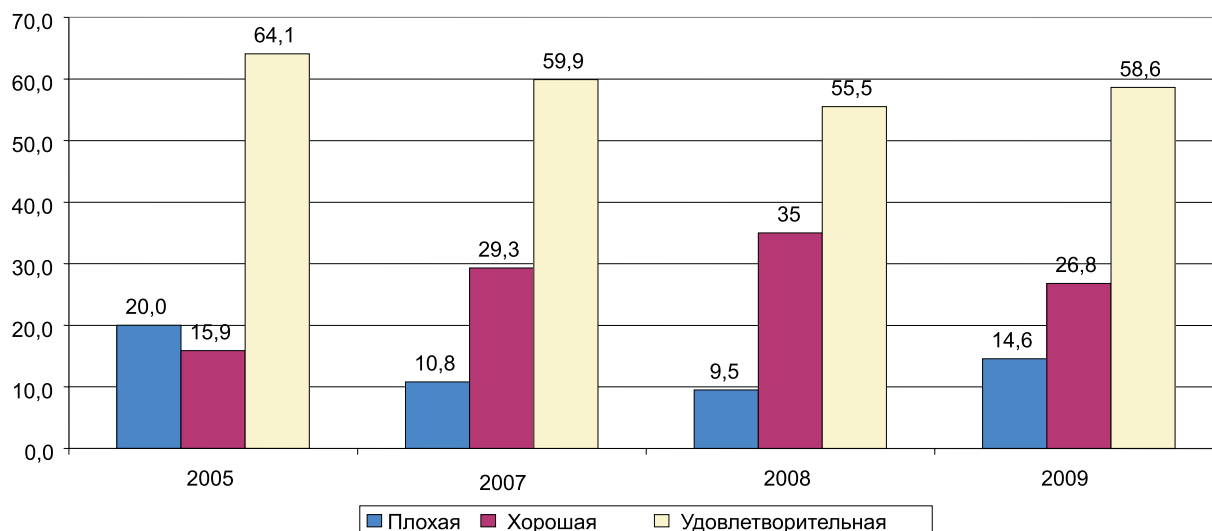


Рис. 2. Динамика оценки населения социально-экономической ситуации

чевым аспектом повышения качества жизни населения становится создание объективной и комплексной системы индикаторов, отражающих достижение поставленных целей, позволяющих сфокусировать внимание органов управления на основных приоритетах развития. Для этих целей широко используются всевозможные показатели эффективности.

Под показателем эффективности в самом широком смысле понимают описательный или количественный индикатор, характеризующий результат деятельности или успешность движения к достижению поставленной цели. Базовым понятием системы индикативного планирования является «индикатор» – интегральный показатель, количественно определяющий качественные характеристики процесса. Индикаторы определяются как параметры границ, в пределах которых система, включающая организационные механизмы, технологические связи, материальные и финансовые потоки, может устойчиво функционировать и развиваться [2].

Индикативный подход к управлению в Республике Татарстан разработан и введен в 1999 г., что явилось новым подходом к управлению, так как индикативное управление позволяет оперативно определять уровень социального и экономического благополучия, осуществлять контроль над достижением запланированных результатов. В самой Российской Федерации, несмотря на активное обсуждение данного подхода к управлению уже с начала 90-х гг., так и не был принят единый нормативный документ, регламентирующий введение в управленческую практику принципов индикативного управления. Лишь после «апробации» метода в рамках Республики Татарстан некоторые субъекты Российской Федерации взяли на вооружение данный подход (Самарская

и Пермская области, Краснодарский край, Бурятия, Марий Эл, Удмуртия и Амурская область). В рамках внедрения системы индикативного планирования и управления Министерством экономики Республики Татарстан в 2006 г. разработан и внедрен Регламент системы индикативного управления экономикой Республики Татарстан. На основании данного постановления за министерствами и ведомствами республики были закреплены индикаторы качества жизни, индикаторы оценки эффективности деятельности по закрепленным функциям, индикаторы эффективности взаимодействия министерств с федеральными органами государственной власти, индикаторы оценки коррупционной ситуации в исполнительных органах государственной власти Республики Татарстан, индикаторы, характеризующие реализацию антикризисных мероприятий.

В современных условиях основной упор в управлении развитием территорий делается на уровне органов местного самоуправления. Это в свою очередь требует разработки научных концепций стратегического управления, применения абсолютно новых решений в области управления социально-экономическим развитием муниципальных образований. В связи с этим становится интересным подход к управлению развитием муниципального образования на основе индикативного планирования. Имеющийся опыт по стратегическому планированию развитием муниципальных образований показывает, что наиболее оптимальным путем решения проблем, возникающих в процессе разработки и реализации долгосрочных планов, является использование различных методов индикативного управления. Критическое исследование содержания и сущности индикативного планирования позволяет уточнить основные понятия применительно к муниципаль-

ному образованию с учётом таких принципиальных факторов, как

а) усиление воздействующей роли органов местного самоуправления на социально-экономическое развитие;

б) вовлечение местного сообщества в процесс реализации стратегии;

в) использование индикаторов как характеристик социально-экономических процессов.

Использование индикативного планирования в управлении муниципальными образованиями позволяет координировать интересы деятельности всех органов местного самоуправления, учреждений и предприятий всех форм собственности и населения, осуществить комплексное развитие территорий на основе применения системы индикаторов, характеризующих социально-экономические процессы, протекающие в рамках данного муниципального образования, с учетом прогнозных показателей и в соответствии с целями и задачами социально-экономического развития. Индикативное планирование развития муниципального образования дает возможность правильно определить цели и задачи развития, построить правильные прогнозные модели и указать наиболее короткие пути их реализации, а также концентрировать усилия по достижению целей.

В рамках разработки индикативной модели управления муниципальными образованиями нами использован социологический метод, основанный на изучении удовлетворенности населения условиями жизни. В этих целях нами отобраны пять групп интегральных индикаторов, отражающих различные социально-экономические стороны жизнедеятельности населения:

– материальное благосостояние и экономические условия жизни населения;

– деятельность власти и органов государственного и муниципального управления;

– социальная сфера жизнедеятельности, включающая в себя такие интегральные индикаторы, как образование, здравоохранение, культура и спорт;

– условия жизни населения;

– безопасность условий существования населения, включающая в себя такие интегральные индикаторы, как безопасность жизнедеятельности и экологическая безопасность.

Материальное благосостояние и экономические условия жизни населения представлены следующими показателями: доля удовлетворенных социально-экономической ситуацией в местах проживания респондентов, доля удовлетворенных материальным положением семьи, доля респондентов, имеющих официально оформленные, постоянные трудовые отношения. Удовлетворенность деятельностью органов государственного

и муниципального управления включает в себя такие показатели, как доля лиц, оценивающих деятельность глав администраций районов как хорошую, доля лиц, оценивающих деятельность глав местного самоуправления (мэра города, руководителя администрации села) как хорошую, доля удовлетворенных деятельностью органов местного самоуправления. Удовлетворенность населения социальной сферой жизнедеятельности включает в себя такие компоненты, как удовлетворенность системой образования, удовлетворенность системой здравоохранения, удовлетворенность сферой культуры, удовлетворенность состоянием физической культуры и спорта. Удовлетворенность системой образования измеряется такими показателями, как доля удовлетворенных системой дошкольного образования, доля удовлетворенных системой школьного образования, доля удовлетворенных системой дополнительного образования. Удовлетворенность системой здравоохранения измеряется такими показателями, как доля удовлетворенных системой здравоохранения, доля удовлетворенных качеством медицинских услуг в поликлиниках, доля удовлетворенных качеством медицинских услуг в стационарах. Удовлетворенность сферой культуры измеряется такими показателями, как доля удовлетворенных качеством услуг в сфере культуры и доля посещающих культурные мероприятия в населенном пункте. Удовлетворенность состоянием физической культуры и спорта включает в себя такие показатели, как доля населения, постоянно занимающаяся физической культурой и спортом, доля населения, посещающая спортивные сооружения для занятий спортом, доля удовлетворенных развитием физической культуры и спорта в населенном пункте. Индикатор «условия жизни населения» измеряется такими показателями, как доля удовлетворенных жилищными условиями, доля удовлетворенных качеством предоставляемых услуг в сфере ЖКХ. Безопасность условий существования населения как интегральный индикатор включает в себя такие компоненты, как безопасность жизнедеятельности и экологическая безопасность. Безопасность жизнедеятельности измеряется такими показателями, как доля лиц, оценивающих деятельность правоохранительных органов как хорошую, доля лиц, удовлетворенных обеспечением безопасности жизнедеятельности в населенных пунктах. Экологическая безопасность измеряется такими показателями, как доля лиц, оценивающих экологическую ситуацию в населенных пунктах как хорошую, доля удовлетворенных качеством питьевой воды, доля удовлетворенных озеленением населенного пункта (без учета лесных массивов).

Для измерения общей социальной эффективности деятельности органов власти муниципальных образований и определения их места в рейтинге нами используется следующий алгоритм. На первом этапе по каждому показателю индикатора определяются ранг, далее путем суммирования определяется суммарный ранг по индикатору. Однако муниципальные образования представляют собой социально-экономические системы разного уровня сложности. К примеру, в городе Казани проживает более миллиона человек и он имеет сложную инфраструктурную систему, в то время как в некоторых муниципальных образованиях проживает всего лишь несколько десятков тысяч человек. Как известно, чем сложнее объект управления, чем больше составляющих элементов и подсистем он имеет, тем труднее он поддается управлению. Исходя из вышеизложенной логики, для более обоснованного сравнения эффективности управления нами принят поправочный коэффициент сложности управляемого объекта, так называемый коэффициент Бира [3]. На втором этапе, используя коэффициент сложности S Бира, вычисляем скорректированную рейтинговую оценку показателей качества жизни муниципальных образований. На последнем этапе определяется ранг му-

ниципального образования с учетом коэффициента Бира.

Создание системы индикативного управления на уровне муниципальных образований позволяет решить ряд перспективных задач в рамках осуществляющихся либеральных реформ. Разработка и внедрение системы индикаторов социально-экономического развития муниципально-го образования является одним из действенных инструментов повышения результативности управления местным развитием и оценки его эффективности. В связи с этим внедрение в практику управления муниципальными образованиями предлагаемой нами модели индикативного управления муниципальными образованиями на основе системы индикаторов социально-экономического развития территорий позволяет органам местного самоуправления принять адекватные управленческие решения и в результате обеспечить высокое качество жизни населения.

Примечания

1. Социально-экономическое развитие Республики Татарстан в 2009 году. Казань, 2010. С. 5.
2. Индикативное планирование: теория и пути совершенствования: монография. СПб.: Знание, 2000. С. 21.
3. Бир С. Управление сложными системами. М.: Энергоиздат, 1977. С. 67.

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.7

А. Д. Парунина

ПРОФЕССИОНАЛИЗМ МУНИЦИПАЛЬНЫХ СЛУЖАЩИХ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье на основе результатов социологического исследования рассматривается связь профессионализма российских муниципальных служащих с их профессиональной культурой.

In article based on the results of a sociological research the author examines the connection of professionalism of Russian municipal servants with their professional culture.

Ключевые слова: муниципальная служба, муниципальные служащие, профессиональная культура, профессионализм.

Keywords: municipal service, municipal servants, professional culture, professionalism.

Муниципальная служба представляет собой институт, имеющий государственно-общественный характер. С одной стороны, муниципальная служба способствует реализации единой государственной политики, а с другой – отстаиванию интересов своей территории. В результате от нее в огромной степени зависит эффективность и оптимальность социального развития, прогресс на всей территории муниципального образования. Муниципальные служащие выполняют государственно и общественно важные функции, их труд является социально значимым. В таких условиях необходимо уделять внимание ее состоянию и перспективам развития.

Основным ресурсом муниципальной службы выступают ее кадры. Качество, эффективность деятельности муниципальных служащих формируется под воздействием множества факторов. В частности, социально-демографические составляющие создают в муниципальной службе особые условия профессиональной деятельности. Социологическое исследование, проведенное нами среди муниципальных служащих Свердловской области в 2009 г., показало, что по своему демографическому составу они практически на 80% представлены женщинами и лишь на 20% –

мужчинами [1]. Несмотря на то что средняя заработная плата муниципальных служащих находится на весьма достойном уровне (так, на начало 2009 г. средняя зарплата муниципальных служащих Свердловской области составила 24500 рублей [2]), число мужчин на муниципальных должностях невелико.

Наибольшая доля муниципальных служащих представлена возрастной группой от 40 до 60 лет (67% респондентов). Как правило, данная категория служащих стояла у основания муниципальной службы. Эти работники обладают своей устоявшейся системой ценностей, нравственных ориентиров, что стабилизирует данную профессию. По стажу работы 46,6% респондентов находятся на муниципальной службе более 10 лет. Можно сделать вывод, что многие из служащих получили опыт работы в партийно-советском аппарате, они зачастую являются бывшими работниками советов, со знаниями и навыками, присущими тоталитарной системе управления.

В связи с социальной значимостью труда муниципальных служащих от них требуются исключительно глубокие знания в конкретной предметной области. Необходимым условием деятельности муниципальных служащих становится высокий профессионализм и компетентность.

Внимание к профессионализму и компетентности в муниципальной службе обусловлено тем, что в нашей стране становление и развитие муниципальной службы было связано с серьезными историческими кризисами и перерывами в развитии. Выдвинутый когда-то лозунг «Каждая кухарка должна управлять государством» директивно реализовывался через систему органов власти и общественных организаций. Таким образом, вновь создаваемые в 90-е гг. XX в. органы муниципальной власти не имели той профессиональной базы, которая способствовала бы их эффективной деятельности. Само гражданское общество также еще настолько неразвито, что решение проблем населения на местах пока еще невозможно через самоорганизацию местных сообществ. Встал вопрос о подготовке профессиональных специалистов для осуществления данного вида деятельности.

В муниципальной службе постепенно формировалась и развивалась база профессиональных знаний и совершенствовались навыки работы, так как ее кадровый состав первоначально форми-

ровался из представителей различных профессий.

Данные нашего исследования показали, что до прихода в муниципальную службу каждый третий респондент работал в сфере образования (20%) и производственной сфере (15% – транспорт, промышленное производство). Среди других вариантов чаще всего респонденты называли строительство, здравоохранение и сферу финансов. Значительное число муниципальных служащих ранее являлись государственными служащими – 18%.

В силу новизны самой профессии муниципального служащего специальная подготовка муниципальных служащих в системе высшего профессионального образования страны организована сравнительно недавно. Отсюда значительная часть их контингента не прошла соответствующей подготовки в вузах.

Согласно данным нашего исследования 79% муниципальных служащих Свердловской области имеют высшее образование, но из них только 11% – по специальности «Государственное и муниципальное управление». «Государственное и муниципальное управление» считается профильной специальностью в муниципальной службе, но таких специалистов вузы выпускают лишь в последние годы. Из-за разнообразия должностей для муниципальных служащих профильным также считается «юридическое» и для ряда должностей – «экономическое» образование.

В настоящее время требование к определенному уровню и профилю образования является необходимым для муниципальных служащих. Всего в Свердловской области четыре государственных вуза готовят специалистов по специальности в области государственного и муниципального управления: это Уральская академия государственной службы, Уральский государственный технический университет – УПИ имени Б. Н. Ельцина, подразделение УрГУ – Институт управления и предпринимательства и Уральская государственная юридическая академия. Кроме того, в департаменте государственной службы, кадров и наград губернатора Свердловской области создан отдел профессиональной подготовки и переподготовки государственных и муниципальных служащих, где муниципальные служащие из области повышают квалификацию.

Кроме того, муниципальные служащие Свердловской области регулярно проходят повышение квалификации. По данным Службы государственной статистики, в 2008 г. 1416 человек, или 15% муниципальных служащих Свердловской области, прошли такое обучение. Из числа прошедших обучение 0,1% служащих (или 2 чиновника) прошли стажировку за границей; 4,9% служащих прошли профессиональную переподготовку и 95%

повысили свою квалификацию [3]. Но такое обучение имеет одномоментный характер и способствует лишь приобретению отдельных, фрагментарных знаний и навыков, которых сегодня недостаточно для эффективного и профессионального выполнения служащими своих обязанностей.

Сами муниципальные служащие оценивают степень овладения своей профессией на весьма высоком уровне. При этом, чем больше стаж работы, тем выше и оценки степени овладения своей профессией. Но большинство опрошенных ощущают потребность в получении новых знаний, особенно в сфере управления, психологии, информатики. То есть служащие стремятся развиваться в своей профессии и получать дополнительные знания.

Уровень профессионализма муниципальных служащих находит проявление в их профессиональной культуре. Тот факт, что профессиональная культура российских муниципальных служащих не отвечает требованиям населения, подтверждают данные опросов. Так, недовольны состоянием профессиональной культуры 75% представителей данного вида службы. При этом респонденты отмечали, что лично встречались с формальным отношением служащих к своим обязанностям (35%), протекционизмом (15%), грубым или невнимательным обращением (9%), отсутствием необходимых знаний (5%). Некоторые из респондентов лично давали взятку муниципальным служащим, хотя по результатам опроса их доля невелика (0,5%).

Итак, наиболее значимым для респондентов моментом, влияющим на оценку уровня профессиональной культуры муниципальных служащих, является формальное отношение к обязанностям. Такое отношение к своей работе – порок в любой профессиональной деятельности. В стремлении определить причину формализма на муниципальной службе мы установили связь между мотивацией работника и отношением к выполнению своих должностных обязанностей.

По материалам социологического исследования, среди муниципальных служащих доминируют три типа мотивации профессиональной деятельности – инструментальная, недостижимая и профессиональная.

Каждому второму респонденту характерна инструментальная мотивация. При инструментальной мотивации работникам важно знать, что за свой труд они получают вознаграждение, как правило, определенную сумму денег, карьерное продвижение или признание со стороны руководства. Для таких служащих демотивирующими факторами может быть медленное карьерное продвижение и непродуманная система оплаты труда.

Стремление к материальному благосостоянию и карьерному продвижению представляется вполне объяснимым, исходя из ценностей, доминирующих в современном обществе. Именно для общества потребления характерно стремление к материальным благам, как правило, в ущерб духовным. Профессиональная культура является отражением общей культуры общества. Профессиональная культура муниципальных служащих имеет свое содержание и определенный уровень, но будет являться частью общей культуры страны и даже мировой культуры в конкретный временной период.

Второй тип мотивации, выявленный у муниципальных служащих, – недосижительный. При недосижительной мотивации работник не нацелен на содержательные мотивы труда: ответственность, трудовые достижения, общественную полезность, большой заработок, а работает просто потому, что на данном месте он имеет низкий уровень ответственности, небольшой, но гарантированный заработок, малые трудовые усилия, или работает просто по привычке. Такая мотивация характерна почти для 30% респондентов. Именно недосижительная мотивация ведет работников к формальному выполнению обязанностей. Негативным проявлением формализма является незаинтересованность работников в эффективном, качественном выполнении обязанностей или инициативности и творчестве в работе.

И третий тип мотивации, характерный муниципальным служащим, – профессиональная. К профессионально мотивированным служащим можно отнести чуть более 20% респондентов. При профессиональной мотивации работник стремится к профессиональному самосовершенствованию. Для таких служащих характерна склонность реализовать себя в профессиональной сфере, желание пополнять свои знания и оптимизировать имеющиеся умения и навыки работы. Для них демотивирующим фактором будет отсутствие возможности в полной мере реализовать себя в любимой профессии, такую проблему отметили всего 14% респондентов среди служащих. Служащих с данным типом мотивации также интересует престиж и значимость их профессии в обществе. В частности, 15% служащих отметили среди негативных факторов низкий престиж их профессии среди населения.

Итак, в настоящее же время доля тех, чье призвание – муниципальная служба, несравнимо мала по сравнению с общим числом служащих. Большая часть служащих не ощущают свою профессию в качестве призвания, а рассматривают ее, прежде всего, как источник стабильного и гарантированного дохода (что сегодня характерно, к сожалению, для нашего общества в целом). В результате такого подхода служащих к обя-

занностям и возникает формальное отношение к делу.

По своему организационному типу муниципальная служба относится к бюрократической организации, поскольку выполнение властных полномочий в обществе требует следования букве закона и высокого уровня формализации и стандартизации деятельности. «Формализация представляет собой одновременно и преимущество и недостаток бюрократии. С одной стороны, она предопределяет жесткую регламентацию управленческого процесса и требует неукоснительного соблюдения установленных правил, сводит к минимуму властный произвол. С другой стороны, приводит к тому, что в процессе управления смысл нередко приносится в жертву букве инструкции, а цель – подчиняется средствам ее достижения» [4].

Вместе с тем такая формализация становится и источником дополнительного дохода за счет прямых взяток и иных благ, что в свою очередь порождает протекционизм. Участники нашего опроса второй по значимости проблемой профессиональной культуры муниципальных служащих после формального отношения к обязанностям назвали протекционизм. Протекционизм характерен для бюрократических организаций, в которых включение нового персонала осуществляется только с низшего должностного уровня.

В свое время еще М. Вебер для борьбы с бюрократизмом и взяточничеством чиновников предлагал две меры: полную загруженность рабочего дня и достойную оплату. Деятельность муниципальных служащих сегодня достойно оплачивается, им гарантируется социальный пакет, повышенная пенсия. Муниципальные служащие, благодаря своим должностным обязанностям, «заводят полезные знакомства», что обеспечивает им неформальные возможности и порождает соблазн их использования для достижения личных целей.

В связи с этим муниципальная служба считается престижной профессией, и даже на младшие муниципальные должности стремятся взять «своих», то есть родственников, друзей или просто знакомых людей. Без рекомендации и «полезных связей» попасть на муниципальную службу очень сложно. Так, по мнению 58% респондентов-служащих, проведение конкурса на замещение часто бывает формальным, так как заранее определено имя победившего кандидата. Назначение на более высокие должности осуществляется из резерва, то есть также из числа служащих. Протекционизм стал сегодня негласной нормой в муниципальных органах власти, и это можно считать особенностью профессиональной культуры российских служащих на данном этапе развития муниципальной службы.

Тот факт, что на муниципальную службу могут попасть преимущественно специалисты, у которых есть покровители, подтверждают способности должностного продвижения муниципальных служащих. Опрос респондентов показал, что 59% служащих на ныне занимаемую должность попали с помощью единоличного назначения руководителя, 19% – благодаря выводам аттестационной комиссии, 17% – при помощи конкурсного отбора и только 7% получили назначение из состава резерва. Остальные формы должностного продвижения в муниципальной службе, по всей видимости, практически не развиты.

Следовательно, в муниципальной службе имеется большая опасность продвижения не по объективным, а по субъективным критериям. В результате возникает сильная зависимость подчиненного от начальника, в силу чего могут возникать такие проявления профессиональной культуры, как подхалимство, отсутствие собственного мнения, низкий уровень инициативности и т. д. И наличие этих негативных проявлений в муниципальной службе подтверждают результаты исследований.

Протекционизм в муниципальной службе связан и берет свои истоки из такого феномена, как семейственность. Семейственность сегодня также можно отнести к особенностям нынешней российской муниципальной службы.

Практически у каждого четвертого служащего (27,23%) в государственном или муниципальном управлении работали или работают в настоящее время близкие родственники. А среди студентов специальности «Государственное и муниципальное управление» число имеющих родственные связи в органах власти составляет 53%. Преемственность в рамках семьи наблюдается во многих профессиях. Так, социологические исследования показали, что около 44% сыновей врачей также становятся медиками, а 28% адвокатов выбирают юридическую карьеру [5]. Отметим, что профессиональная преемственность и семейственность – это не однопорядковые явления. Благодаря преемственности в профессии молодые специалисты приходят на свое место работы более осознанно. В результате этого на должности попадают люди, которые уже хорошо осведомлены о специфике будущей деятельности, частично адаптированы к ней.

Муниципальная служба – это деятельность особого рода и особый вид служения. Здесь преемственность зачастую превращается в семейственность, когда члены одной семьи в силу кровнородственных связей и поддержки получают возможности использования должностного положения для получения дополнительных доходов, незаконного обогащения и т. д. Семейственность, по нашему мнению, отчасти объясняет низкую текучесть кадров на муниципальной службе. Этот феномен позволяет сохранить стабильность коррупционных схем.

В заключение хотелось бы отметить, что за последние годы в муниципальной службе накоплен определенный опыт профессионального служения, проделана значительная работа, связанная с формированием системы профессиональных требований по обучению служащих и оптимизации финансирования, но более зримыми стали и проблемы. Значительная их часть лежит именно в области профессиональной культуры как меры профессионализма. Только высокий уровень профессиональной культуры способен создать особое отношение и восприятие служащими своей профессии, которое обеспечит ответственное отношение к делу, служение народу и стремление к саморазвитию, а не собственному «кошельку».

Примечания

1. Исследование проводилось методом анкетного опроса. Выборочная совокупность составила 600 единиц. Из них: 200 человек – муниципальные служащие, 200 человек – студенты специальности «Государственное и муниципальное управление» I и IV курсов, население Свердловской области – 200 человек.

2. Зарплаты свердловских чиновников растут быстрее, чем в среднем у жителей региона (Информационно-аналитический портал // <http://www.api-ural.ru/soc/?art=52261>)

3. Численность и состав работников, замещавших государственные должности и должности государственной гражданской и муниципальной службы по состоянию на 1 октября 2008 года: статистический сборник / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Свердловской области. Екатеринбург, 2009. С. 44.

4. Бабищев В. А., Захаров В. В. Стратегия развития кадров // Служба кадров и персонала. 2006. № 6. С. 28.

5. Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста. СПб.: Питер, 2000. С. 522.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 1(091):82

Е. А. Яковлева

ИГРОВАЯ ПРИРОДА МИФА

В статье раскрывается многомерность и сложность игровой природы мифа. Она проявляет себя в диалектике объективного и субъективного, онтологического и гносеологического. Игровая природа мифа обнаруживает себя в фантазировании, творчестве, наличии множества символических значений и их интерпретации, движении сюжетной линии и взаимодействии героев, воплощении через ритуал, чувственном восприятии.

The variety and complexity of the myth's playing nature is revealed in this article. This nature shows itself in the dialectics of subjective and objective, ontological and gnoseological. The myth's playing nature shows itself in imagination, creation, many symbolic senses and their interpretation, plot line motion and characters' cooperation, embodiment through the ritual, sense perception.

Ключевые слова: миф, игра, игровая природа мифа, священная игра, мифообразующая фантазия, темпоральность, феномен допущения

Keywords: myth, play, the myth's playing nature, sacred play, myth-creating fancy, temporality, phenomenon of admittance

В той пестрой ткани культурных форм, из которых «соткано» сознание человека, миф занимает исключительное место: он является исторически первой духовно-культурной формой и не теряет своих лидирующих позиций вплоть до современности. Об этом справедливо писал А. Ф. Лосев, считая, что мифология органична всем эпохам. В основе каждой культуры лежит система ценностей, получающая выражение в мифологической форме, а сам миф выступает нередко главенствующей основой культуры. Миф предстает как комплекс мировоззренческих установок, порожденных глубоко органичными для каждой культуры закономерностями. Во время мировоззренческого кризиса миф проявляет себя как форма культуры, способная объединить людей, а также подарить им надежду, опору и веру в себя, свои силы, уверенность в действиях и поступках. Миф может создать почву для очередной исторической волны духовного развития, а также дать импульсы для появления новых творческо-образных сфер, синтезирующих различные виды фоль-

клора, искусства и науки. Все сказанное делает миф с научной точки зрения особенно актуальным и заставляет снова исследовать его с позиций XXI в.

В любом мифе обнаруживает себя его игровая природа, что делает миф необычно привлекательным и вечно живущим. Заметим, что этот аспект мифа практически не исследовался. Согласно У. Эко игра изначально лежит в основе любого культурного феномена [1]. И в этом своем убеждении он не одинок. Дело в том, что интерпретации понятия игры встречаются всюду, где ход явления зависит от борьбы двух или более сторон, а ее исход – от выбора и принятия борющимися, противоположными сторонами тех или иных решений, стратегий. В связи с этим, практические возможности приложения игры оказываются чрезвычайно широкими и многообразными. Игры человека, как считает Х.-Г. Гадамер, – это естественный процесс [2]. Игра – особая сфера реальности, создающая собственную гиперреальность. При этом, по мысли К. Б. Сигова, человеку игра не дана, а экзистенциально задана [3]. Человек играет изначально, на протяжении всей своей жизни, постоянно расширяя и обновляя диапазон уже существующих игр.

На объективную трудность описания феномена игры указывал еще Й. Хёйзинга, настаивая на том, что феномен игры не поддается анализу с помощью понятий, используемых для дескрипции привычных фактов нашей познавательной, психической и сознательной жизни [4]. Игра – это свободная деятельность, совершаемая без принуждения. В своей основе она бескорыстна, отмечена качеством парадоксальности, неожиданности, импровизации. Игра нередко выполняет функции тренировки способностей, необходимых для реализации в серьезном деле, упражнения в самообладании. Важен и такой аспект потребности в игре, как релаксация и компенсация того, что человек не обнаруживает в реальной жизни. Игра всегда в той или иной мере дистанцируется от повседневности, а игровое состояние есть преобладание окружающего мира. Игра определяется не целью и результатом, а имманентным, только ей присущим в данном конкретном контексте, смыслом. Но при этом игровой процесс невозможно подробно «протоколировать» и рационализировать. В силу этого можно утверждать: игра феноменальна и уникальна.

Й. Хейзинга, разрабатывая теорию игры, употребил понятие «священная игра». Этот акцент принципиально важен: согласно ему элемент игры оказывается изначально включенным в мифологическое сознание. Впоследствии К. Б. Сигов утверждал, что наиболее вероятной этимологией слова «игра» является образование от той же основы, что и греческий *agon*, «священный трепет» (первоначальное значение данного словосочетания – «восхваление и умилоствление божества пением и пляской»). Такое смысловое ядро понятия дает прямой повод связать игровую деятельность с мифом. Здесь внутренняя форма и смысл слова «игра» напоминает о том, что не рассудком и умом, а иррациональным «священным трепетом» всего существа человек приобщается к игре [5]. В какую бы оболочку не облакался миф (в повествовательную, драматическую, песенную), изобретательный дух играет в нем на границе реального и ирреального, серьезного и несерьезного. В этом проявляется существенная взаимосвязь мифического и игрового действий. Древние ритуальные танцы, музыка, изобразительные композиции преследовали цель «удержать мир в гармонии и порядке», представить некую космическую модель, сущность и привлечь ее к земному бытию. Через театрально-ритуальные формы миф не просто излагает космическое событие, он устанавливает отношения человека с окружающим миром как со-бытие, стремится посредством игрового элемента сделать мир более понятным, а следовательно, и более безопасным. Скептицизм в отношении игры просто невозможен. Каждый играющий, инсценирующий миф человек должен верить в безусловность происходящего действия, так как оно воплощает некое благо и высший порядок. Вся сакральная деятельность народов связана с игровым феноменом. При этом ни в одной мифологии игра не воплощается в божественных фигурах, но сами божества нередко представлены играющими.

Каждый хорошо разыгранный миф в виде ритуала, церемонии, состязания внушает архаическому сознанию уверенность в приобретенном для группы благе. По окончании обряда его действие не прекращается, а излучает свой свет на обыденную жизнь, обеспечивая порядок, безопасность и процветание группы. У того, кто смотрит на подобную игру со стороны, может возникнуть впечатление нелепости и искусственности происходящего; для того чтобы быть захваченным игровой стихией мифа, надо находиться внутри нее и жить ею. Здесь открывается новое качество игры: она связана с элементом видимости. Играющего человека игра всегда зачаровывает. Й. Хейзинга в результате своих рассуждений формулирует закон: в священном ритуале и праздничном состязании, как в постоянно возобнов-

ляющихся формах, культура вырастает как игра и в игре.

В большом массиве литературы, посвященном взаимодействию искусства и игры, исследователи пытаются выявить те виды искусства, которые в большей степени несут в себе игровое начало. По общему мнению, таковыми являются мусические искусства – поэзия, музыка и танец. Миф, в какой бы форме он ни передавался, всегда расценивается как поэзия. Сама природа мифопоэтического высказывания позволяет рассматривать его как пребывающего в царстве игры. Тот или иной священный акт, древний ритуал, который переживается как чудо, как экстаз, реализует себя в поэтической форме. В обществах с мифологическим сознанием ключевую роль играет заклинание, имеющее ритмическую основу, четкую композиционную структуру, рифму, а в самой природе поэтической формы заложена некая магия.

В мифе как произведении искусства игра выступает средством упорядочения материала, способом построения художественного произведения. Миф превращается в специфическую игру, в которую творец вовлекает других (слушателя, зрителя, читателя). Наиболее ярко смысл мифа раскрывает себя при «разыгрывании», то есть воспроизведении. Поэтому условно можно говорить, что миф как произведение искусства возникает с началом игры и «умирает» с ее окончанием. В силу этого обстоятельства миф как произведение искусства обладает свойством темпоральности. Во-первых, его бытие временно, поскольку он существует в становлении и воспроизведении. Во-вторых, события мифа современны зрителям – о них не столько вспоминают, сколько участвуют в них. Понять игровую природу мифа можно только благодаря вовлеченности и участию в ней в роли творца, игрока-актера или зрителя.

Игровое начало в мифе заявляет о себе на уровне содержания и художественной формы. Благодаря игре фантазии миф облачается в чистую форму, где содержание «растворяется в форме, материя бытия и событий растворяется в игре» [6]. В художественном содержании игровой элемент обнаруживается в разработке событийного ряда, сюжета, выстраивании коллизии и конфликта. На уровне художественной формы игровое начало проявляется в процессе изобретения художественных средств иносказания – символов, метафор, алогизмов, обыгрывающих сочетание компонентов действительного мира и мира художественного вымысла. Заметим, сам термин «игра» функционирует среди таких терминов, как «символ», «знак», «метафора», «метаморфоза», где определенная детерминированность соединяется при реконструкции с творческим вдохновением.

Любое творчество есть игра с системой знаков и символов. Сам творец (творцы) мифов играет в свое искусство мифотворчества: такая игра возникает в результате творения нового мифологического символа и его содержания не на основе существующей нормы, а на основе случайных, спонтанных, подчас бессознательных, сочетаний несочетаемого, видения общеизвестного в оригинальном ракурсе. При создании нового символа активно подключаются воображение и фантазия творца: они действуют случайно, без плана и цели, соединяя по своему произволу далекие вещи и создавая новые фигуры, полные смысла. Они осуществляют игру природными и социокультурными феноменами, придавая им новое качественное измерение. Впоследствии более удачный эксперимент становится нормой, обогащая уже имеющийся словарь символов. Таким образом, творческий процесс сочинения мифов связан с игрой воображения и фантазией автора.

Миф всегда существует в поле интерпретаций, и проинтерпретировать миф можно бесчисленное число раз. В этом также проявляется его игровая природа. В связи с этим вспомним утверждения С. Лангер, что в мифе присутствует «третичное содержание», связанное с воображаемо-переживаемым, с тем, что невозможно воспринимать отдельно от произведения. «Художественная истина» мифа – это истина символа в отношении к формам чувства, – формам безымянным, но постигаемым в том случае, когда они возникают в чувственном отображении [7].

Интерпретация мифа как произведения искусства представляет собой непрерывный игровой процесс, в котором от самого произведения переходят к скрытым в нем исходным кодам символов и на их основе – к более верному прочтению произведения и снова к кодам и подкодам, но уже современности, а от них – к непрерывному сравнению и сопоставлению разных прочтений, получая игровое наслаждение, удовольствие от одной только многоликости этой открывающейся картины, многосмысленности, связанной не только с тем, что удалось в какой-то мере приблизиться к первоначальному коду автора, а возможности преобразовать собственный первоначальный код. Всякая интерпретация произведения искусства, заполняя новыми значениями «открытую форму» (по У. Эко) первоначального сообщения, не изменяющуюся в течение веков, дает начало новым сообщениям, которые призваны обогащать коды-символы, перестраивая их и подготавливая почву завтрашним читателям для нового прочтения произведения. Определяя этот непрерывный процесс обновления, анализируя различные его фазы, человек не в состоянии предсказать те конкретные формы, в которые он выльется.

Художественное восприятие содержания мифа одновременно зависит от игрового сочетания духовного багажа субъекта и объекта (мифа). В совокупности они рожают психические переживания (волнение, трепет, чувствительность, наслаждение). К эмоциям подключается механизм фантазирования, с помощью которого на вымышленные события зритель-читатель смотрит как на реальные (феномен допущения): в своей фантазии он лицедействует, то есть играет роли автора и персонажей. Фантазия приводит человека к иному измерению существования, к игре человеческих сил и возможностей. Также при восприятии мифологического текста начинается активная работа сознания по расшифровке значений символов, которые калейдоскопично играют между собой: через символ и метафору миф играет смыслами в нашем сознании. Не случайно здесь мы говорим об игре сознания, об игре смыслами и значениями, в которую нас вовлекает автор.

Помимо этого игровую природу мифа можно обнаружить в драматическом разыгрывании сюжета мифа. Актерское мастерство – это всегда воплощение игры (вспомним, игра изначально трактуется как прообраз драматического искусства). Актер воспринимает образ мира как театр, одновременно живя в реальном и вымышленном мире, судьбой своей и своих героев. И этот процесс носит безостановочный игровой характер.

В связи со всем вышеизложенным мы имеем право говорить об игровой природе мифа. Это очень сложный многоуровневый феномен, онтологически укорененный в антропологической реальности и наделенный характеристикой субъективности. Игровая природа мифа осуществляется как сложная целостность действий, сознания и коммуникации. Дать универсальное определение игровой природе мифа трудно. Как писал Е. Финк о смерти, труде, любви и в том числе игре, это – экзистенциальный феномен, «который отталкивает от себя понятия... Игра – один из способов понимания, с помощью которых человек понимает себя... и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей» [8]. При этом игра субъективно самодостаточна. Это означает, что игровое действие с точки зрения его предметной реальности ничем не отличается от иного действия (например, работы), и спецификация игровой деятельности происходит в сфере сознания, или деятельности, «направленной на переживание». Онтологическая структура игры такова, что деятельность в ней неотчуждаема от действия: она постоянно сдвигается к становящемуся, необычному для готового мира. Таким образом, действие и деятельность в игре, в том числе и в игровой природе мифа, разделить невозможно,

именно это делает ее необычайно сложной многоуровневой реальностью. Игровая природа мифа коренится в субъективной реальности, но в процессе развертывания она приобретает объективное существование. Игровая природа мифа динамична благодаря сюжетной линии, соединению в ней смыслов и значений, придаваемых тем или иным действиям и отношениям, которые легко трансформируются в иные. Игровая природа мифа многомерна: в ней органично сочетаются и уживаются ценностное, эмоциональное, интеллектуальное и действенное «измерения». Они реализуются через игровую деятельность, игровое сознание и игровые отношения, которые следует считать важнейшими элементами структуры игровой природы мифа, конституирующими ее бытие.

Таким образом, миф есть исторически первая форма сознания, присутствующая во всех культурных эпохах, вплоть до современности, и выступающая в качестве основы культуры. Игра – особая сфера реальности, внутренний механизм культуры, проникающий в любой культурный феномен, в том числе язык, миф, искусство. Игровая природа мифа – феномен сложный и неоднозначный, выполняющий функции социализации, адаптации, трансляции опыта, знаний и ценностей.

Игровая природа мифа заявляет о себе на различных уровнях, в том числе онтологическом, гносеологическом, эмпирическом, коммуникативном. В художественном опыте, к которому можно отнести и ритуал как проявление игровой природы мифа, мы видим и ощущаем действие подлинного сакрального опыта, не оставляющего без изменений своего субъекта (он совершенно разный до и после), и задаемся вопросом о способе бытия того, что таким образом познается.

Многоуровневая игровая структура мифа позволяет видеть в нем некую матрицу значений. Но как ни читать эти матрицы, в них всякий смысловой пласт неизменно отсылает к другому смысловому пласту. Аналогичным образом всякий миф отсылает к другим мифам. Здесь имеет место знаменитый герменевтический круг. Таким образом, игровая природа мифа осуществляет себя на гносеологическом уровне. Если задаться вопросом, к какому последнему значению отсылают все предыдущие значения, которые должны все вместе к чему-то относиться, то единственный ответ состоит в том, что мифы означают дух их созидающий с помощью того самого мира, час-

тью которого он является. Таким образом, могут порождаться одновременно как сами мифы, создаваемые духом, так и создаваемый мифами образ мира, уже нашедший себе место в устроении духа. Мир мифа – это спектакль, игровое действие которого разворачивается перед человеком, где он выступает в роли творца, исполнителя, зрителя, интерпретатора или жертвы неких комбинаций, упраздняющих его как самостоятельное лицо.

Рассуждая об игровой природе мифа, мы всегда существуем в поле интерпретаций. Миф – всегда символический текст, который следует истолковывать, чтобы проникнуть в знание, заключенное в нем. Интерпретация – способ существования мифа и его игровой природы. Здесь соединяются индивидуально-личностное и социально-детерминированное, история и современность, традиция и новация, сюжет и ситуация, текст и контекст, диалектически переплетенные между собой. Игровая природа мифа – чистое содержание, которое можно проинтерпретировать бесчисленное число раз.

В целом, игровая природа мифа проявляет себя в диалектике объективного и субъективного, онтологического и гносеологического. Игровая природа мифа обнаруживает себя в фантазировании, творчестве, наличии множества символических значений и их интерпретации, движении сюжетной линии и взаимодействии героев, воплощении через ритуал, чувственном восприятии. Исследования мифа и его игровой природы являются актуальными ввиду таинственности феномена. Тайна мифа заключается в наличии множества смыслов, где за фантастическими образами встает правда о бытии, поэтому вымысел обладает силой истины и расширяет познание об окружающем мире.

Примечания

1. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
3. Сигов К. Б. Человек вне игры и человек играющий. Введение в философию игры // Философская и социологическая мысль. 1990. № 4. С. 31–47.
4. Хейзинга Й. Homo ludens (человек играющий). М., 2001.
5. Сигов К. Б. Указ. соч.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2002. Т. 2. С. 146.
7. Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000.
8. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 362.

Н. В. Гурская

РЕЛИГИОЗНОЕ ВЛИЯНИЕ НА КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ УРАЛЬСКОГО (ЯИЦКОГО) КАЗАЧЕСТВА (XVII–XIX вв.)

Современные реалии, в которых возродились казачьи объединения, заставляют задуматься о системе ценностей и идей данных социальных образований, о системе воспитания молодого поколения в них. Данная работа посвящена рассмотрению одного из феноменов культуры уральского (яицкого) казачества – массовое старообрядчество. Оно воплотилось в специфических социокультурных нормах и основных чертах деятельности уральского (яицкого) казачества XVII–XIX вв. Культурные черты, которые сложились под влиянием старообрядчества, приобрели со временем устойчивый, уникальный характер и сохранились вплоть до начала XX в.

Modern reality, in which cossacks associations have been revived, makes one reflect on the system of values and ideas of the given social groups, about the system of upbringing the young generation in them. The given work is dedicated to considering the phenomenon of Ural (Yaick) cossacks' culture – mass Old Belief. It reflected specific socio-cultural standards and the main features of Ural (Yaick) cossacks' activity in the XVII–XIX centuries. Cultural peculiarities which were formed under the influence of Old Belief, became steady and unique and were kept until the beginning of the XX century.

Ключевые слова: старообрядчество, патриархальность, быт, единоверчество, традиции и обычаи.

Keywords: Old Belief, patriarchal character, household, united faith, traditions and customs.

По одной из версий, феномен старообрядчества в уральском (яицком) казачестве был вызван сохранением старых книг религиозного содержания. «Главная роль в пропаганде раскола отводилась отнюдь не специальным полемическим сочинениям, защищавшим основы староверия, а старым изданиям обычных богослужебных книг» [1]. «Женщины у казаков... знают церковную грамоту и сами даже служат по старопечатным книгам» [2]. Такие книги передавались по наследству. По другой версии, Уральское (Яицкое) казачье войско территориально было сильно удалено от Московского царства, вследствие чего сохранило веру и обряды неизменными. Ужесточение государственной политики по отношению к старообрядцам сыграло свою определённую роль. Избегая преследований и уговоров, раскольники проложили дорогу на северо-восток, к Уральским горам и за их пределы. Такая волна расколичества, охватившая и области Урала, не могла не повлиять на укрепление религиозных устоев у казачества. Такое социально-политическое явление, как раскол церкви,

имело глубокие последствия для развития уральского (яицкого) казачества, для определения его места в российском обществе. С одной стороны, оно способствовало консервации образа жизни в войске, с другой – тормозило его развитие. «Ревностные хранители религиозных и бытовых традиций Древней Руси... искореняли страхом божьим всё, что не соответствовало канонам Ветхого завета, что не отвечало их представлениям о нравственности и морали» [3].

Например, двояко раскол церкви повлиял на семейную жизнь казаков. С одной стороны, среди раскольников находились такие люди, которые были противниками браков вообще. С другой стороны, старообрядчество законсервировало патриархальный уклад жизни по христианским традициям с представлениями о крепкой семье. Наплыв старообрядцев вытеснил некоторые отношения между мужчинами и женщинами, заимствованные у казахов. Например, прежде «от сговора до свадьбы жених (мог. – Г. Н.) обращаться с невестой, как с женой...» [4]. По христианским обычаям жениться можно было только один раз. Не то что развод, даже прелюбодеяние расценивалось как преступление и осуждалось.

Патриархальность и старообрядчество удачно сочетались в таком общественном явлении, как геронтократия, т. е. вес стариков в общине был велик. Приводя в наизидание молодому поколению традиции прежних веков, наставники выдавали их за неоспоримое благо [5]. Их мировоззренческие позиции стали причиной ряда недовольств казачества нововведениями в армии. Как и все старoverы, казаки страшались составления каких-либо реестров, личных документов, требований ношения униформы. В глазах отказников, прозванных позже «уходцами», нововведения означали крушение привычного образа жизни, привычных порядков, лишение их «старинных прав» [6].

В быту старoverы были неприхотливы. Например, в казачьих старообрядческих домах было всё просто. Главным украшением и содержанием такого жилища была икона [7]. Даже дома состоятельных казаков отличались внешней строгостью, что было весьма отличительно от домов богатых иногородних купцов.

В кухне уральцев также просматривается влияние старой веры с её запретами и предписаниями. Казаки строго соблюдали посты, редко ели мясо, предпочитая рыбу. По шесть месяцев казак приходилось «...хлеба́ть кашицу да пустые щи» [8]. Старообрядцы из мяса не ели следующее: свинину, конину и верблюжатину. Несмотря на запрет свинины, сало могли использовать для приготовления ряда блюд. Также казаки-старoverы были враждебно настроены против по-

мидоров, картофеля, чая и чеснока. Картофель называли «садовым яблоком», а чай и чеснок являлись для них проклятыми травами. Последние, согласно поверью, не поклонились Господу, когда он облетал землю [9]. В среде уральского (яицкого) казачества была распространена в основном растительная пища. Казаки употребляли ягоды терновника, паслен, также щавель, лебеду, солодку, челим и лишайник. На Пасху казаки готовили специальное блюдо – «былманджа», когда плавательный пузырь осетра варился в молоке, а потом высушивался и охлаждался [10]. В целом у старообрядцев присутствовал запрет на спиртное, но напитки, содержащие определённую долю алкоголя, всё-таки они употребляли. Таковыми являлись узвар, буза, балваринское пиво [11].

Некоторые вещи вызывали у казаков-староверов священный ужас. В начале XIX в. в войске появился первый самовар. Его вывёз из Санкт-Петербурга Д. М. Бородин. В целом он прижился в войске к 40-м гг. XIX в. [12], но все-таки были противники таких бытовых вещей. Ими являлись малочисленные представители климентовского толка. По учению Климента, в домах запрещалось держать самовары, лампы, так как Антихрист воцарился среди людей в виде идола Саморы – самовара.

Известно, что казаки не одобряли бритьё бород и усов, а также курение и нюхание табака. Казаки-старообрядцы табак называли чёртовым зельем [13]. Они считали, что дым от табака оскверняет как человека, так и дом. Того, кто курит табак, называли табакокуром. С бритоусым табакокуром нельзя ни пить, ни есть, ни Богу молиться. Помимо курения, некоторые казаки ещё и сеяли табак, так таких называли табачниками [14].

Ценности староверов в основном носили традиционный характер. Например, казаки называли своих детей старинными, церковными именами, типа Иосаф, Ахилл и т. д. На могиле обязательно должен был стоять крест и ничто другое. Хоронили в лаптях, статус не имел значения.

Старообрядцы делились на толки или согласия. При этом они вели закрытый образ жизни. Иноверца нельзя было угощать из своей посуды, из его рук нельзя было брать продукты. Но в то же время присутствовала религиозная терпимость. Казак мог уйти из одной конфессии в другую и не подвергнуться преследованию со стороны.

Центром поддержки неимущих и больных старообрядцев являлась каменная старообрядческая часовня (Успенская или Солдатская церковь).

Следствием примирения официальной религиозной традиции со староверием стало появление единоверчества. Одной из самых старинных

построек города была единоверческая Казанская церковь. Предположительно она была построена в начале XVII в., сразу же после Смутного времени [15]. В 1859–1862 гг. была возведена единоверческая церковь Николая Чудотворца. В 1920–1930-е гг. Казанская и Николая Чудотворца церкви прекратили свое существование. На «...средства богатых староверов А. В. Симакова, Усовых, Дмитриевых» [16] была выстроена церковь Покрова Пресвятой Богородицы (1888 г.). Она отличалась от других тем, что принимала старообрядцев австрийского согласия. Ныне церковь восстановлена и действует по изначальному своему назначению. В 1863 г. Священный Синод даёт согласие на открытие в городе Уральске духовного единоверческого училища [17].

На культурное развитие уральского (яицкого) казачества существенное влияние оказало специфическое религиозное мировоззрение. Оно проникло во все сферы жизни данного сообщества и способствовало формированию самобытных элементов культуры. Такое положение вещей заставляет задуматься об аспектах культурного возрождения: что можно оставить только для истории, а что можно реально возродить, чтобы оно не мешало дальнейшему культурному развитию, соразмерному запросам современности.

Примечания

1. Пихоя Р. Г. Как Василий Никитич Татищев древние книги на Урале искал // Татищевские чтения: материалы Всерос. науч. конф. 10–12 октября 2002 г. Тольятти, 2002. С. 11.
2. Александров Н. А. Казаки: донцы и уральцы. М., 1899. С. 40.
3. Коротин Е. И. Устное народное творчество уральских (яицких) казаков. Антология. Ч. 2. Свадебный обряд. Сказки. Предания. Байки. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. Детский фольклор. Самара, 1999. С. 7.
4. Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Уральск, 2006. С. 214.
5. Дубовиков А. М. Повседневная культура уральского казачества (XVI–XIX вв.) // Вестник ОГУ. 2008. № 10. С. 45.
6. Сагнаева С. К. Исторические аспекты формирования самосознания уральского казачества и современные проблемы самоидентификации казаков // Возрождение казачества: надежды и опасения. М., 1998. С. 46–58.
7. Данилевский К. В., Рудницкий Е. В. Урало-Каспийский край. Уральск, 1927. С. 187.
8. Даль В. И. Уральский казак // Избранные произведения В. И. Даля. М., 1983. С. 108–109.
9. Мясников А. Л. Гибель Уральского казачьего войска // Казачий круг. 1991. Спецвыпуск 1. Ч. 1. С. 8.
10. Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Т. 1. Оренбург, 2002. С. 186.
11. Там же. С. 96.
12. Савичев Н. Ф. Уральская старина. Рассказы из виденного и слышанного. Уральск, 2006. С. 269.
13. Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург: Оренбург. книж. изд-во, 2003. С. 227.

14. Там же.

15. Карпов А. Б. Уральцы. Яицкое войско от образования войска до переписи полковника Захарова (1550–1725 гг.): в 2 кн. Кн. 1. Репринтное издание с книги 1911. Уральск, 2009. С. 125.

16. Мухин Г. А. Лицо Старого Уральска. Изд. 4-е, с изм. и доп. Уральск, 2006. С. 47.

17. ГАОО Ф. 174. оп. 1. Д. 9. Л. 5.

УДК 130.2:784

А. Р. Шарипова

СУЩНОСТЬ РУССКОГО ХОРОВОГО ПЕНИЯ КАК ФЕНОМЕНА КУЛЬТУРЫ

В статье освещена проблема сущности русского хорового пения как феномена культуры. Автор исследует хоровое пение с точки зрения своеобразной формы бытия культуры, где реализуются эстетические, нравственные, духовные начала человека, его экзистенциальные потребности. Русское хоровое пение рассматривается как самодостаточный объект философского познания, существующий и развивающийся согласно онтологическому принципу в музыкальном бытии, где оно обретает свои интонируемые смыслы, реализуясь в действительность.

The article is devoted the problem of Russian choral singing as a phenomenon of culture. The author investigates choral singing from the point of view of the peculiar form of existence of culture, where the person's aesthetic, moral, spiritual aspirations and existential needs are realised. Russian choral singing is considered as the self-sufficient object of philosophical knowledge, existing and developing according to an ontologic principle in musical existence where it finds the intonational senses, being realised in reality.

Ключевые слова: русское хоровое пение, певческая культура, экзистенция, онтология, музыкальное искусство, музыкальная форма, музыкальный текст, музыкальный процесс, художественное творчество.

Keywords: Russian choral singing, chant culture, existence, ontology, music art, musical form, musical text, musical process, artistic creativity.

Русское хоровое пение, зародившись на самой заре человеческой культуры, путем эволюционного развития выделилось в самостоятельный вид художественного творчества и в наше время стало одним из важнейших и деятельных инструментов культуры. Оно входит в раздел музыковедения, и понять сущность русского хорового пения только этим видом научного направления нельзя. Таким образом, следует выделить русское хоровое пение из области музыковедения, чтобы яснее постигнуть его сущность. Оно несет познавательную, мировоззренческую ценность, имеет смысловую установку, пробуждает мироощущение. Русское хоровое пение – способ существования человека, практического

и духовного освоения им окружающего мира, художественно претворённый эстетический опыт человека на основе ценностного взаимодействия с бытием.

Обратимся к вопросу, заданному Б. В. Асафьевым: «Что такое хоровая музыка и хоровое пение?», – думается, что не только искусство или, во всяком случае, что-то большее, чем искусство...» [1]. На наш взгляд, сложность определения хорового пения как вида искусства вообще, возникает из-за «ускользающего его предмета» – временного действия. «Предмет музыки, в том числе и хорового пения, – пишет Б. В. Асафьев, – не есть зримая или осязаемая вещьность, а есть воплощение, или воспроизведение процессов-состояний звучания, или, исходя из восприятия, – отдавание себя состоянию слышания. Слышания чего? Комплексов звуковых в их взаимоотношении, ибо музыка нигде не имеет дела с суммой частей, но с отношениями или сопряжением элементов» [2]. Основываясь на понятиях Б. В. Асафьева «воплощение», «воспроизведение», «восприятие», «отдавание себя состоянию слышания», можно передать процесс творения, сопровождаемый психологическим переживанием. «Живое ощущение музыки <...> осмысление музыкального произведения, которого нельзя добиться с помощью лишь различных пояснительных речей, – пишет Б. В. Асафьев, – хоровое пение становится, таким образом, ключом к пониманию музыки» [3].

Источник искусства русского хорового пения, как мы полагаем, таится в глубине человеческой эволюции и мировой культуры. У древнего человека была потребность в воспроизведении голосом музыкальных звуков – это есть необходимость и освоение музыкального бытия, в которое вплетается «подражание» шуму ветра, моря, других природных звуков. Но это освоение уже того, что звучит в природе. Значит, изначально, «музыкально-певческое» присутствует в природе. Человек принимает Музыку Природы как ценность и создаёт свой мир культуры. Путём «воспроизведения» звуков природы он осваивает внешний мир, и это является способом его человеческого существования.

Обращение к существованию русского хорового пения в мировой культуре является той реальной основой, которая служит исходной точкой для обобщения и плодотворного теоретического размышления об истоках, судьбах и будущем развития хоровой культуры; осмысления сущности русского хорового пения как феномена культуры.

Русское хоровое пение всегда являлось неотъемлемой частью жизни народа, в нём воплощены черты народного характера, психологии, особенностей быта, страницы истории, в которой ле-

жит особая, возвышенная, сторона жизни общества. В данной области накоплено огромное количество хоровых произведений, имеющих уникальную эстетическую и духовную ценность. Это поистине величайшее национальное достояние. Развивая свои духовные способности, поющий, через тщательное, совместное их выражение словами и звуками, совершенствует и те высшие телесные свои орудия, которыми человек отличается от животного, – это органы голоса, речи и музыкального слуха.

Русское хоровое пение в культуре представляет собой наиболее яркое звено среди культурных доминант. Древний русский фольклор, передававшийся от поколения к поколению в устной форме, свидетельствует о том, что русское певческое искусство находилось на достаточно высоком уровне. Н. Карамзин отмечает: «Народ сказывал свои песни под эмоциональным воздействием окружающей его среды и, в частности, которую он обожествлял, жил по её уставу и не отделял себя от нее, ибо веление природы было логикой его жизни» [4].

Зарождение профессиональной русской певческой культуры характеризуется образованием древнерусского государства с центром в Киеве (IX в.), связано с влиянием на неё христианской церкви и западноевропейского музыкального образования (Византия). Центром русской певческой культуры становятся церковные хоры и организованные при них школы, основанные на национальном своеобразии певческого мастерства. В дальнейшем христианское богослужение, так же как и народная песня Московской Руси (XV в.), занимало важное место в семейном и общественном быту и являлось искусством однородным, с одним господствующим религиозным направлением. Из всенародного пения оно превратилось в специальное хоровое, заменявшее собою участие присутствующих в совершении пения. Прежде всего, это было связано со свойством человеческого сознания, которое нуждалось в обогащении музыкального материала, и ощущением внутреннего движения души в звуковых формах.

В эпоху Просвещения (XVIII в.) русское хоровое пение вступило на европейский путь развития. Хоровое пение отмечено церковными реформами и сменой стилистических певческих формаций. Основным содержанием культурного прогресса этого времени было формирование национальной культуры, в том числе и становление национальной школы в хоровой музыке. Особенностью русской хоровой культуры, имевшей глубокие исторические корни, была открытость для контактов с другими народами при сохранении цельности и национальной самобытности. VIII в. отличался от средневековья большим един-

ством и усложнением идейно-художественной жизни.

Русское хоровое пение в XIX в. связано с прогрессивными идеями основоположника русской музыки М. И. Глинки и традициями «Новой русской музыкальной школы». Обращение к народному творчеству и древнерусским истокам музыки имело огромное значение для формирования реалистических тенденций хорового исполнительства и дальнейшего развития в новых исторических условиях певческих традиций русского хорового пения. Этот период был чрезвычайно богат и динамичен в социально-культурном отношении, в том числе и в хоровом пении. Наряду с внутренним единством в культурном прогрессе прослеживаются два периода: дореформенный (романтизм) и пореформенный (реализм). Объективные потребности социально-экономического развития России ставили перед обществом, культурой и государством задачу решения проблем путём создания народной школы, расширения сферы просвещения и культурного развития.

В XX в. русское хоровое пение развивалось в условиях новой общественной политической системы, идеологической основой которой стало диалектико-материалистическое мировоззрение. Тем не менее она сохранила исполнительские черты старой русской хоровой культуры. На развитие хоровой культуры сильнейшим образом влияют такие социальные факторы, как вовлечение многомиллионных масс в политическую и общественную жизнь, мощный рост массовых освободительных движений, возникновение социалистического строя. Это повлияло на динамику развития массового самодеятельного хорового пения.

Изменения экономических и политических событий в России конца XX в. предлагают свои варианты интеграции хорового пения и других видов искусств, что напрямую связано с созданием новой лексики музыкального языка и новых способов его нотирования, требующих дополнительных знаний и навыков для ее считывания. К таким тенденциям относятся расширение круга средств выразительности, их обогащение путём сближения с различными приёмами современной техники, выявление новых экспрессивных качеств пения; обращение к ранее не использованным древним пластам фольклора, архаическим ладовым и ритмическим особенностям, синтез «фольклорного» принципа развития тематического материала с различными формами вне-национальной звуковысотной организации; активизация старинных жанров церковного пения, духовного хорового концерта, литургии; театральные постановки – мюзиклы, с активным применением синтеза хорового речитатива, театрального действия и инструментального сопровожде-

ния; дуэты, трио, квартеты, квинтеты, камерные хоры, солист с вокальным ансамблевым сопровождением; музыкально-театральные постановки в синтезе искусств.

Таким образом, исторический компонент изначально присущ русскому хоровому пению, сложившемуся в процессе формирования хоровой исполнительской практики. В основе русского хорового пения всегда лежал принцип преемственности традиций.

Возможны разнообразные подходы к русскому хоровому пению, рассмотрение его на разных уровнях: физическом, биологическом, психологическом, социальном, эстетическом, историческом. Рассмотрев эстетический уровень познания русского хорового пения, мы не можем ограничиваться только рамками этого вида искусства. Философский уровень постижения русского хорового пения как феномена культуры является сложнейшей проблемой, связанной с онтологической теорией.

Аргументом, указывающим на проблему постижения бытия хорового пения и его познания, может служить развитие мысли А. Ф. Лосева о числовой логике музыки [5]. Ю. Н. Холопов также констатирует, что «...вся грандиозная и бесконечно запутанная эволюция искусства звуков есть развернутая во времени единая числовая структура. Исходя из того, – пишет Ю. Н. Холопов, – началом нашей музыки является гармония, звуковысотная структура, в лоне которой человеческое сознание причащается к мировой гармонии, мы берем одни только коренные элементы “генетического кода” музыки каждой из эпох. ...История музыки оказывается реализацией запрограммированного единого, “генетического кода” музыки как целого» [6].

Если размышлять с представленных позиций, то русское хоровое пение можно сравнить с явлениями природы, поскольку обнаруживаются закономерности музыки, подобные объектам естествознания и не зависящие от нас. Следовательно, русское хоровое пение имеет трансцендентное предсуществование и может существовать как самостоятельное явление, управляемое мировой гармонией подобно восходу и закату солнца, движению планет, смене времен года.

Исходя из того что русское хоровое пение не ограничивается только свойством музыкального процесса, можно утверждать, что оно самостоятельное. Это подтверждают слова Б. В. Асафьева [7], который находил в музыке, в хоровом пении в том числе, не грубое отражение реальной действительности нашей жизни и переживаний, а воплощение «картины мира», и через познание принципов становления музыкального процесса считал возможным приблизиться к пониманию мироустройства, поскольку процесс звукового

становления сам по себе и есть отражение «картины мира».

Приведенные выше высказывания подтверждают тезис о самостоятельности русского хорового пения, его самостоятельности. Русское хоровое пение является феноменом эстетического, духовного, имеет «сверхкоммуникативное» значение во взаимодействии человека с миром. Однако при этом возникает вопрос: что обуславливает его самостоятельное функционирование? Каковы его функции?

Выделяя познавательную функцию хорового пения, Б. В. Асафьев [8], скорее, сближал знание о хоровом пении с естественными науками, нежели видел в них вид искусства. Представляя мыслимую возможность сравнивать закономерности музыки и природы, мы подтверждаем, что русское хоровое пение не всё в культуре, оно нечто большее, чем культура, чем искусство как таковое. Как вид искусства русское хоровое пение имеет значение в том случае, когда оно состоялось как музыкальная форма, музыкальный текст, когда оно стало действительностью.

Природа русского хорового пения часто рассматривается относительно со звучанием при исполнении или нотной записью. Для философии музыки, структуру которой А. Ф. Лосев [9] видел состоящей из четырех частей – феноменологии музыки, психологии музыки, музыкальной эстетики и критики, основополагающим является рассмотрение феномена музыки как абсолютного Бытия или непосредственной данности.

В современной философии, особенно в феноменологической эстетике, хоровое пение, как само по себе, так и хоровое музыкальное произведение, рассматриваются в качестве несводимых ни к одному из состояний, физических или психологических. То есть музыкальный объект не следует искать в той реальности, которая дана нам, а необходимо пытаться выявить его сущностные онтологические особенности.

У мыслителей, начиная хотя бы с пифагорейцев и Платона и заканчивая А. Ф. Лосевым или Т. В. Адорно [10], рассуждающих над феноменом, в истории духовной культуры человечества мы обнаруживаем стремление увязать хоровое пение с сущностными особенностями бытия. При этом хоровое пение не может быть однозначно отождествлено с миром или его моментами. Соизмеримость его с миром вытекает из определенности содержания хорового пения, его функциональности и структурности. Для него как онтологически реализуемого феномена значима проблема нахождения музыкального смысла и собственно членораздельности музыкального произведения. Существовая в музыкальном бытии, хоровое пение имеет свои интонируемые смыслы, реализуясь впоследствии в действительность.

Как писал Б. В. Асафьев, определяя музыку, в том числе и хоровое пение, как «искусство интонируемого смысла» [11]. Интонация звука, «распетого» слова в хоровом исполнении, сначала реализуясь в звуковом содержании, переходит в состояние действительности и смыслового содержания.

Создание и присутствие онтологий как в хоровом пении, так и в других формах духовной практики осуществляется через взаимодействие философских универсалий с логической структурой самой идеальной деятельности творцов музыки. В соответствии с внутренним законом отдельные элементы хоровых музыкальных произведений соединяются друг с другом, развиваются и утверждаются в этом единстве.

Русское хоровое пение своей демократичностью и массовостью обладает свойством, где человек может реализовать свое присутствие. С другой стороны, в постсоветском пространстве наблюдается забвение этой сущностной характеристики хорового пения. Действительно, предельная рационализация, характерная для современного академического хорового исполнительства, исходит из допущения ее природы как статичной структуры.

Приведенный тип философского, культурологического и исторического анализа русского хорового пения позволяет сделать вывод о его функциональных и существенных особенностях.

В связи с вышесказанным назначение хорового пения видится в следующих функциях: коммуникативная как способ человеческого общения, отражательная как олицетворяющая действительность (идеи, эмоции, окружающий социум), воспитательная и преобразовательная как преобразующая человека и общество, историческая как взаимовлияние исторически изменяющихся форм хорового пения на современное видение общества и общества на хоровые формы, познавательно-просветительная как концертно-исполнительская хоровая деятельность, экзистенциально-этическая как «очеловечивающая», эвдемоногизирующая («осчастливливающая»), катарсическая (очищающая душу под влиянием произведений хорового искусства), философско-мировоззренческая («гармонизирующая»).

Сущностное значение русского хорового пения представляет собой следующие особенности:

онтологические (философское знание о человеке, ведущее к осознанию и поискам разрешения проблем, связанных с отношениями человека с природой, с другими людьми и обществом в целом, человека с самим собой), аксиологические (ценностное отношение к миру человеческой деятельности, к творческой реализации внутреннего содержания хоровой культуры), религиозные (стремление человека к жизни в единстве с Абсолютом, воплощающим в себе высшее совершенство, могущество и смысл бытия, основывающееся на вере и духовном опыте человека, отражающиеся в духовных хоровых произведениях).

Сущность русского хорового пения заслуживает не только эмоциональных восклицаний, но и сосредоточенного усердного вглядывания в его духовную сущность, ибо в противном случае нарушается закон соответствия метода предмету познания понимание русского хорового пения становится неадекватным, лживым в самом корне. Интонация распетого русского слова несет в себе смысловое содержание Бытия, его ощущения и присутствия в действительности. Если русская певческая культура поднята дивным светом традиции, то и познание сущности русского хорового пения должно быть устремлено к раскрытию этого света.

Примечания

1. Глебов И. (Б. В. Асафьев). Ценность музыки. De Musica. СПб., 1923. С. 19.
2. Там же. С. 19–20.
3. Асафьев Б. В. О хоровом искусстве: сб. ст. / сост. и коммент. А. Павлова-Арбенина. Л.: Музыка, 1980. С. 5.
4. Карамзин Н. М. История государства Российского: в 6 кн. Т. 1–2 [Кн. 1]. М.: Книж. сад, 1993. С. 83.
5. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 195–392.
6. Холопов Ю. Н. О формах постижения музыкального бытия // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 114.
7. Глебов И. Указ. соч. С. 59.
8. Асафьев Б. В. О хоровом искусстве...
9. Лосев А. Ф. Очерк о музыке // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 640–655.
10. Адорно Т. В. Введение в социологию музыки // Адорно Т. Избранное: Социология музыки. М.: СПб., 1998.
11. Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1963. С. 343.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АБАТУРОВ Иван Николаевич – магистр истории, аспирант кафедры философии и культурологии Российского государственного профессионально-педагогического университета. 620012 г. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11

E-mail: Iv.Abaturov@rambler.ru

БЕШКАРЕВА Ирина Юрьевна – аспирант кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. 610002 г. Киров, Красноармейская, д. 26

E-mail: beshkarevairina@mail.ru

ВОЛОСКОВ Руслан Александрович – аспирант кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. 610002 г. Киров, Красноармейская, 26

E-mail: Voloskov_R@mail.ru

ГУРСКАЯ Нина Валентиновна – аспирант Поволжского государственного университета по специальности культурология, преподаватель истории и обществознания, МОУ гимназия № 35. 445032 Самарская область, г. Тольятти, бульвар Кулибина, 17

E-mail: nina.gurs@yandex.ru

ДЗИКЕВИЧ Сергей Анатольевич – канд. филос. наук, доцент по кафедре эстетики философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, заместитель заведующего по научной работе. 119991 г. Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, философский факультет

E-mail: s.a.dzikevich@mail.ru

КАЗАКОВА Валерия Игоревна – канд. филос. наук, доцент по кафедре методологии, истории и философии наук Нижегородского государственного технического университета. 603950, г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24

E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

КОРОТКОВ Николай Владимирович – аспирант кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. 610002 г. Киров, Красноармейская, 26

E-mail: n_korotkov@mail.ru

МАСЛОВ Вадим Михайлович – канд. филос. наук, доцент по кафедре методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева (НГТУ). 603600 Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Минина, д. 24

E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

МУШИЧ-ГРОМЫКО Вячеслав Георгиевич – директор НОАНО «Межрегиональный центр изучения диалектико-материалистической космологии» (г. Новосибирск), соискатель кафедры философии НГУЭУ. 630049 г. Новосибирск, ул. Дуси Ковальчук, 274, оф. 328

E-mail: cosmology@cosmologia.ru

НАГИМОВА Айсылу Мирзарифовна – канд. психол. наук, доцент, ведущий научный сотрудник Центра перспективных экономических исследований АН РТ. Казань, ул. Островского, 23 А

E-mail: nagais@mail.ru

НОВИКОВ Олег Евгеньевич – аспирант кафедры методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева. 603163 г. Н. Новгород, Казанское шоссе, 12

E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

ПАРУНИНА Любовь Дмитриевна – аспирант по специальности «Социология культуры», ассистент по кафедре социологии и СТУ УГТУ-УПИ имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. 620002 г. Екатеринбург, ул. Мира, 19

E-mail: ldp-s@mail.ru

ПРОХОРОВА Марина Вячеславовна – канд. социол. наук, доцент по кафедре связей с общественностью, маркетинга и коммуникаций Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева. 603950 г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24
E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

САВЧЕНКО Ирина Александровна – канд. психол. наук, доцент по кафедре связей с общественностью, маркетинга и коммуникаций Нижегородского государственного технического университета. 603950 г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24
E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

ХУДЯКОВА Ольга Александровна – канд. социологических наук, доцент по кафедре связей с общественностью, маркетинга и коммуникаций Нижегородского государственного технического университета. 603950 г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24
E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

ЧИНДИН Игорь Викторович – докторант сектора истории антропологических учений Института философии РАН. 119991 г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, ком. 519
E-mail: chindin@inbox.ru

ШАРИПОВА Альфия Рафисовна – аспирант кафедры культурологии и философии, старший преподаватель кафедры хорового творчества КГУКИ. 420059 Республика Татарстан, г. Казань, Оренбургский тракт, д. 3
E-mail: sharipova-alfiya@mail.ru

ШАТОХИНА Вера Алексеевна – соискатель по кафедре методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева. 603950 г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24
E-mail: filosof6@nntu.nnov.ru

ШЕМЯКИНСКИЙ Владимир Михайлович – доктор филос. наук, профессор по кафедре математики и естественнонаучных дисциплин Пермского филиала Уральской академии государственной службы. 614990 г. Пермь, бульвар Гагарина, 10
E-mail: urags@permkrai.ru

ЮЛОВ Владимир Федорович – доктор филос. наук, профессор по кафедре философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. 610002 г. Киров, Красноармейская, д. 26
E-mail: philosophy@vshu.kirov.ru

ЯКОВЛЕВА Елена Людвиговна – канд. культурологии, доцент кафедры философии Института экономики, управления и права. 420111 г. Казань, ул. Московская, 42. Институт экономики, управления и права
E-mail: mifoigra @ mail.ru

ЯРЫГИН Николай Николаевич – доктор филос. наук, доцент по кафедре философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. 610002 г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26
E-mail: yaryginn@mail.ru

**ПРАВИЛА ПОДАЧИ СТАТЕЙ ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ
В РЕЦЕНЗИРУЕМОМ НАУЧНОМ ЖУРНАЛЕ
«ВЕСТНИК ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА»**

Срок публикации – по мере поступления материалов.

Для публикации статьи в реферируемом журнале необходимо

- 1) представить в редакцию
 - а) отзыв-рекомендацию научного руководителя;
 - б) заключение кафедры, на которой проходило выполнение научной работы;
 - в) текст статьи в печатном варианте и в электронном виде с приложением сведений об авторе (см. ниже);
- 2) возместить стоимость издательских услуг, исходя из действующего тарифа (включая тариф НДС). В сумму платежа входит получение автором 1 экз. журнала.

Статьи, в которых отражаются результаты исследования, должны полностью отвечать требованиям, предъявляемым к научным журнальным статьям. К публикации принимаются научные статьи объемом от 0,5 до 1 печатного листа, выполненные в строгом соответствии с техническими требованиями.

**ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЬИ,
ПРЕДСТАВЛЯЕМОЙ В РЕДКОЛЛЕГИЮ ЖУРНАЛА**

Общие требования

Распечатка на бумаге А4 в 2 экземплярах, дискета с текстом статьи в формате Word или RTF (файл обозначается фамилией автора).

Параметры страницы

Поля: левое – 25 мм, правое, нижнее и верхнее – по 20 мм.

Интервал: 1,5.

Гарнитура: Times New Roman.

Размер кегля: основной текст – 14 пт; сноски и примечания, формулы – 12 пт.

Запрет висячих строк.

Оформление статьи

Текст начинается с указания фамилии, имени и отчества автора статьи (на русском и английском языках). Далее следует название статьи (на русском и английском языках), до десяти ключевых слов на русском и английском языках. После названия (для аспирантских работ) указывается: работа представлена кафедрой (название кафедры и вуза). Статья сопровождается индексом УДК (универсальная десятичная классификация).

Аннотация статьи. Аннотация пишется на русском и английском языках – не более 400 знаков каждая, включая пробелы (помещается непосредственно перед текстом).

Ссылки на литературу в тексте статьи даются в квадратных скобках.

Ср.: напр.: Этот вопрос уже рассматривался лингвистами [1].

Литература указывается в конце статьи под заголовком ПРИМЕЧАНИЯ. Далее под номерами указывается литература *в порядке цитирования ее в тексте статьи*. Автор, источник, место и год издания, страница оформляются в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5–2008 Библиографическая ссылка. Ср., напр.:

Примечания

1. Лурия А. Р. Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998.
2. Леонтьев А. А. Психофизиологические механизмы речи // Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. М., 1970. С. 314–370.

3. *Кутепов В. И., Виноградова А. Г.* Искусство Средних веков / под общ. ред. В. И. Романова. Ростов н/Д, 2006. С. 144–251.

4. *Паринов С. И., Ляпунов В. М., Пузырев Р. А.* Система Соционет как платформа для разработки научных информационных ресурсов и онлайн-сервисов // Электрон. б-ки. 2003. Т. 6, вып. 1. URL: <http://www.elbib.ru/index.phtml?page=elbib/rus/journal/2003/part1/PLP/> (дата обращения: 25.11.2006).

Рисунки

Формат bmp, tif

Диаграммы

Формат Excel

Таблицы

Формат Word

Математические и физические формулы

Редактор MS Equation

Сведения об авторе (на отдельном листе)

1. Фамилия, имя, отчество (полностью)
2. Специальность
3. Ученая степень, звание, должность по кафедре
4. Полное название кафедры, вуза
5. Научный руководитель (ФИО, научная степень, ученое звание, должность)
6. Адрес с почтовым индексом, контактный телефон, e-mail

• Аспиранты очного обучения указывают ведущую кафедру и полное название вуза.

• Аспиранты заочного обучения и соискатели указывают место работы и должность.

• Докторы и преподаватели вузов указывают ученую степень, звание, должность по кафедре, полное название кафедры и вуза.

Все документы необходимо отправлять в **одном** письме по адресу
610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26,
редколлегия журнала «Вестник ВятГГУ»,
направление «Философия и социология; культурология».

Редколлегия рецензируемого научного журнала
оставляет за собой право отклонять представленные материалы,
если они не соответствуют установленным требованиям.
Авторам присланные материалы и корректуры не возвращаются.

Вестник
Вятского государственного гуманитарного университета

Научный журнал № 2(4)

Подписано в печать 25.08.2009 г.
Формат 60x84 1/8. Бумага офсетная. Гарнитура Мусл.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,6. Тираж 1000. Заказ № 1267.

Издательский центр ВятГГУ
610002, г. Киров, ул. Ленина, 111
(8332) 673-674