

Вятский государственный гуманитарный университет

В Е С Т Н И К
ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Философия и социология;
культурология

Научный журнал

№ 2(4)

Киров
2011

Главный редактор
В. Т. Юнзблуд,
доктор исторических наук, профессор

Редакционная коллегия:

М. И. Ненашев,
доктор философских наук, профессор (зам. главного редактора);
А. А. Харунжев,
кандидат педагогических наук, доцент (отв. секретарь);
Т. Я. Ашихмина,
доктор технических наук, профессор;
Е. М. Вечтомов,
доктор физико-математических наук, профессор;
Л. А. Мосунова,
доктор психологических наук, доцент;
Н. О. Осипова,
доктор филологических наук, профессор;
В. А. Поздеев,
доктор филологических наук, доцент;
З. Х. Саралиева,
доктор исторических наук, профессор;
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;
Н. И. Поспелова,
кандидат искусствоведения, доцент;
М. С. Судовиков,
кандидат исторических наук, доцент

Адрес редакции: 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26,
тел. (8332) 673-674 (Издательство ВятГГУ)

Редактор: Ю. Болдырева
Компьютерная верстка: Ю. Холмова

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

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук*

СОДЕРЖАНИЕ

Лобанов С. Д. Homo frāctus, или Кто существует абстрактно? 6

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Счастливецва Е. А. Герменевтическая онтология языка в философии Гадамера 16

Ярыгин Н. Н. Вера в научном познании 26

Подлевских Л. Г. Эпистемология «Анналов»: на перекрестке идей 30

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Григоренко Д. Е. Консервативная модель управленческой институциональности 33

Иванова А. А. Социально-философский анализ концепта «гражданин» 36

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Балаев Н. О. Форма анализа кантовского наследия в метафизике Мамардашвили 41

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Чернухина М. А. Проблема хронотопа в философии культуры 44

Чернышева А. В. Н. К. Рерих о необходимости сбалансированности системы «культура – цивилизация» 47

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Власова Н. А. Смысл и ценность постмодернизма для философии образования 53

Песегова Е. В. Медиаобразование как фактор социокультурной модернизации современного российского социума 56

ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Нуруллина Э. Р. Функциональный подход к анализу процесса формирования статуса ребенка в семье 60

Лаврова Е. И. Бизнес-образование в России в системе социальных институтов общества 63

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Морозов В. В. Проблемы социализации личности и современные процессы глобализации 67

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Бушкова-Шиклина Э. В. Особенности ресурсообеспеченности
трудоспособного населения г. Кирова 71

Максимова Т. А. Значение адаптации и аккультурации в международном браке 77

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Серолян А. С. Сакральные центры временной картины мира
в творчестве Ф. М. Достоевского 82

Федотова Л. В. Фольклорное видение мира поэтами-романтиками:
образ природы в культурной модели мира 86

Сведения об авторах 90

CONTENTS

- Lobanov S. D.* Homo fractus, or who is exist in abstract?
- Schastlivtseva E. A.* Gadamer's hermeneutic ontology of language
- Yarygin N. N.* Belief in scientific knowledge
- Podlevskich L. G.* «Annales»: epistemology at a concept's crossroads
- Grigorenko D. E.* Conservative model the administrative system of the social institutes
- Ivanova L. A.* The socially-philosophical analysis concept of the citizen
- Balaev N. O.* The form of analysis of Kant's heritage in Mamardashvili's metaphysics
- Chernukhina M. A.* Problem chronotope in culture philosophy
- Chernysheva A. V. N. K.* Rerih about necessity of balance system "Culture – Civilization"
- Vlasova N. A.* Post-Modern Meaning and Value for Philosophy of Education
- Pecegovva E. V.* Media-education is a factor socio-cultural modernization of modern Russian society
- Nurullina E. R.* Functional approach to the analysis formation of the child's status in the family
- Lavrova E. I.* Business education in Russia in the society social institutions system
- Morozov V. V.* Problem of personality socialization and modern processes of globalization
- Bushkova-Shiklina E. V.* Resourced peculiarities of employable population in Kirov
- Maksimova T. A.* The importance of adaptation and acculturation in international marriage
- Seropjan A. S.* Sacral centres of the temporal picture of the world in F. M. Dostoyevsky's works
- Fedotova L. V.* Folklore vision of the world by romanticism poets: an image of the nature as a constant of a worldview

С. Д. Лобанов

НОМО FRĀCTUS, ИЛИ КТО СУЩЕСТВУЕТ АБСТРАКТНО?

В статье рассматривается проблема идентификации человека через призму его отношения к пустоте. Для решения этой проблемы анализу подвергаются проблемы истины, духовности и, главное, традиционная проблема подобия. Проблема подобия есть путь к вопросу об идентичности человека. В качестве источника этой проблемы указывается феномен расщепления природы человека. Для этого вводится понятие *Homo fractus*, а решение проблемы идентификации находится в явлении самоподобия.

In this article examine the problem of human identification in light of his relation to emptiness. For solution of this problem we analyze problems of truth, mentality and mainly traditional problem of similarity. The problem of similarity it is the way to question of human identification. The phenomenon of human nature splitting it is some source of this problem. For this we introduce the idea of *Homo fractus* and solution of identifications problem we can see in the phenomenon of self-similarity.

Ключевые слова: воля к идентификации, бегство от пустоты, самоподобие, *Homo fractus*, духовность, *Homo plicator*, сличность.

Keywords: will to identification, escape from emptiness, self-similarity, *Homo fractus*, mentality, *Homo plicator*, collation.

И не зеваает ли нам в лицо пустота?
Ф. Ницше. *Веселая наука*

«Природа боится пустоты», – утверждали древние. Представления о пустоте служили для объяснения причин движения (бегства) природы прежде всего в сферу избытка и многообразия форм жизни. Это же можно отнести и к человеку. «Человек боится пустоты», и этим следует объяснить его стремление к идентификации. Бегство от пустоты – своеобразная воля к жизни человеческого рода и индивида, а также основа его многообразных видов идентификации. Другими словами, это воля к идентификации.

Однако пустота и воля суть источники не только отрицания и утверждения, но и безразличия к глубине жизни и, следовательно, ко всему на свете. Человек как бы замыкается на себе. Все более обозначается так называемый «антропологический круг», или редукция всего происходящего к человеческому, «слишком человеческому» началу. Отсюда интерес к вопросам идентификации. В самом деле, боится ли современный человек пустоты? И какой пустоты? Боится ли человек пустых слов, дел и существования вообще? Бежит ли от них?

Есть некая верность в следующих диагнозах: «Отныне нами правит пустота, однако такая пустота, которая не является ни трагической, ни апокалиптической» [1].

«Логика супермаркета предусматривает распыление желаний; человек супермаркета органически не может быть человеком единой воли, единого желания... Ничто в них не напоминает о той стихийной, несокрушимой силе, упорно стремящейся к осуществлению, которая подразумевается под словом “воля”. Отсюда и недостаток индивидуальности, заметный у каждого» [2].

Итак, распыление желаний соответствует распылению человека.

Однако имеется еще одно важнейшее обстоятельство, а именно сознание человека, которое служит источником проблемы его идентификации.

Сознание есть условие бытия человека. Важно отметить сродство *сознания и духовности* человека.

Массовость современного человека вполне закономерно заостряет вопрос о том, не является ли специфическое для человека понятие «духовность» устаревшим, потерявшим свое актуальное значение?

Как верно заметил *Карл Юнг*, «человек покоряет не только природу, но также и дух, не представляя себе, что он тем самым делает... Дух не бросил своей демонию, и люди чуть ли не в большей мере поставлены перед опасностью одержимости их научного и технического развития» [3].

Не означает ли это утверждение, что *свидетельство духовности к сущности человека ведет к*

весьма опасному заблуждению относительно сил человека?

Жак Эллиотт обратил внимание на то, что трагедия религиозной духовности заключается в том, что она предъявляет к человеку предельные, нечеловеческие, невыносимые требования. Тем самым *самость* человека, к обнаружению которой первоначально была направлена проблема идентификации, оборачивается его *малостью*.

Не заключается ли проблема духовности вообще в том, что духовность требует от человека невозможного? И далее: не является ли ключевым вопросом о духовности вопрос о её достижимости (обретении)?

Прав В. Франкл в утверждении, что «духовность – это не просто характеристика человека, а его *конституирующая особенность*» [4].

Первоначально в определении «человек – это существо, имеющее масс-энергетическую природу», нет ничего уничижительного: *человек – это существо, стремящееся к многообразию*.

Но не ведет ли множество индивидов-одиночек, или масса, к актуальной бесконечности *достижимого ничто* при неограниченном делении желаний и действий человека, или «канторовой пыли»?

Спасением от пустоты всегда служили вещи.

Однако возникает новый страх: страх от пустоты вещей, пустоты в вещах – симулякрах. В вещах уже нет души, тепла, которое ощущал Плюшкин. Мастерство человека в изготовлении вещей все более заменяется совершенством машин и технологий.

Создается ощущение справедливости утверждения: *страх есть осуществление индивида и цивилизации*.

Человек в некотором плане подобен Пану. «Пан» – «понравившийся всем», сын Меркурия (сына философов – *filius philosophorum*), бога переходов и переходных состояний, человеко-козел, создавший флейту из семи трубочек тростника; чудовище, создавшее гармонию, способную только возбуждать чувство безответной любви; божество плодотворной силы, вызывающее у людей страх. Так и человек: гений и чудовище, творец и безудержная сила стихии, порождаю-

щая безотчетный «панический» страх при попытке раскрыть его природу.

В современной философии выделяются две тенденции, берущие свое начало в концепции Гегеля. В первой находит свое продолжение программа преодоления субъективного духа (человека в себе) в абсолютных формах посредством объективного духа (человек для человека и мира). Вторая тенденция есть реакция на тотальность объективного духа в концепции Гегеля. Здесь движение идет в обратном направлении – к субъекту (человеку в себе), началу и истории субъективности.

Последнее направление, в свою очередь, рассматривает человека в ступенчато-археологическом порядке субъективной сферы.

В целом это движение к абсолютной субъективности. «Абсолютность» означает, что *субъективность стала судьбой человека, которая пытается себя изречь*. Под условием «абсолютной субъективности» содержится такое значение «абсолютного», которое идентично «освобожденному» («отвязанному» и т. д.). Здесь уместно задать вопрос. В самом деле, *почему очевидное – истина – не оказывает действия на людей?* Вспору задаться вопросом, почему (глубокие) истины, достигшие очевидности, граничат с тривиальностью, поверхностными мнениями и даже нелепостью. Почему провозглашенные истины не влияют на людей (без принуждения)? Как верно подмечает М. Фуко, сама постановка этого вопроса вызывает сомнение в существовании истины, здесь – очевидного?

В жизни людей истина событий довольно часто раскрывается, когда она уже не способна повлиять на людей, что-то изменить в устройстве людей, которое называется обществом. *Время истины и истина времени не совпадают*.

Под влиянием разительных событий мировой истории создается впечатление, что человек нашел-таки точку опоры и перевернул мир.

Кажется, что огромное небо с его сложной иерархической конструкцией упало на землю и раздавило человека в прах. Человек стал поверхностностью, отсюда и уместность метафоры «ускользающего смысла» и «скольжения».

Современность еще раз подтверждает величие философии. Платон в своих диалогах обозначил *феномен симулякров* (*симулякр* – от лат. «*simulacrum*» – псевдовещь, пустая форма, обманка), Ницше – *феномен складки*, глубины поверхности:

«О, эти греки! Они умели-таки *жить*; для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь Олимп иллюзии! Эти греки были поверхностными – *из глубины!*» [5]

«Поверхность» человека складывается из бесконечно многообразных человеческих проявлений, которые имеют внутреннее подобие.

Человек имеет различные измерения – космологические, физиологические, исторические, культурные и т. д., но все они имеют антропологическую константу – соразмерность, или самоподобие. Поэтому ключом к пониманию природы человека может стать введение понятия *Homo frāctus*.

Homo frāctus (от лат. «*frango*» – «разбивать») – «человек фрактальный». В этом термине собраны вместе две важнейшие черты природы человека:

1) его бесконечная изломанность, неправильность, «хрупкость», «корявость» человеческой природы, сочетающаяся с определенным масштабом, подобием и размерностью;

2) «разломность», «расщепленность» человека, открывающая его своеобразную бесконечность.

Давно замечено: все, что происходит, происходит вследствие разделения, разлома или размножения.

Требование *зреть в корень* служит мотивом движения в человека. В этих движениях *человек становится само- (внутренне) подобным в своих дроблениях*: во-первых, бесконечном многообразии предметного мира, а во-вторых, в бесконечности собственно субъективных проявлений – желаний, влечений, величии и мелочности и т. д.

Человек – существо, обладающее *анакосмической идентификацией* (вновь и вновь возвращающийся к миру, нарушая и восстанавливая свою связь с космосом):

1) соотносит себя с реальным референтом – космосом;

2) идентифицирует себя через восстановление космоса в образах;

3) соотносит свое существование с различными космическими масштабами;

4) зависит от случайности, которая сопоставима со свободой, прежде всего, познания своей уникальности и пределов своего существования.

Казус человека складывается из ветвящихся структур его существования и коренится на мировоззрении и способности к выражению.

Отсюда, например, следует: «Лишь в результате познания смерти возникает то, чем мы, люди, обладаем в отличие от животных, – мировоззрение» [6].

Мировоззрение – одно из ключевых видов выражения и идентификации человека. Человек – это прежде всего способность выражения (к выражению).

Человек – выражающее(ся) существо; но всегда остается по ту сторону выражения.

Личность (персона) имеет ближайшую идентификацию с телом. Но далее возникает вопрос: чему принадлежит тело? Вещь? Это можно констатировать в расщеплении *тело/личность*. Власть (мощь) тела или личности?

Остаток невыраженного как бы накапливается в поколениях человеческого рода и делает человека все более зависимым от него и странным для себя:

1) странным, поскольку человек отказывается от прямых вопросов о себе; такие вопросы подобны вопросу Сфинкса, но которые уже не интересуют людей, так как от их решения уже не зависит человеческая жизнь;

2) в силу чрезмерности таких вопросов для современной прагматической эпохи.

Что пришло и приходит в мир вместе с человеком? Труд, технологии создания, информация (кодирование), научное познание, история и т. д.? Что еще, еще не названное? Что мешает увидеть современный «песочный человек»?

С какими дарами приходит в мир человек? Не оказывается ли жизнь нечеловеческим даром?

Через гротескное смешение того, что прежде считалось низшим и высшим, происходит переход от фаустовского человека к пантагрюэльскому. Современная эпоха имеет черты, показанные М. М. Бахтиным в понятии «гротескный реализм».

Примером здесь может служить утверждение американского антрополога Эшли Монтегю (Ashley Montague): «<у человека> нет инстинктов, потому что то, что он есть и чем стал, приобретено из культуры, из сотворенного им самим окружения, перенято у других людей» [7].

С точки зрения роста знаний о человеке это вполне обоснованное положение.

История человеческого самопознания свидетельствует о том, что человеческая природа не изменяется, но что-то происходит в ней.

Можно ли говорить о человеке самом по себе?

Вариант: человек – это человечество, например, в виде принципа космополитизма: «Космополитический вопрос таков: как ты относишься к *инаковости другого*» [8].

В каком значении следует высказываться о человеке? Приписыванием общих свойств по отношению к индивидам?

Обобщать знание о человеке – значит идти дальше и делать больше человека. Обобщение – это неизбежное событие в казусе человека. Существовать – значить быть словом или образом. Слова и образы – это обобщения по своей природе. Поскольку существование человека невозможно без языка и образов, то можно сказать так: *существовать – значить обобщать*. В связи с этим необходимо выделить два вида предельных обобщений, а именно: *идеи и подобия*.

Идеи человека выделяют эпохи в существовании человека (например, *Homo pictor*, *Homo faber*, *Homo sapiens* и т. д.) или идеальные типы «универсального человека» (*Homo esperans*, *Homo patiens*, *Homo consumens* и т. д.).

Подобия, с одной стороны, вполне характеризуются оценками «подлинности» или «ложности», а с другой – позволяют отойти от поисков моделей законченного идеализированного (имеющего меру, «гладкого») человека. Этим можно объяснить и введение понятия *Homo frāctus*.

К важнейшему достоинству понятия *Homo frāctus* необходимо отнести возможность выразить обратную, теневую сторону человеческой природы и бесконечность человеческой природы в её неправильностях и разнообразных масштабах точек зрения, для чего и создавалось понятие фракталов.

Л. Н. Толстой в своем дневнике сделал запись, полную глубокого смысла: «Человек есть все, все возможности, есть текучее вещество...» [9].

Фрактальность человека заключается в его сложности. «Природу» человека образуют складки начал: *животное/духовное, природное/историческое, высокое/низкое* и т. д. Здесь культура не есть система ценностей, не имеет положительного или отрицательного значения, а комплекс всего того, что накоплено человечеством, безразличен к тому, какое влияние это оказывает на людей. Культура – это бремя (не свободы) исторического развития и индивидуального существования.

Одно из решений, точнее, спасение от головоломной неопределенности проблемы человека заключается в представлении об Ином, которым может быть та или иная общность (этническая, профессиональная и т. д.) или Ничто. Представление об Ином позволяет *переиначить* представление о самом себе.

Существование человека – это всегда обмен, приобретающий универсальный характер. Человек – это как бы всепоглощающее, *пантагрюэльское существо*. (Рабле так описывает значение имени «Пантагрюэль»: «“пан” по-гречески означает “все”, “грюэль” на языке агарян значит “жаждущий”. Этим отмечалось, что в год, день и час его рождения все в мире жаждало. Это было своего рода пророчество... отец младенца предвидел, что некогда сын его будет властителем жаждущих»). Всеобщий обмен, а не желания – вот сущность человека. В этом исток трагедии существования человека: человеку может вторить пустота.

Необходимо отметить следующую тенденцию в развитии человекомира: от мира, где все полно богов, к миру, где все полно соблазнов. У каж-

дой эпохи свои «суммы» (и иерархии). В настоящую эпоху это *суммы технологии и суммы удовольствия*. Давно замечено, что удовольствия не суммируются в одно, сплошное, непрерывное удовольствие. Но по-видимому, умножаются в различные виды, например от низшего до высшего. Это обстоятельство отражается в движении *от эстетического мира к сенсоидному*.

Фрактальное начало человека хорошо раскрывается через систему дилемм. Здесь можно предложить лишь ее набросок.

1. Дилемма *истина/общение*. Начиная с двенадцатого века забвению (*l'êthê*) стала подвергаться истина (*alêthêia*), «не подверженное забвению». Если взять другое представление об истине – «*то, что есть*», то и здесь утверждается формула *активизма* – «*то, что сделано*», или *императив факта*. Последний заключается в требовании «быть признанным всеми» и имеет силу суждения. Главное заключается в том, что допускается лишь такое начало человека, которое может сделано.

Истина – тождественное (идентичное), различающее (означающее) от иного. Феноменология истины включает время, необходимое для обнаружения истины, но в преодолении заблуждения, где истина – это иное («не то», «не такое» и т. д.). Однако условием поиска истины служит идентификация человеком с тем, что от него не зависит; это принцип объективности. Здесь человек преодолевает самое себя.

Общение – это всегда обращение к Другому, поиск и диалог с Другим. Тогда встреча с ложью и лжецом позволяет поправить себя через Другого; это принцип общности.

Определения человека предполагают отнесение к *другому* (роду, этносу, общественной группе, языку и т. д.), а истина подчиняется коммуникации, признанию другого человека или существа, посредством которого человек открывает себя, например, в *даре речи*. «Нескончаемый разговор» может в самом деле служить существованию человека. Все же остается вопрос об источниках истины, которые превышают человеческие возможности и способны порождать благоговение перед тем, что «больше» человека, перед чем

человек замолкает в трепете и что позволяет оценивать человеческое существование вообще. И не в этом ли заключается возвышенный смысл понятий «объективная» и «абсолютная» истина?

Более того, в этом случае под началом человека понимается другой человек и общение с ним. Здесь истина определяется доверием или недоверием к другому человеку.

Не прав ли Гете, сказавший: «Трепет – наше высшее отличие» [10]?

2. Дилемма *эффективность/истина*. Проблема истины имеет такой же характер, что и проблема самосознания человека, которое из августиново-декартовой формулы (*Я мыслю, сомневаюсь, заблуждаюсь*) воплотилось и растворилось в массе, что привело к парадоксальной ситуации: при росте индивидуализма (свободы и изолированности людей) самосознание становится скорее «клиническим случаем». Иногда это позволяет утверждать, что «индивид – это абстракция» (М. Бланшо).

Можно констатировать появление *другой объективности*: разработка микромира, невидимого и недоступного для не вооруженного приборами человека, ведет к неопределенности идентификации внешнего и, следовательно, объективного мира. К какому миру следует отнести существование вирусов? Скорее, они существуют везде.

Здесь «абсолютная субъективность» приобретает значение *интерсубъективности*. Происходит переход *от мира, где жизнь – это служение (высшему), к миру, где все есть услуга*. Необходимо служение не путать со службой, а человека – с блогером.

Новая жизнь – это *жизнь-услуга*, удовлетворение желаний и осуществление («перфоманс») профессионального роста – карьеры. Другой пример – это освобождение труда (берущее начало от освобождения руки), которое в итоге обернулось профессионализацией и специализацией.

3. Дилемма *проникновение/схватывание (притяжение)*. При современных условиях жизни, когда исчезает *чутье* человека-охотника, понимание все более становится *завоеванием воина*, овладением, схватыванием сходства вещей, т. е. анализом

и синтезом. «След» становится понятием в парадигме «отсутствия» или показанием приборов. Под «проникновением» все более понимается путь разделения явлений на элементы (например, гены). Синтез все более становится формой власти над временем посредством измерений, идентификации движения-времени, сознания-времени а также конструированием организмов (клонирование) и будущего (вычисление проектов социальных реформ и прогнозирование).

4. Дилемма *идентификация/универсализм*. Понятие идентификации связано с самоопределением индивида. «Я то же самое, что...». Пути идентификации человека чрезвычайно многообразны: от *маматаксиса* – движения к материи – до отождествления с космосом. Однако идентификация невозможна без универсализации (например, общественного планирования и отождествления индивида, *маленького слабого человека*, с силой целого, первоначального, тотального, например, с этносом или государством).

Парадигма отсутствия есть продолжение номинализма в серии онтологических отрицаний: «Бог умер» (Ницше), «человек исчезает, как след на песке» (Фуко), «такой вещи, как язык, не существует» (Дэвидсон), «общество не существует» (М. Тэтчер) и т. д.

Понятие и феномен *Homo frāctus* показывает, что изменяются критерии существования. *Существовать – значит быть наделенным смыслом, просто что-то значить*.

Более того, существование становится *показателем*, без которого невозможно восприятие и переживание явления или события («вот – », «здесь – »). Вслед за «головным показателем» *Ретикуса* открывается серия антропологических показателей, например «коэффициент интеллекта», «индекс счастья».

Без сомнения, понятие экзистенции есть один из источников индекса существования. Это можно заострить в вопросе, что было вначале: расщепление «атома» и его ядра или расщепление «формы человека» и его ядра – экзистенции – и целостности охватывающих его связей с миром? Где расщепление, там и напряжение. Представление об *человеке интенциональном*, испыты-

вающим огромное внутреннее напряжение в поисках смысла вещей, заменяется концепцией неврозов, поведение которого объясняется попытками найти выход этому напряжению.

Идентификация принимает вид *сличения*, *поверки* и т. д. Место личности занимает «*сличность*». «Сличность» существует в постоянном соотношении со своими обозначениями: часами, регистрационными номерами, реестрами и т. д., которые исчерпывают его существование. Возникает новый вид мирового порядка – горизонтальный, сетевой. Вертикаль остается за воображением и властью. «Сличность» постоянно вынуждена отвлекаться на эти обозначения, быть зависимой от них. Такое существование имеет все признаки *отвлеченного существования*.

Абстрактное существование – это «новая правильность», правила профессиональной деятельности. Индивидуализм с его претензией на уникальность личности сопровождается ростом случайности: этот номер мог быть присвоен другому, дата рождения могла быть иной, имя могло быть иным. Все могло быть иначе. Преодоление случайности заключается в постоянной сверке, сличении с метками, знаками. Различение сопрягается с необходимостью: различение недостижимого (совершенства) и доступного (мастерства), или сферой необходимости. Случайное порождается «*распряженной волей*» (выражение Ницше), необходимое – с *напряженным* преодолением случайности.

Проблема «сличности» заключается в том, что система истины как правильности, система сравнений сопровождается системой складок. Это выражается в отношении *Сравнения/Складки*.

Здесь возможно возражение, которое заключается в том, что сравнение есть вполне конкретная и универсальная форма действия и познания. Однако вопрос в том, что служит средством сравнения? Если это маркеры, треки, коэффициенты и индексы, то и сравнение может быть полезным, но абстрактным по своей природе.

Фрактальное начало человека, или *Homo frāctus*, может быть выражено в дилемме: «Не могу иначе»/«Могу по-другому». «Возмож-

ность» – фундаментальная антропологическая категория. Происходит переход от идеи человека к его реальным подобиям как повседневному виду человека.

Характерным примером возможностей человека служит *существование перспективы*. Существовать – значит открывать и иметь перспективу. Культура – это сумма перспектив при отсутствии перспектив в природе.

Homo frāctus выражает идею простоты и прозрачности человека в силу того, что соединяет в себе идею человека и его подобия. Например, в *Homo futurus* воплощаются перспективы современного человека и идея человека будущего в виде его исторического начала. Этому может способствовать пресловутая концепция *децентрализованной субъективности* эстетического модерна.

К децентрации субъекта в итоге ведет *децентрация мира*. Без сомнения, в полицентризме культуры имеются перспективы современного человека. Но не оборачивается ли замена Единого начала вселенной – от Космоса и Бога до Природы – многозначным по своей природе Языком, дурной бесконечностью интерпретаций *мира как текста*?

Если Кант утверждал, что каждое действие человека сопровождается самосознанием «Я мыслю», а Бергсон – тело, то чем сопровождается поступки современного человека? Заботой о чем?

Насущной становится задача создания новой концепции жизни. Основой решения этой задачи может послужить этическая концепция *Бергсона*. Хотя он замечает, что «мы никоим образом не обосновываем некую “мораль чувства”» [11], в основе его «*этики стремления*» лежит эмоция, которую он отождествляет с творчеством: «До новой морали, до новой метафизики существует эмоция, которая продолжается в порыве со стороны воли и в объясняющем представлении в области ума» [12]. Главное же в том, что для Бергсона *эмоция – это порыв самой жизни*. Поэтому ключ к сущности морали заключается в переживании и понимании *фундаментальной эмоции*. По Бергсону, «мы чаще всего не можем найти в глубине себя первоначальную эмоцию.

Имеются формулы, которые являются ее остатком и расположились в том, что можно было бы назвать социальным сознанием, по мере того как утверждалась внутренне присущая этой эмоции новая концепция жизни или, точнее, определенная позиция по отношению к ней» [13].

Эмоция несет в себе силу открытия, новизны. Этика новой концепции жизни без подобной эмоциональной поддержки останется абстрактной доктриной. Это особенно важно в условиях эпохи современного индивидуализма, сутью которого является конкуренция, порождающая, по верному замечанию Макса Шелера, «подло оценивающих людей».

Бергсон прав в том, что «эмоции внутренне присуща новая концепция жизни». Поэтому о новой этике можно утверждать лишь в том случае, когда появится такая концепция жизни. Следует констатировать: новой концепции жизни, фундамента новой универсальной морали и этики не создано. Таким образом, *Homo frāctus* – это человек, существующий абстрактно в том значении, в каком отсутствует новая концепция жизни, учитывающая все «изломы», «изгибы» человеческого существа в некоей идее первоначала человека.

В некотором допущении человек есть существо, создающее изломы, – *Homo plicator* (от *plica* – лат. «складка»).

Здесь весьма уместен подход *Конрада Лоренца о ранговом порядке*: «Без рангового порядка не может существовать даже самая естественная форма человеческой любви, соединяющая в нормальных условиях членов семьи»... «в группе без рангового порядка ребенок оказывается в крайне неестественном положении»... «без поддержки сильного “начальника” он чувствует себя беззащитным перед внешним миром, всегда враждебным, потому что “бесфрустрационных” детей нигде не любят»... «Но человек никогда не отождествляет себя с поработанным и слабым; усвоить себе культурную традицию другого человека можно лишь тогда, когда любишь его до глубины души и при этом смотришь на него снизу вверх» [14].

Позиция Лоренца есть своеобразное восстановление вертикального измерения человека и отвержение широко распространенного *нарцис-*

сизма. В связи с этим требуется восстановить складку, или деление на *внутренний/внешний человек*, которое не является искусственным, но лежит в основе самой проблемы человека. Дело не только в спорности характеристики «выражения», но в признании существования *чистых* (существующих самих по себе), априорных, духовных, например, чувств. Такое деление представляется весьма продуктивным.

Радикализация индивидуализма ведет к тому, что вместо самосознания (Я мыслю), просто Я, или Тела поступки индивида-человека сопровождается сеть идентичностей, способностей, ведущих к нарциссизму. Человек уже не путник (*Homo viator*) на дороге жизни, ведущей к весьма отдаленной цели, а искатель удовольствий, для которого нет необходимости отправляться в путь, длиною в жизнь, а следует искать их «здесь» и «теперь».

Здесь есть все основания не согласиться с утверждением *Альбера Камю*: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно» [15].

Весьма важно, сколько – ни одного, одно и много измерений – имеют мир и человек.

Более того, неизбежное развитие знаний о человеке связано с явлением *панатропологии*: микро-, мезо-, макрокосмические измерения человека все более и более дробятся. Эти весьма продуктивные направления исследований мира и человека оборачиваются парадоксальным явлением, а именно: человек становится бесконечно большим и малым одновременно. Это ситуация подобна той, в которой оказался открыватель *фракталов Бенуа Мандельбрэ*.

Абстрактность существования означает незнание существования парадоксальной бесконечности в измерениях человека. Формой понимания этой бесконечности может служить правило внутреннего подобия человека.

С одной стороны, необходимо констатировать избыток силы, воображения, желаний, потреб-

ления и т. д. современного человека. С другой – по аналогии с бесконечно малыми восприятиями Лейбница следует отметить феномен микрочеловека, который становится машиной желаний.

Есть верность в диагнозе *Сартра*: «Человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир» [16].

Это верно с поправкой: человек обладает способностью идентифицировать пустоту и соотносить её с собой и мировоззрением.

Современность можно с некоторой долей условности можно назвать *эпохой* человека *пунктирных линий*, где непрерывность линии жизни прерывается «прорывами» архаики (в виде бессознательного), инстинктов (животного поведения) и т. д.

Фрактальность человека выражает непрерывность его существования. С этой точки зрения *Homo frāctus* – это человек, существующий конкретно.

Спасением от нарциссизма, самоизоляции индивида и поглощения человека Другим (другой личностью, языком и т. д.) при идентификации может служить явление прерывности в его существовании. Прежде всего, это *испытание кризисом*. Кризис, по определению, это то, что требует принятия решения, которое станет импульсом перехода к новому масштабу существования. С этой точки зрения интересной представляется концепция воспитания *Отто Больнова*, ключевыми элементами которой являются кризис, идентификация с телесностью, боль и несочувствие.

Вопрос о фрактальной природе человека хорошо раскрывается при помощи антропологической формулы «быть больше или меньше». Например, *Георг Зиммель* предлагает подлинность человека в отношении судьбы: «быть ниже или выше судьбы» («ниже или выше судьбы, – человек все же захвачен этими крайностями»), а *Макс Шелер* – в отношении человека к животному:

«Если судьба заключается в отношении между двумя жизненными категориями – где по одну сторону стоит отсутствие судьбы у Бога, а по другую – лишенность ее у животного, то странство человеческой экзистенции приближа-

ется то к одному, то к другому пределу. Быть ниже или выше судьбы для человека всегда окрашивается тем, что *подлинно* человеческим, его *подлинной* определенностью является судьба.

Ниже судьбы означает: отсутствие собственных жизненных интенций, усвоение одних лишь событий, когда вообще не ставится задачи их преодоления. Это значит, что сам человек делается просто событием, а вещи остаются в своем свободном от смысла потоке – даже там, где они нас затрагивают.

Выше судьбы стоит тот, чьи жизненные интенции столь неуклонно и неукротимо определяются изнутри, что перед жизнью не ставят проблем или перемены вещей, ни собственное существование; всеильное течение смысла здесь без всякого сопротивления вовлекает в себя события, словно они его вообще не затрагивают. Тот, кто стоит выше судьбы, – это совсем не герой трагедии. Последний всем своим бытием испытывает как раз антагонистическую ярость внешней действительности, но так, что само это насильственное принуждение объемлется его жизненной телеологией, а единство смысла его жизни образуется пронизывающим дуализмом действительности и смысла... Границы жизни находятся повсюду, и это образует самый центр и особенность нашего существования; но жизнь преодолевает и эти границы, и в этом, наверное, заключается самый широкий смысл жизни: все превосходящее собственные границы заключает их в самом себе» [17].

Этот большой отрывок из работы Зиммеля, как представляется, служит концептуальным описанием *Homo frāctus*. Повсеместность границ жизни, образующая центр человеческого существования, или, другими словами, совпадение границ и оси существования человека есть условие идентификации *Homo frāctus*. В зависимости от понимания или непонимания этого обстоятельство можно получить «конкретное» или же «абстрактное» существование. В этом кроме всего прочего заключается *чрезмерность человеческого существования*, если под «чрезмерностью» понимать способность переходить к различным размерностям или масштабам.

«Человек всегда может быть лишь чем-то большим *или* меньшим, чем животное, но животным – никогда» [18].

Для человека судьба заключается в идентификации с животными (точнее – «живыми существами», включая металлы и минералы), историческим временем, языком и т. д. Поэтому вопрос, *быть или не быть выше или ниже* судьбы, был и остается ключевым для человека в его истории.

Судьбой для человека всегда становится время. Реальное определение времени заключается в его измерении в том значении, в котором время есть начало событий, явлений и человека. Здесь становится в своей бесконечности вопрос, что такое человек не перед лицом бесконечности вселенной и собственных стремлений, а перед лицом времени.

Жизнь – это непрерывное мгновение. Однако человек вырабатывает привычку жить – машину для уничтожения (приручения) времени как такового. Привычка – это произвольность (определенная свобода) поступков, повторяющихся мгновений, свобода через выработку навыков.

Все же *человек – первенец мгновения* в том значении существования человека, в котором он воспринимает жизнь как дар времени. Отсутствие такой способности обрекает на жизнь без ощущения жизни.

Человек равен мгновению, но какому – абстрактному, пустому? Такому, в котором умещается все его существо и где он действует всем существом?

В каком-то смысле человек остается существом двойственным, *Homo duplex*. Однако эта двойственность (например, между вульгарностью и искусностью) человека есть лишь выражение его фрактальности.

Быть *Homo frāctus* значит «быть масштабным».

Коротко это условие можно выразить в двух девизах.

«*Будь масштабным: разделяй великое и незначительное и властвуй над собой и над миром*».

«*Будь соразмерным: следуй своему внутреннему подобию в большом и малом на всем своем жизненном пути*».

Масштабность мышления, предлагаемая понятием *Homo frāctus*, подсказывает, что здесь и вообще в современном мире без философии не обойтись. Другое дело, какой философии. Можно ограничиться следующей формулой, указывающей на соразмерность людей:

Homo homini philosophus est.

Другой человек – это воплощенные, реальные убеждения, большие или малые судьбы и мировоззрения, а также та складка, которая подсказывает о бесконечной природе каждого индивида.

Способность человека к идентификации пустоты становится условием его «неодностороннего» (не-абстрактного) существования, существования посредством сличения с теми или иными номерами, маркерами, следами. Здесь забвение не есть способ отвлечения от истины, а напротив, оказывается забвением ускользающего характера времени, но не бытия, и той складкой, которая ведет к «оборотной», истинной стороне жизни. Человек постоянно *эксплицитует, имплицитует или комплицирует* те или иные стороны своего существования.

Происхождение слова «лабиринт» возводится к ритуальному обоюдоострому мечу «лабрис». Так и человек способен сочетать в себе противоположное – величие и низость, высокое и подлое, героизм и трусость и т. д. Другими словами, человек сам для себя оказывается лабиринтом, или *Homo frāctus*, путеводная нить которого бесконечна. Окажется ли очередной поворот в самопознании выходом-открытием человека?

Примечания

1. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В. В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001. С. 24.

2. *Уэльбек М.* Мир как супермаркет. М., 2004. С. 67–68.

3. *Юнг К. Г.* Бог и бессознательное. М., 1998. С. 280–282.

4. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М., 1990. С. 93.

5. *Ницше Ф.* Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1 / пер. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 497.

6. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М., 1998. С. 19–20.

7. *Смит Р.* Человек между биологией и культурой // Человек. 2000. № 1. С. 27.

8. *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / пер. с нем. А. Б. Григорьева, В. Д. Седелника; послесл. В. Г. Федотовой, Н. И. Федотовой. М., 2007. С. 370.

9. *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. Дневники 1895–1910 годов. М., 1985. С. 85.

10. *Гете Г.* Фауст. Ч. 2. Акт 1.

11. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 49.

12. Там же. С. 50.

13. Там же. С. 51.

14. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества / пер. Г. Ф. Швейника // Вopr. философии. 1992. № 3. С. 49.

15. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. А. М. Руткевича. М., 1990. С. 24.

16. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М., 2000. С. 61.

17. *Зиммель Г.* Проблема судьбы // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни / пер. А. М. Руткевича. М., 1996. С. 192.

18. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Шелер М. Избр. произведения / пер. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. А. В. Денежкина. М., 1994. С. 148.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)(430)+111.1

Е. А. Счастливецва

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ ГАДАМЕРА

В статье рассматривается проблема идеальности значения в философии Гадамера. Слово выражает значение вещи. Но насколько идеально это значение? Языковой опыт мира предшествует всему, что мы познаем в качестве сущего. В герменевтике Гадамера он мыслится как момент самого бытия.

In article considers a problem of idealistic meaning (sense) Gadamer's philosophy. Word expressed meaning of thing. But don't idealistic it? Language world experienced stands in front of cognition. In Gadamer's hermeneutic it thinks existential (being) moment.

Ключевые слова: идеальное значение, язык, герменевтика Гадамера, бытие, онтология.

Keywords: idealistic meaning, language, Gadamer's hermeneutic, being, ontology.

Символическая герменевтика своими корнями уходит в архаическую эпоху. Герменевтика античности представляет собой текст, в начале которого происходит становление гомерического эпоса. Первый опыт еще смутного, неясного аллегорического понимания поэм Гомера мы находим у неоплатоников (Плотин, Филон Александрийский).

Что касается непосредственного знака, его античного происхождения, то уже со времен Платона понятие образа (*eikōn*) постепенно заменяется понятием знака (*sēmeion*, *sēmainon*). И эта замена была спровоцирована самим Платоном. Данное событие привело к тому, что с элиминированием образа значительно упростилась и концепция понимания слова: оно было сведено к знаку. В дальнейшем это привело Аристотеля к ориентации на логику, поскольку он не различал грамматического высказывания от самого знака [1]. Мы видим проблему в том, как Гадамер понимает слово. Слово для него – не знак, а скорее сущность, в которой находится идеальность значения [2]. Мы же, в свою очередь, полагаем, что значение Гадамера близко к вещи, и даже вполне может быть, что слово выражает сущность вещи, а не ее значение. Во всяком случае,

это предположение не противоречит англоязычному исследованию, поэтому идеальность значения в философии Гадамера на самом деле представляет философскую проблему. Речь идет о внутреннем языке (слове), первое упоминание которого принадлежит Августину [3]. С другой стороны, признавая идеальность значения за словом, Гадамер понимает язык в терминах реализма (как *что это?*) [4], то есть онтологически. Онтологическое понимание отсылает нас к Хайдеггеру, но прежде чем обратиться к влиянию Хайдеггера и его онтологической концепции понимания *Dasein*, рассмотрим некоторые положения философской герменевтики.

Герменевтика, не без влияния Хайдеггера, фактически подразумевает существование человеческого бытия в качестве некоей сущности (*Wesen*), которая через заботу (*Sorge*) высветливает специальное бытие (*Sein*). В 1959 г. Хайдеггер сказал, что философская герменевтика – дело Гадамера, предложившего ученому сообществу рукопись под названием «Основы философской герменевтики» [5]. Чтобы понять герменевтику Гадамера, нужно обратиться к старым традициям герменевтики как искусства интерпретации канонических текстов, а позднее – в XIX столетии – как методу философского духовного творчества. Таким образом, центральной проблемой для герменевтики является язык и его применение. Гадамер разрабатывает новую методологию, с тем чтобы определить точные правила и методы понимания, в которых нуждалась старая герменевтика. Он обращается к «почтенным традициям» Фридриха Шлейермахера, Вильгельма Дильтея, Эриха Ротакера и Эмилио Бетти, в чем нужно искать двусмысленность герменевтики Гадамера, поскольку в этой традиции она рассматривается исключительно как методология духовного творчества, в то время как философ стремился, вслед за Хайдеггером, понять и доплатоновскую онтологическую традицию.

Онтологическая традиция была присуща русской философии с раннего ее периода. Однако на Западе даже Гуссерль, по выражению Р. Ингардена, «не был онтологом». По-настоящему онтологическая традиция (если не считать предшественника Гуссерля Brentano) начинается именно с Хайдеггера, который дошел до ее истоков, обратясь к Пармениду и Гераклиту, открывшим ему дологические основы познания.

Именно герменевтическая философия, говорил Хайдеггер, является «делом Гадамера» и «хорошим противостоянием аналитической философии и лингвистике» [6]. И это была затянута реакция на книгу Гадамера и уже готовое признание непрямого пути его через историческую традицию к онтологическому пониманию герменевтической проблемы. Весьма интересной была также история о том, как сам Гадамер узнал об этом признании Хайдеггера: после посещения Хайдеггера во Фрайбурге Лаканом. Когда они встретились на книжной ярмарке, Хайдеггер вдруг в одной из витрин увидел книгу Гадамера [7] и спросил Лакана, каково он мнения о книге. Лакан дал отрицательный отзыв, но Хайдеггер все же купил ее и в дальнейшем хвалил Гадамера. Джон Крондин делает замечание относительно Лакана: ведь Лакан при всех своих исследованиях языка и бессознательного мог дать умный совет Гадамеру, вступить в научный диалог с ним, но не захотел этого. В частной беседе с Гадамером Хайдеггер много раз с похвалой отзывался и о других его книгах.

Тем не менее у любых схожих по проблематике философов всегда найдутся моменты несовпадения. Так случилось с Гадамером и Хайдеггером. Вскоре Гадамер заметил, что они с Хайдеггером «мало дружны» в понимании гегелевской терминологии. В 60–70-х гг. Хайдеггер пользовался данной терминологией исключительно как «диалектическим средством». Гадамер шел другим путем. Хайдеггер придерживался особого мнения относительно того, как Гадамер испытывал понятия идеалистической философии (допустим, понятие сознания он употреблял в идеалистической традиции). Такое понимание Хайдеггер объяснял тем обстоятельством, что Гадамеру пришлось преодолевать неокантианство через учение Наторпа, метафизическая традиция которого (он отрицал онтологический статус идеи) и равный ей язык не были в философских вкусах Гадамера. Мы можем сказать, что одним из решающих моментов его философии стало преодоление также аналитической философии и обращение к предмету, что, в свою очередь, предопределило критерии и правила истинной постановки вопросов для интерпретации (понимания) текстов, в которых основное внимание должно быть уделено, по мнению Гадамера, самому предмету этого текста, ставшему феноменом философской герменевтики [8].

В философской герменевтике Гадамера, как и в герменевтической философии, последним мерилем понимания является предмет. Феноменом понимания у Хайдеггера выступает Dasein. Он констатирует понимание как фундаментальный способ существования (Seinsweise) Dasein [9]. Влияние Хайдеггера на Гадамера определяется прежде всего Dasein, дохайдеггеровская же философия всего более работала в границах освоения понятий, чем

и констатировался в ней феномен понимания [10]. Первой задачей герменевтики Гадамера стало узнать готовность «термина» (в смысле понятия Begriff) принять свои собственные внутренние границы. Это означает, что философа интересует прежде всего внутренний аспект слова, само внутреннее слово, а не способ его выражения (форма). Содержание, сущность слова – это и есть его онтологическое развитие. Слово (Verb) здесь переходит в Sumbállo, что означает взаимную встречу (Zusammentreffen). Гадамер находит способ, каким цитируемые мифы (гомеровские гимны) освещают символическую сущность (Wesen) герменевтически, раскрывающий встречу слова с сущим. Архаично установленные термины в свете гомерического «символона» («столкновения», «Zusammenstoß») принимают значение термина «Treffen», что означает «встреча». Здесь встречаются древние мифы и фактическая повседневность, тем самым всей истории придается образ символа, или вид символического образа, но таким образом, чтобы при этом виделось соответствующее исполнение (Darstellung) символа, то есть что он означает на самом деле. История гомерического столкновения напоминает нам о том, что динамика встречи находится в развитии и действии (in der Tat). Так, при *симпатической* интерпретации (понимании) сталкивающиеся термины состоят в отношении смысловой игры друг с другом. Пауль Рикёр, например, указывал, что в смысловых играх существует возможность «конкретной интерпретации» [11].

Нужно понять сам символ, в который постепенно превращается «понимание» в образ «символического значения». Это, собственно, и определяет задачу герменевтики, предполагающую более всего построение понятий в абсолютной, самопознающей (selbstgewissen) рефлексии, которая должна постичь феномен полнейшего понимания **не только** в феноменологическом описании, но главное – постичь саму себя, в своем собственном творении, то есть в акте понимания. При этом каким образом рефлексия постигает саму себя? Прежде всего, ответим на вопрос, что кроется за этой рефлексией. Думаем, что речь здесь идет о сущности (Wesen): нужно постичь саму сущность понятия (слова). В персональном, личностном, смысле понимание и происходит **в символе**. «Я» означает «вот», «тут», в моем историческом времени происходит событие, и именно это позволяет мне достичь истины [12]. Гадамер делает попытку показать, как его понимание восходит к доплатоновскому пониманию, а для этого он не только констатирует «столкновение» нашего «я», то есть «повседневности» с древностью, с древним, архаическим пониманием, но и опровергает некоторые идеи Нового времени, в частности идею объективности, принимающей форму абстракции.

С другой стороны, метод формального толкования понятия «понимание» Гадамером возвращает нас к Аристотелю, к его «средней» позиции между двумя крайностями (Exstremen) – мыслью и предметом [13]. Он сам занимает ту «золотую середину», когда подвергает радикальной критике как метафизику Гегеля, так и онтологию Хайдеггера, устанавливая тем самым единство в исследовании герменевтики, а не просто утверждая субъектно-объектную дихотомию в качестве медиатора идеи. Эта «середина» достигается Гадамером благодаря образованию собственных (eigenen) понятий. На герменевтическом уровне она играет роль философской *эквilibристики* между Гегелем и Хайдеггером, с одной стороны, и актами субъективирования и объективирования, с другой стороны. Именно такая ситуация, установленная Гадамером, открывает путь философской герменевтике [14].

Проблема видится еще и в том, что устранение у Гегеля феномена Другого (Fremdheit) и абсолютной рефлексивности (Reflektion) делает гегелевскую диалектику с герменевтикой несовместимой. Гадамер считает, что в спекулятивных предписаниях и в рефлексивных структурах в процессе гегелевского становления происходит **ассимиляция Другого**, приводящая к лучшему пониманию, нежели у Гегеля. Ассимиляция может означать вбирание в себя Другого на грани его понимания, что, естественно, должно приводить в целом к большему пониманию определенной ситуации. По Гегелю, Другого просто не существует, и процесс познания превращается в единство субъекта и предиката, как в классической логике (S есть P). В этом случае не происходит действительного исследования отношений, поэтому и Другой как таковой оказывается невостребованным. Во всяком случае, Гегель придерживался формальной копулы, в том числе и при установлении идентичности субъекта и объекта. Но как все же спекулятивное представление Гегеля приходит к своей идентичности?

В реальности понятия абсолютно установлены, как гласит конкретное положение абсолютной логики: «Единичное есть всеобщее» [15]. Это положение можно развернуть и дальше до общеизвестного: все частные суждения совпадают с общими суждениями. Тем не менее «речение, как подчеркивает Гадамер, никогда не является простым подведением единичного под всеобщее понятие» [16]. Напротив, формальная спекулятивная логика не находит никаких противоречий между всеобщим и единичным. Она считает, что в субъекте происходит полное описание предиката, и наоборот. «Конкретная всеобщность предиката обнаруживает сущность этого субъекта» [17]. Всеобщность здесь определяется аподиктически, то есть необходимо, в этом смысле «бытие принад-

лежит предикату» [18]. Гегелевская спекуляция означает движение структурной формы понятия. Она начинает угнетать процесс познания, при котором бытие остается в руках предиката и, соответственно, субъекта. Гадамер полагал, что только из естественной логики языка понятие может заимствовать свои функции. Так, он выходит на онтологию, прежде всего, а уже далее на онтологию Dasein. У Гадамера произошла переориентация гегелевской диалектики, ее переосмысление, в результате которого диалектика получает дальнейшее развитие в герменевтической онтологии языка: он хочет выработать совместимость между обоими видами понимания, связывая спекулятивные положения с поэтическим словом. Только так возможно оригинальное истолкование герменевтического метода. «Соответственно и поэтическое высказывание предстало перед нами как особый случай полностью растворившегося, воплотившегося в высказывании смысла», но и «во всяком обретении – языке, не только в том, который происходит в поэтическом высказывании, есть нечто от подобного удостоверения “истины” сказанного» [19]. Границей рефлексивной философии Гегеля оказывается язык, который Гадамер переориентировал в событие. Логическая схема гегелевского понятия для Гадамера сохраняется в общем движении языка, в котором слово-понятие может изменяться в исторической конкретике естественного языка («логического инстинкта», подвижного относительно необходимого языка). Герменевтическую онтологию языка Гадамера можно воспринимать как возврат от абстрактной непосредственности понятия к связанному с реальностью слову. В этом смысле «диалектика содержит в себе герменевтику», или, по-другому, «диалектика есть снятая герменевтика» [20].

Амбивалентность герменевтического понимания опыта в «Истине и методе» есть продукт первой, еще незрелой фазы в развитии герменевтической мысли, еще скрытого «гегельянства» Гадамера, поэтому на передний план здесь выступает проблематика традиции, в которой внутренние онтологические структуры принимают устоявшийся горизонт опыта в соотношении с гегелевскими постулатами. В «Истине и методе» мы видим поистине герменевтическое продолжение диалектического движения, несмотря на неразрешимые противоречия между двумя философами. Гадамер переосмысливает гегелевский опыт как опыт онтологический, иными словами, подготавливает онтологическую почву для философского опыта. Этой почвой стала ориентация Гадамера на естественный язык, в котором важная роль отводится метафоре и вообще дологическому еще способу формирования языка на основе сходства. При этом Гадамер говорит о естественном языке как об истинном, и здесь

сильно влияние онтологии Хайдеггера, рассматривавшего истину как онтологическое «несокрытое», алетейю [21].

Гадамер должен был показать, что каждый действительно наполненный опыт онтологического горизонта выступает фактически (tatsächlich), что человеческая возможность при этом всегда состоит в конкретных опытах мира и жизненных практиках, скрываемых в глубинах Dasein, то есть онтологически понятого человеческого бытия [22].

Символические и культурные формы бытия Dasein можно рассматривать в качестве временных посредников между историей и современными человеческими практиками как формы внешнего и внутреннего понимания человеческой среды обитания. Внешняя сфера понимания непосредственно переходит, в некоторой степени, в трансценденцию, то есть в имманентную, внутреннюю ее среду. В этом смысле небезынтересно рассмотреть отношение коллективного субъекта к мировым культурным практикам. Под внешней оболочкой понятия «интерсубъективность» скрывается его внутренний слой, который можно определить понятием «интериндивидуальность», что, в своем роде, подразумевает «эксцентрический образ символической формы», разбиваемый на эксцентрические структуры.

Эксцентрическая модель понимания состоит в традиции, устанавливающей продуктивность дистанции в понимании [23]. Эта дистанцированность может быть понята и в разрезе исторической герменевтики Гадамера.

Радикализация символической теории нисходит к символическому «терроризму» Леви-Строса, Бодриера и других, которая ими выдвигалась через размежевание (Entkoppelung) посреднических форм спонтанности или креативности духа, оставшимися, в частности, для Кассирера сущностным моментом символической картины в целом. «Понимание» для него становится способом тематизации, путем культурной вариативности посреднических (символических) форм и горизонта интерсубъективных значений. Именно в горизонте эксцентрициитета появляется язык как герменевтическая граница понимания. И как формулирует Плеснер, язык творит «посредническую возможность высказывания, которая им реализуется в виде индивидуального опыта» [24]. Интерес вызывает внутреннее строение языка, при импликации которого значимыми становятся языковые аналогии. При этом плюрализм символических форм, таких как искусство, наука, техника, религия, подвергающихся критике Гадамера, в частности сфера искусства, конкретизируется и контекстуализируется именно в языковом употреблении при перемене значений. Например, в сфере научного употребления слова «понимание» его можно имплицировать как «всеобщее понимание», а также «самопонимание» («са-

мопознание»), что в принципе было одним и тем же до поэтического словоупотребления, при котором понимание выходит на уровень поэтического слова, из которого уже можно вычленишь если пока еще не индивидуальный, субъектный статус понимания, то по крайней мере интерсубъективную значимость слова. Или приведем в пример магическую языковую практику, в которой слово приобретает значение не только в своей знаковой, указывающей функции (Bezeichnungsfunktion), но и в своей утверждающей, символической функции как заклинание или заговор (Beschwörung). Контекст, в котором слова или другие элементы языка приобретают свое значение, находится, следовательно, в крайнем положении (Extremfall), на грани своего падения в противоположное языку бытие (ontos), онтологическую по своей сущности практику жизни.

Различные формы языковой практики определяют специфику познания, например, в случае магии или науки. Несмотря на видимую разницу между формами познания, любая из этих форм неисчерпаема сегодня. Кассиреру, в частности его философии символических форм, часто делают упрек в том, что в ней не проводится (а точнее, показывается только возможность) разграничение между различными видами познавательных практик в их сущностной специфике.

Другая сфера «онемевшего пространства», по выражению Плеснера, – это язык жестов и мимики [25]. Символические формы стараются преодолеть границы понимания, поэтому развитие каждой такой формы есть только возможность, а не детерминация, определенная самой природой необходимо; поэтому присутствие эксцентрического понимания, присущее символическим формам, создает игровое пространство, которое можно подвергать проверке и критике. В горизонте эксцентрициитета символические формы теряют свою видимость (Anschein) между двумя фиксированными крайностями (бытие и возможность). Они становятся все более вопрошающими через свое становление (etabliert) [26]. Но каким образом происходит их понимание? Прежде чем ответить на данный вопрос, рассмотрим следующий: какую роль играет понимание индивидуума для понимания его высказываний? Этот вопрос в герменевтике является дискуссионным еще со времен Шлейермахера, для которого оно становится «психологическим пониманием», что как раз и подвергается критическому перу Гадамера: чтобы понять речь Другого, я должен понимать не автора, но его мнение (Meinung); с одной стороны, он анализирует объективность высказывания, но, с другой стороны, он проверяет интерсубъективность понимания, то есть нацелен на Другого как на объект высказывания, в этом случае Другой рассматривается Гадамером не как субъект с его

эмоциональными переживаниями, но как объект, имеющий свою объективную долю высказываний, что придает гадамеровскому пониманию и высказыванию онтологический статус. «Герменевтика сомнения» (*Verdachts*) содержит критику субъективного аспекта понимания, которую психоаналитическая практика Шлейермахера выводит как собственный смысл речи, подводя ее под психическую конституцию (*Verfassung*). Но тут есть и позитивный момент. Дело в том, что Шлейермахер открыл динамическое понимание языка, которое в диалектическом процессе индивидуальной речи и грамматике можно представить как визуальную систему высказываний в духе Фердинанда де Соссюра и Леви-Строса [27]. Все это можно понимать и как событийное развитие языка в стиле герменевтики Гадамера. Индивидуальная речь до некоторой степени вносит в язык определенные изменения, в результате которых язык становится событием.

Применительно к символическим формам это означает, что они распределяются не через высказываемое лицо, но через перформацию языка и в ней же преобразуются. Так, понятие эксцентрического понимания, а точнее, возможность индивидуального понимания (индивидуальности) означает равновеликую свободу языка, то есть пересечение индивидуального понимания с элементарными, общими моментами понимания. При этом важно схватывание, в котором новое проступает благодаря движению, направленному на продуцирование нового смысла. Понимание мотивации и социального основания здесь уходит на второй план. Например, в ритуальной практике важно реконструировать ее идеальную логику, а также индивидуальные особенности и новшества произведенных ритуальных действий по сравнению с общепринятым ритуалом. Однако рефлексивно окрашенное действие сразу не бывает открыто исследователю, и это можно назвать предвосхищением сокрытости и неполноты знания, движимого на признание возможности индивидуальности: происходит колебание эксцентрического понимания, рефлексивно преломленного до уровня предпонимания (*Vorverständnis*), и понимания действующего, высказывающегося лица (актёра) с точки зрения понимания его мнения. В этом движении эксцентрического понимания раскрывается возможность появления нового смысла как случайной иронии. Предвосхищаемой становится дистанция актёра и дистанция ожидаемого понимания других. Иронический смысл раскрывается как момент перформативного пересечения (*Überschreitung*) общепринятой, обыденной практики [28]. Таким образом, понимание символической формы происходит на пересечении эксцентрического понимания языка с обыденной языковой практикой, при этом мы понимаем не лич-

ность самого автора, а систему его высказываний (слов, понятий, вводимых терминов и т. д.).

Гадамер хочет преподнести герменевтический опыт как опыт воспоминания языковой практики и обнаружить его в виде целого онтологического региона. В процессе самопознания мы движемся от проблем естественного происхождения исторического опыта до универсальной онтологии языка, которая часто воспринимается нами как разрыв в мышлении. В универсальном герменевтическом опыте этот разрыв исчезает. Существует ли разрыв между языком и самим феноменом припоминания? Хайдеггер, например, между ними разрыв не обозначает. Его внимание привлекает феномен забвения. Поначалу человечеством управляет феномен сокрытости, постепенно превращающийся в несокрытость (Алтейю), что фиксируется в языке как истина (алтейя). Язык метафизики как первый онтологический опыт языковой практики зафиксирован в фундаментальных понятиях античности. В смысле *деструкции* языка, которую проделывает Хайдеггер, можно указать, что прошлое характеризуется забытым видом бытия (в виде его забывания, забвения), в котором содержится сущность, привносимая языком. Основу этого языка составляет его собственная структура, грамматика, синтаксис и т. д. «живого бессознательного языка», из которого греки черпали и укореняли понятийность оригинального мирового бытийственного опыта своего родного греческого языка. Так, Хайдеггер произвел деструкцию метафизического понимания языка с целью оригинального переосмысления греческого опыта мысли через этимологический возврат к феномену припоминания давно забытого (как тут не вспомнить слова Манделштама: «Все было встарь, все повторится снова, и сладок нам лишь узнаванья миг»). Эта деструкция была направлена именно к обнаружению давно забытого, а не привнесенного под видом нового в историю метафизики. Гадамер был словно «парализован» такой находкой Хайдеггера, поскольку деструкция метафизики языкового опыта могла остановить «говорящую» традицию языка, ведь «вспоминаемое» содержит философские условия появления слов в первом опыте мира, который у греков представлен не только философской терминологией, но и различными видами высказываний (разговоры, беседы, речи) и понятий отнюдь не философской направленности. Так, Гадамер постепенно переходит к диалогу-разговору как первоначальному опыту языковой практики древних. Поэтому дальнейший путь герменевтики пролегал в игровом пространстве разговора: это путь от диалектики Гегеля «обратно к диалогу и разговору» [29].

С онтологией понимания связан и рационализм Гадамера, который подвергается критике со

стороны Франкфуртской школы и критического рационализма. Сущностными моментами этой критики являются два аспекта: 1) диалоговая модель Гадамера в виде несимметричного разговора собеседников; 2) пример самого исследователя, играющего роль наставника, при понижении значения рефлексии говорящего, из чего следует, что в гадамеровской модели диалога отсутствует рефлексивная способность субъекта при интерсубъективном (взаимном) понимании, поэтому, собственно, отношения носят несимметричный характер. Однако все же можно сказать, что истина пролегает посередине: признание истинности притязаний первоначальной традиции в смысле полнейшей ее интерпретации предполагает возможность проверки притязаний традиционного источника на истину путем собственного познания и признания разумной критики сущности подлинного герменевтического диалога. Тем не менее недостаток герменевтической философии Гадамера видится в объективном разрушении непосредственного понимания, доставляющего нам «рефлексией». Между тем этой критике недостаточно, чтобы поставить под сомнение всю его концепцию диалога. Концепт интерсубъективности, вводимый исследователями, призван быть направленным не против метода Гадамера, а вводится потому, что в интерсубъективных притязаниях субъекта обращают на себя внимание следующие положения. Так, Хирш, рассуждая по поводу ориентации Гадамера на авторское мнение, ставит критику в этом вопросе в центр своих размышлений. В этой критике он обращает «старую герменевтику» против Гадамера. Можно сказать, что Гадамер «наложил» свою событийную герменевтику на «старую традицию». Возможно, что в будущем субъект и войдет в герменевтику на правах центрального ее пункта и станет ее лучшим фундаментом, наподобие концепта «алетейя», как позитивно ориентированная (как несокрытость) истина [30].

Таким образом, Гадамер примеряет герменевтическую традицию к своей герменевтике, вместе это и образует его метод. Но как происходит согласование разных подходов в его концепции?

Мы знаем, что Гадамеру была близка позиция Леопольда фон Ранке, утверждавшего, что все события прошлого нужно толковать только из этого прошлого, безотносительно к его моральным, теологическим или метафизическим аспектам или установкам. Он различает только реальность истории; в процессе забывания историческая действительность становится «антигегелианской», тем не менее, «историк, — как утверждает Ранке, — принадлежит к области абсолютного духа», поэтому историк все же никогда не может изучать только чистую объективность, его собственное понимание также при-

надлежит истории как символ абсолютного духа. Традиционное понимание герменевтики, которое продельвает Дильтей, показывает глубину преобразований, на которые он ориентировался в своих жизненных переживаниях. Именно благодаря Дильтею в герменевтику приходит революционное понимание герменевтического текста. Критика Дильтея была направлена прежде всего на объективизм исторической школы, на который претендовал Иоганн Густав Дройзен в философии истории. Ответ на притязания Дройзена Дильтей находит в критике исторического разума, к которой он подходит со стороны трансцендентального метода Канта применительно к истории. Дильтей говорит, что в общих условиях объективности люди не могут найти сущность истории. Он противопоставляет науки о природе и социальные науки, при этом, как он формулирует, «категорический императив истории» находится в «принципиальной недостижимости» для познающего субъекта. Жизненная актуальность переживаний доступна только в образах культуры, искусства, оценок и т. д., и рефлексивная сверхжизненность истории в социальных науках в своем основании совпадает с этими областями, то есть идентична искусству, культуре, религии и т. д., поэтому нужно реконструировать исторические смыслы в каждой из этих сфер, в которых мы не имеем дело с «чистым» трансцендентальным, или «категориальным», поэтому каждое понимание в своем основании есть переживание культурных исторических смыслов, которые еще нужно найти. Этот пункт и становится ведущим принципом для социальных наук, теоретическое познание которых принадлежит герменевтике. Исторические события в своем ретроспективном взгляде оказываются носителями смысловой функции, поэтому жизненные смыслы определяются в конкретной ситуации, в конкретном переживании. Они понимаются, и их смыслы становятся прозрачными также и через науку. С другой стороны, Дильтей не обходит вниманием и объективность [31].

Основное дильтеевское понимание герменевтической проблемы Гадамер принимает в свою философию. То же можно отнести и к знаковой концепции Августина и Шлейермахера. Он достигает символической герменевтики окольными путями, а не перенимает концепцию целиком от Хайдеггера [32].

Историчность понимания Гадамер заимствует у Дильтея и Хайдеггера. Уже Коллингвуд рассматривал логику вопросов и ответов не только в качестве альтернативы логике высказываний, но главным образом как объемную модель исторического познания. Супротив всеобщего тезиса логики высказываний о том, что высказывание само по

себе или ложно, или истинно, Коллингвуд утверждает принцип корреляции между вопросом и ответом: вопрос задает направление поиску ответа в тексте. Логика Коллингвуда, таким образом, пролегает только через реконструкцию вопроса. Понимание текста у Гадамера идет еще дальше. Оно базируется не на соглашении о смысле между авторской интерпретацией текста и самим истолкователем (исследователем), а на том, что каждый из авторов описывает историческое событие как свою собственную объективную «реальность». Вопрос при этом реконструируется (строится) не на основе субъективной интерпретации исследователя, а напротив, главная задача понимания видится Гадамером в первой смысловой линии текста, то есть с учетом реконструированной мысли автора текста. Поэтому реконструкция мнения автора – это и есть редуцированная задача подлинного герменевтического опыта, в котором смысл текста приводит к языку. Но что значит реконструировать мнение автора? Историзм видит идеал объективного познания в реконструкции происхождения текстов. Это заметил Гадамер и истолковал как «извращение историзма». По Гадамеру, идеал объективного познания должен строиться на «принципиальной незавершенности смыслового горизонта». Смысл текста неисчерпаем благодаря происшествию, событийности истории и языка под новым «для нас» аспектом интерпретации, в которой «другой» становится для нас понятным. Возможность этого понимания через герменевтический опыт познания зависит от признания исторической конечности нашего Dasein. Отсюда видно, что смысл текста, при котором происходит реконструкция вопроса, никогда не может редуцироваться мнением автора, это так же маловероятно, как и то, что смысл исторического события не может быть сведен к субъективному пониманию поступков (действий). При этом становится ясно, что Гадамер акцентирует внимание на логике вопроса и ответа, использованной Коллингвудом при экспликации понимания исторического события [33]. С другой стороны, чтобы ответить на вопрос текста, необходимо понять подлинный смысл реконструированного вопроса. Так мы приходим к философии предпонимания. Гадамер утверждает, что подлинное понимание происходит через понимание происходящего исторического события. Через диалектику вопроса и ответа, через полную конкретизацию герменевтического опыта может действительно прийти момент подлинного понимания текстового смысла как взаимного соотношения языков разных эпох. Эти взаимные языковые отношения развиваются под условием собственно герменевтической ситуации, то есть внутреннего, дошедшего до нас текста древнего интерпретатора. Только в этой ситуации «прыжка», или скачка,

можно добиться традиционного понимания смысла. Такую ситуацию (событие) Гадамер называет истинной «исторического сознания», при которой подлинное понимание наступает при слиянии горизонтов между современным исследователем и исследуемой традицией [34].

Гадамер изучает мнения (предрассудки) разных традиционных авторов, и это трактуется им как условие понимания. Подлинный смысл реконструированного вопроса можно понять, только исходя из «герменевтической ситуации», в которой находится сам исследователь. Оказываемое на него влияние истории – это экзистенциальное положение, в котором оказался исследователь как существо, открыто признающее конечность нашего Dasein, и которое находится в определенном конфликте (столкновении) с еще непонятым прошлым, а значит, с еще не опосредованным подлинным опытом самого исследователя. Всеобщее (в данном случае традиция) приходит в столкновение с индивидуальностью современного исследователя. И это наложение одной традиции на другую, а может быть, и множества традиций, и образует, по Гадамеру, ту самую «герменевтическую ситуацию», которая и направляет логику коллингвудовского вопроса к тексту. Сам термин «герменевтическая ситуация» берет свое происхождение от Хайдеггера [35]. Экзистенциальная ситуация покидает человека с его смертью. Она высвечивает онтологическое основание фактического (реального) Dasein, понимаемого в постоянном становлении самого себя (Selbstbezug) в горизонте мира и конечном времени (der endlichen Zeit). «Моя» смерть открывает мир, в котором бытие приходит к своему фактическому смыслу как «относительному существованию «здесь» и «теперь» в бытии Dasein. Гадамер принимает хайдеггеровские предструктуры понимания (в частности, заботу), однако с некоторой долей модификации. Так, горизонт предания (Überlieferung), традиции этим «уже» ориентирует к будущему, заброшенности, «броску». «Еще не» Хайдеггера, когда смерть еще не наступила, устанавливается через горизонт нашего предпонимания (предзнания – Vorwissen) и занимает центральное место в его герменевтике, вышедшей из традиции. Именно традиция доставляет необходимость предпонимания, однако на данном этапе она предстает не в качестве предзаданности сознания (Vorurteil), предсознания, как опережающая разум основа – предразум, но «мнение», предрассудок в первоначальном понимании текста. В этом пункте Гадамер выступает против объективизма (объективной историографии) и против историзма абсолютной исторической философии. «Герменевтическая ситуация», скорее всего, находится между двумя этими полюсами. В ней мы различаем традицию как историческое предание прошлого (напомним,

что историзм предание прошлого трактует генетически – через происхождение текстов) и современность (то, что есть сейчас, и оно приближает нас к объективности, но только приближает). Мы понимаем историю как историческую сущность «уже» понятого, поэтому понимание истории – это фундаментально-онтологическое осовременивание (*Vergegenwärtigt*), познание творческого духа и герменевтически понятой ситуации, а не объективности исторического процесса. Понимание традиции всегда сближается с горизонтом современности, в котором мы живем. В этом пункте философская герменевтика Гадамера сближается в герменевтическом круге с положениями Хайдеггера. Понимание происходит в герменевтическом круге, в котором аналитика *Dasein* выявляет предоснову понимания через терминологию предструктуры (*Vor-struktur*) – экзистенциальные структуры самого *Dasein*. Поэтому герменевтический круг понимания имеет свое основание в конечной ситуации *Dasein* как «В-мире-бытие», где каждая объективная данность существует как самостоятельная данность благодаря своей модальности в горизонте «уже» данного мира вещей и фактов.

Предварительность понимания, выраженная «герменевтическим кругом», в герменевтике Гадамера получает критическую функцию: «каждый акт восприятия (*Wahrnehmung*) уже предполагается» [36]. Объективизм тут может исходить из ситуации наличности бытия фактов, тогда как у Гадамера мы не наблюдаем этой беспредпосылочности, но напротив, он говорит о предопределении каждого акта восприятия. Но чем он обуславливается? Очевидно, что он предопределяется самой «герменевтической ситуацией», решающую роль в которой играют уже готовые «предмнения», с которыми подходит к тексту исследователь, включаясь в эти «предрассудочные» рассуждения. С другой стороны, наша экзистенция в мире уже сама структурируется «герменевтической ситуацией». Благодаря герменевтическому кругу понимания мы получаем некий для нас смысл в форме Нечто (*Etwas*), как внешнюю оболочку мира.

Вертикальная проекция герменевтической ситуации от предания до современности помогла Гадамеру преодолеть предсознание историзма (*Vorurteil*), и далее – через Коллингвуда и Гегеля – была преодолена. Герменевтическое понимание исторической действительности стоит в середине между историческим объективизмом и процессом абсолютного осуществления духа объективного идеализма, поскольку мы сами находимся в историческом потоке (*Fluss*). В отличие от Хайдеггера, Гадамер вывел понимание традиции на уровень герменевтического понимания [37].

Аналитика *Dasein* как присутствие В-мире-бытия интересна не только как позитивное позна-

ние региональной онтологии. Это есть исследование в области «онтического», «внутренне объективной мирности (*Weltlichkeit*)», которая манифестируется как коррелят познающего дела, постава, озабоченности (*Besorgens*). Мир же сообщается, напротив, как коррелят необъективированной направленности, интенционалитета. Поэтому смысл мира открывается сначала в боязни собственного возникновения, происхождения как Нечто, обнаруживающее себя в мире. Онтологический горизонт мира принадлежит не метафизическому (равно внутримировому) установленному бытию, а как В-мире-существующему бытию *Dasein*, граничащему с областью науки. Гадамер находится в несколько ином положении, нежели Хайдеггер; он находит, что герменевтика в своем всеобщем аспекте при рождении была в форме особенной традиции мудрости, опыта. Поэтому Гадамер реанимирует герменевтику не только онтологически, но также исторически [38]. В то же время он обращает внимание на то, что благодаря историческому методу за спиной истории всегда есть нечто, поскольку всякий исследователь знает не всю истину. Данное положение манифестируется Гадамером как «сокрытость» в противоречивость «несокрытости» (*Unverborgenheit*) исторического способа экзистенции, то есть как *aletheia*. Алетейя на самом деле означает двойственность истины, балансировку на грани «несокрытого» и «сокрытого» [39].

Гадамер ставит себе задачу понять внутреннее слово Августина, в котором находится идеальность значения, чтобы переработать его концепцию и онтологически переосмыслить герменевтику. У Хайдеггера *Dasein* выступает регионом «онтического», как внутренней его основы, предструктур понимания, одной из которых становится время.

Между тем смысл слова не может быть отделен от самого события, точнее, сам смысл носит характер события, то есть свершенного факта. Речь и слово являются носителями смысла, поэтому можно сказать, как об этом говорила схоластическая мысль, что понятие отражает сущностный порядок (*Wesensordnung*), поэтому можно сказать также, что сам язык носит характер свершения как процесс образования понятий. Этот процесс на первом этапе носит стихийный, неупорядоченный характер. Логическое свершение языка становится видимым, если происходит экспликация (разворачивание) мышления в слове. Но и тут на первый план выходит реальность, как бы она ни была представлена перед бесконечным сознанием (духом). Естественный строй образования понятий подчиняет себе логику. Если бы было наоборот, то речь всегда можно было бы мыслить как подведение разумеемого под всеобщность уже данного (известного) словесного значения, между тем она представляет собой

процесс постоянного образования понятий, всевозможных значений. Логическая схема индивидуации и абстракции здесь совершенно неуместна, поскольку отсутствует рефлексия над общим, объединяющим все различное, этого общего попросту нет: предельно общие понятия (категории) имеют настолько общий характер, что вряд ли возникли абстрактным путем без привлечения онтологического, бытийственного, понимания и практик. Гениальность языкового сознания как раз и состоит в том, что оно способно выразить языковое сходство, не прибегая ко всякого рода классификациям и абстракциям. Гадамер называет это явление языка принципиальной метафоричностью. А переносное значение слова он предлагает включать в ранг всех значений слова вообще, наряду с собственным словесным употреблением [40]. Один из важнейших принципов словообразования, осуществляемых самим языком, – нахождение сходного по аналогии, которое, как указывает Гадамер, «всюду отыскивал Спевсипп»: что для птиц крылья, то для рыб плавники. Стилистическая фигура метафоры – это стилистический оборот, включающий в себя «принципиальную метафоричность языка» и одновременно логическую функцию. «Логика рода начинается с предварительной работы языка». В «Топике» Аристотеля определение общего рода выводится из выявления сходств, то есть с работы аналогии, поэтому можно сказать, что логическая работа языка начинается с аналогии, основу которой составляет словообразование по типу сходства, что может служить основой предпонимания, его дологичной основой. Структурная организация языка и знаки письменности означают согласие между людьми на уровне их чувственного понимания (восприятия). Аристотель признает естественное образование понятий, постоянно осуществляемое самим языком, однако он лишает его научной легитимации [41]. Логическая работа языка при этом сведена Аристотелем к художественному приему метафоры, а «живая метафоричность языка» была подчинена логическому идеалу классификации понятий. Тем самым сфера языковых значений начинает отделяться от самих вещей, предстающих перед нами в языковом оформлении. Чтобы помыслить сами вещи, теперь нужно отмысливать значения этих вещей, разрешая проблему абстрактных наслоений на эти значения (понятий).

С другой стороны, считает Гадамер, именно «языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего» [42]. Тем не менее фактичность языка не нужно смешивать с фактичностью науки, поскольку в самом языке заложена дистанцированность от фактов, поэтому язык сам по себе

не создает той объективности, которую науки о природе достигают путем элиминирования субъективных моментов познания. В герменевтике он может мыслиться не столько как деятельность субъекта, сколько как момент самого бытия.

Но вернемся к внутреннему слову. У каждого слова есть внутреннее измерение: оно как будто вырывается из некоего «сосредоточения» и означает, что оно связано с целым, с сущим, поэтому в основе каждого слова лежит целостное мировидение (Божье Слово Августина). Отсюда в каждом слове есть и «несокрытое» (истина) и «сокрытое» (то, что нельзя понять при помощи простого восприятия), поэтому слово требует толкования, за которым стоит *понимание*.

Между разговором и внутренним словом происходит непрерывная динамика, выражающаяся в отношении между единичным актом интерпретации и тотальным актом традиции [43]. Когда мы говорим о внутренней речи, то в этом смысле мысль и язык оказываются символическими: материальные вещи (тело, голос) подтверждают присутствие разума. В языке коренится мысль, которая имеет акустическое выражение и говорит о духовном содержании. Грамматическая и акустическая ступени языка говорят о том, что в нем имеются общие универсальные моменты, таким образом, здесь высоко влияние кантовского разума [44].

У Августина мы наблюдаем «диалектическое напряжение между универсальным внутренним словом» (словом Бога) и временным «говорением» повседневного дискурса [45]. В высказывании смысловой горизонт закрывается и остается «чистый» смысл высказанного, который мы и записываем. Этот редуцированный смысл «всегда и с самого начала» является смыслом искаженным. Напротив, «сказывание» того, что мы имеем в виду, взаимное объяснение, удерживает сказанное в смысловом единстве с бесконечностью не-сказанного и тем самым создает возможность его понимания [46]. Здесь наш внутренний язык связывается, как говорит Крондин, «с нашим вопрошанием и выяснением экзистенции». Тут применимы слова Гадамера: «Кто выражается ясно (откровенно), говорит не всё. Кто же не говорит вовсе, говорит внутри нас» [47]. Все, из чего состоит повседневная речь, может возникнуть и в поэтическом слове, раскрывающем человека в разговоре: в своей речи говорящий выражает свое отношение к бытию. В этом смысле оно спекулятивно. «Поэтическое же высказывание как таковое спекулятивно постольку, языковое свершение поэтического слова выражает, со своей стороны, некое собственное отношение к бытию» [48].

Герменевтика не может знать проблемы начала. Эта проблема в действительности является проблемой конца, определяющего начало. Но вся-

кое истолкование в действительности спекулятивно, то есть «отражает» бытие [49], – в любом случае можно говорить о «творчестве понимания», ведь усвоение сказанного не есть простое воспроизведение переданного текста и означает, что любой смысл предания обретает конкретность лишь в соотнесенности с понимающим «Я», а не с его реконструкцией. Это же касается и первоначального «Я». Сам язык выступает бытием, которое может быть понято. Это «вообще» – язык, на котором говорят вещи. «Спекулятивный способ бытия языка раскрывает тем самым свое универсальное онтологическое значение» [50]. Это есть язык, воспринимаемый нашей «конечно-исторической сущностью». «Спекулятивная устроенность бытия, лежащая в основе герменевтики, столь же универсальна, как разум и язык» [51]. Таким образом, мы можем сказать, что спекулятивная философия Гегеля подвергла Гадамера к сопоставлению, если не сказать «отражению», бытия и рации. А внутреннее слово Августина дало ему внутреннюю уверенность в достижении сущностной основы высказывания [52] через внутреннюю причастность слова к бесконечному универсальному языку мира, в котором отражается онтологическая причастность миру вещей.

Из сказанного сделаем следующие выводы.

Индивидуальная интерпретация текста в процессе герменевтического понимания объективируется самой «герменевтической ситуацией», в которой текст понимается как некое событие, интерпретируемое как встреча с «другим» – автором текста. В столкновении интерпретаций не происходит конфликта, напротив, интерпретации дополняют друг друга, сообщаясь с духом времени, которое ставит перед исследователем свои новые вопросы, воплощенные им в источнике в виде вопроса и коррелятивного ему ответа. Структура Dasein в этом процессе участвует на правах медиума, где роль скрипичного ключа играет язык как внутримировой опыт познания сущего. Идеальность (рациональность) значения в языке перемешивается с его онтологической направленностью (феноменологией), поэтому можно сказать, что онтология Гадамера совмещает в себе рациональное понимание сущего на основе естественного языка бытийствующей доформальной логики по сходству, вмещающей в себя ту самую традицию в ее наипервейшем, не требующем хайдеггеровской деструкции понятия, варианте.

Примечания

1. Гафаров И. С. Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера: дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2003. С. 232–233.

2. Там же. С. 234. Система знаков есть, скорее всего, вещь, предмет окружающего мира, а не сущность (под которой можно понимать идеальность сознания), то есть то, что делает язык возможным. *Lawn Chr.*

Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post-Analytic Philosophy of Language. L.; N. Y., 2004. P. 112.

3. Для Августина внутреннее слово – это рефлексия на слова Бога. Рефлексию здесь следует понимать как отражение, или образ божественных слов (там же).

4. *Lawn Chr.* Op. cit. P. 113.

5. *Grondin J.* Hans-Georg Gadamer. Eine Biographic. Mohr Siebeck. Tübingen, 1999. S. 329.

6. Там же. С. 328.

7. Очевидно, речь идет о книге Гадамера «Основы философской герменевтики». Там же. С. 329.

8. *Spahn A.* Hermeneutik zwischen Rationalismus und Tradizionalismus: Gadamer's Wahrheitsbegriff vor dem Hintergrund zentraler Paradigmen der Hermeneutikgeschichte. Würzburg, 2009. S. 17.

9. Там же. С. 238.

10. *Umlauf V.* Hermeneutik nach Gadamer. Verlag Karl Alber. Freiburg; München, 2007. S. 31–32.

11. Там же. С. 38–39; 46.

12. Там же. С. 47.

13. Там же. С. 57–58.

14. Там же. С. 60.

15. Там же. С. 66.

16. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 565.

17. *Umlauf V.* Op. cit. S. 66.

18. *Gama L. E.* Erfahrung, Erinnerung und Text: über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik. Würzburg, 2006. S. 101–102.

19. *Гадамер Г.-Г.* Указ. соч. С. 565.

20. *Gama L. E.* Op. cit. S. 112.

21. Онтологическое раскрытие понятия «алетейя» Гадамер производит в работе «Парменид». СПб., 2010.

22. *Gama L. E.* Op. cit. S. 102.

23. *Kämpf H.* Die Exzentrizität des Verstehens: zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie. Berlin, 2003. S. 347–349.

24. Там же. С. 353.

25. Там же. С. 359.

26. Там же. С. 360.

27. *Gama L. E.* Op. cit. S. 168–171.

28. *Spahn A.* Op. cit. S. 299–300.

29. *Umlauf V.* Op. cit. S. 71–74.

30. Там же. С. 38–39; 46.

31. Там же. С. 305.

32. *Hee-Yang Lee.* Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens: eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H.-G. Gadamer. Peter Lang. F/am M., Berlin; Bern; Bruxellers; N. Y.; Oxf.; Wien, 2004. S. 107–108.

33. Там же. С. 109.

34. Там же. С. 109.

35. *Umlauf V.* Op. cit. S. 90.

36. Там же. С. 95.

37. Там же. С. 98.

38. Там же. С. 101.

39. См. об этом работу Гадамера «Введение к истоку художественного творения» // Хайдеггер М. Работы разных лет. М., 1994. С. 117–132. А также: *Boeder H.* Heideggers Legacy: On the Distinction of Αλήθεια // Research in Phenomenology. XXVIII. 1998. P. 197, 199.

40. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. С. 498.

41. Там же. С. 501.

42. Там же. С. 520.

43. *Lawn Chr.* Op. cit. P. 114.

44. *Umlauf V.* Op. cit. S. 300–301.
45. *Lawn Chr.* Op. cit. P. 114.
46. *Гадамер Г.- Г.* Истина и метод. С. 542.
47. *Lawn Chr.* Op. cit. P. 114.
48. *Гадамер Г.- Г.* Истина и метод. С. 543.
49. См.: там же. С. 538.
50. Там же. С. 549.
51. Там же. С. 550–551.

52. Даже у Витгенштейна «Августинова картина языка» содержит внутренний, то есть духовный, интеллектуальный потенциал языковой игры, способность к трансформации и к расширению своей тематики, в том числе и в поэтическом произведении (См.: *Lawn Chr.* Op. cit. P. 118, 126).

УДК 165.431

Н. Н. Ярыгин

ВЕРА В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

В статье рассматривается категория веры, которая присутствует в научном познании. Вера представлена здесь в психологической и рациональной (когнитивной) формах. Вера и знание тесно связаны между собой и являются источниками формирования научных теорий.

Article concerns the category of belief as one of the essential parts of science. Scientific belief exists in psychic and rational (cognitive) forms. Belief and knowledge closely link with each other and are origin of scientific theories.

Ключевые слова: вера, знание, научное мышление.

Keywords: belief, knowledge, scientific thinking.

В научном познании вера представляет из себя состояние познающего индивида, выражающее ценностное отношение к знанию, способствующее принятию его без рационально-теоретических обоснований. Процесс познания человеком окружающей действительности представляет из себя единое целое. Лишь наша рефлексия условно разделяет его на чувственный и рациональный уровни, которые никак не могут быть представлены в чистом виде. Можно лишь говорить о преобладании одного из уровней в какой-либо сфере познания, и следует это из единой и неделимой природы человека, его духовной и телесной составляющих. Преувеличение значимости чувств над разумом или разумом над чувствами ведёт неминуемо к заблуждениям и ошибкам. Вера соединяет воедино рациональное и образное, сознательное и бессознательное, мысль и чувство.

Научное знание, его систематизация в современном понимании появляются в относительно позднее время, начиная с научной революции Нового времени. Ранее научное знание пребыва-

ло в довольно аморфном состоянии, тесно соприкасаясь с жизненно-практическими, обыденными познаниями и навыками человека. Без сомнения, научное знание и вырастает из знания обыденного [1]. Любой человек обладает практическими знаниями, приобретенными посредством жизненного опыта и не подлежащими ни малейшему сомнению. Знания эти не имеют практически рациональных обоснований и закрепляются в обыденном сознании посредством веры, приобретают характер психологической уверенности индивида. К примеру, представление о земном притяжении является предметом подобной веры, и ни один здравомыслящий человек не будет проверять это на практике, прыгать со скалы вниз на камни. В подобной ситуации человек вряд ли вспомнит и теорию тяготения А. Эйнштейна, он всецело доверится собственному опыту. «При обучении езде на велосипеде мы можем начать с веры в то, что можно избежать падения, поворачивая руль в ту сторону, куда нам грозит падение, и эта вера может оказаться для нас полезной» [2]. Научившись какому-либо навыку, человек может забыть подобное правило, вернее, оно уходит на подсознательный уровень и становится вновь сознательным лишь в случае своей ошибочности. Такое знание закрепляется на уровне двигательных автоматизмов, укореняется в психике посредством соответствующих структур. Кроме того, человек как сознательно-духовное существо познает мир и рациональным путем. Личностное восприятие объективного мира порождает идеальные образы, на основе которых формируется мир идей. В обыденном языке термин «идея» употребляется довольно в широком значении. На теоретическом уровне «идея» представляет собой обобщение, порой высшего порядка, но всегда несущее личностную нагрузку. Со времён Платона знание незаслуженно сужали до объективного, рационально-теоретически доказанного содержания. Однако человек знает намного больше, чем он может выразить доступными ему средствами. Личностное знание, являющееся достоянием человека единичного, можно считать источником знания научного. Периферическим знанием называет его М. Полани, будь то езда на велосипеде или невыразимое знание хирурга об органах [3]. Знание это используется человеком как при ориентации в окружающей действительности, так и в актах познавательной активности. Соответственно это будут сенсорные навыки, восприятие реальности, использование языка, а также методы диагностики и экспериментирования, акты научного творчества. Личностное знание содержит в себе явные и неявные компоненты. Неявный слой знаний осваивается человеком в практических действиях, в совместной научной деятельности. В на-

уже неявное знание вкраплено в искусство экспериментирования, в теоретические навыки ученого, в его убеждения и верования, оно не подлежит полной экспликации и передаётся через индивидуальное обучение мастерству научного поиска и межличностные отношения ученых. Личностное знание неотделимо от науки, оно активно содействует научному творчеству и поиску истины. Так, например, идея числа долгое время существовала в древности на уровне личного знания и лишь спустя много времени трансформировалась в понятие числа, которое приобрело объективную значимость для будущей науки. Подобное абстрагирование от предметного счета древнего человека и переход к арифметике чисел стали возможными благодаря когнитивной вере в сочетании с интерсубъективной проверкой эмпирических данных. Человек в познавательном процессе довольно часто ощущает дефицит опытных данных при принятии каких-либо определений и положений, поэтому веры психологического порядка часто бывает недостаточно. Здесь на помощь приходит когнитивная вера, компенсирующая нехватку фактов эмпирии. Человеческий опыт помимо чувственных данных всегда содержит и рациональный компонент. Когнитивная вера будет всегда верой чувственно-рационального порядка. Хотя научные понятия принадлежат к миру объективного знания, лишены субъективных компонентов, однако сам акт их принятия основывается на когнитивной вере. Веру поэтому можно считать условием всякого познания. Однако возникает вопрос, как вера из психологического феномена превращается в когнитивный фактор познания реальности? Для ответа следует обратиться к анализу объективного знания, точнее – к его началам, к предпосылочному знанию. Последнее на индивидуальном уровне представлено личностным знанием, интуицией, эвристикой, на теоретическом – аксиомами, постулатами, определениями.

Объективное знание начинает складываться на основе теоретических обобщений, ставших возможными лишь с появлением философии, которая начинается с критики мифа и традиционных верований древнего человека, первые греческие философы в поисках начал мира, конечно, еще мало чем отличались от мифотворцев. Лишь Платон начинает связывать истинные знания с познанием мира идей, а изменчивый чувственный опыт – с иллюзиями, мнениями и верой. Разделение это определило дальнейшее сужение знания до истинного знания и отождествление его с содержанием сознания при осознании достоверности и истинности. Критерием истинности знаний выступает рациональное обоснование. Однако в философских спорах партнёры неизбежно вынуждены были обращаться к начальным

определениям и категориям, и лишь при взаимном принятии последних происходил дальнейший диалог. Такая картина наблюдалась не только в области метафизики, но даже при систематизации математических знаний. Для пифагорейской школы началом мира были числа. Познание чисел становится познанием природы. Казалось бы, основа математики – арифметика чисел – опирается на полнейшие рационально-теоретические доказательства. Однако на практике получается обратное. Рассматривая арифметическое выражение « $2 + 2 = 4$ », А. Пуанкаре анализирует его доказательство Г.-В. Лейбницем, которое оказывается всего лишь проверкой частного случая конкретного выражения, переводом предпосылок на язык заключения. «Истинное же доказательство, наоборот, плодотворно, ибо в нём заключение является в некотором смысле более общим, чем посылка» [4]. К примеру, результат доказательства теоремы Пифагора имеет квантор всеобщности: для всех прямоугольных треугольников справедливо... Отсюда следует, что арифметические выражения типа « $2 + 2 = 4$ » верны по определению (условное соглашение) и представляют из себя бессодержательные тавтологии как формальные приемы преобразования символов. Начала геометрии (точка, прямая и т. п.) также не могут быть рационально-теоретически обоснованы. Евклид систематизировал их в виде аксиом, постулатов и определений, позднее это всё было названо аксиомами. Уже Аристотель сомневался в обоснованности начал любой теории. Рассуждая о началах доказательства, он справедливо замечает их недоказуемость в пределах одной теории [5]. В качестве научного метода Аристотель предлагает аналитику – теорию аподиктического силлогизма, исходящую из достоверных и необходимых посылок. Здесь нетрудно проследить дедуктивно-аксиоматический метод, заимствованный из геометрического доказательства. Начальные принципы философского знания недоказуемы и познаются непосредственно интеллектуальной интуицией, а также частично – эмпирическим путем при помощи индукции. Познание вещей Аристотель связывает с познанием их первопричин, а научное знание – это всегда знание об общем, так как знание о единичном невозможно, оно всего лишь эмпирический факт. Аристотель отвергает правдоподобие в качестве критерия при принятии начал, свойственное диалектическому силлогизму, когда некоторое положение признаётся большинством как исходная посылка. «...Не правдоподобие есть для нас начало, а первое, принадлежащее к тому роду, о котором ведется доказательство...» [6] Аристотель здесь отдаёт предпочтение знанию перед мнением.

Попытки обоснования начал предпринимались в последующие времена практически всеми философскими школами. Античная традиция принятия начал по определению наиболее полно выражена в конвенционализме А. Пуанкаре. Английский эмпиризм Нового времени ищет обоснование начал в чувственных данных опыта. Европейский рационализм XVII в. принимает начала как очевидность. Априорную природу начал отстаивает И. Кант, они невыводимы из опыта, последний есть лишь проверка, а не доказательство некоего положения. Обилие опытных данных не позволяет нам еще делать обобщения. На рубеже XIX–XX вв. Д. Гильберт предпринимает попытку аксиоматизации геометрии Евклида и выдвигает концепцию метаматематики (теории доказательств). Однако в 1931 г. К. Гёдель доказывает свою знаменитую теорему о неполноте достаточно больших формальных систем, в том числе арифметики натуральных чисел и аксиоматической теории множеств [7]. Подобные системы содержат в себе истинные предложения, которые недоказуемы и непроверяемы в данных рамках, то есть эти предложения берутся из других систем и принимаются на веру. Конечно, здесь не идёт речь о том, что математика содержит в себе веру, как всякая научная теория (объективное знание), она свободна от последней. На веру принимаются начала математики. Научное познание хотя и стремится к полной достоверности, но никогда не достигает её вследствие невозможности полной формализации научного знания, о чем свидетельствует теорема К. Гёделя.

Допустимы две различные интерпретации любой системы аксиом. «Аксиомы можно рассматривать либо как конвенции, либо как эмпирические, или научные, гипотезы» [8]. Вера в них способствует процессу познания в качестве психологического фактора, играя одновременно и когнитивную роль. Традицию конвенционализма поддерживает и Э. Шрёдингер. «...Мы в лучшем случае можем договориться о структуре чувственно воспринимаемого мира, но не о качестве строительных камней, из которых этот мир состоит» [9], – пишет он об аксиомах математики. Предпочтительнее всё-таки видится вторая точка зрения, то есть аксиомы являются эмпирическими или научными гипотезами. К примеру, понятия «прямая» и «точка», встречающиеся в любой системе аксиом геометрии, можно интерпретировать в эмпирическом отношении как «световой луч» и «пересечение световых лучей» соответственно в качестве научных гипотез. При любой конвенции практически невозможно освободиться от предшествующего опыта, знаний и практики, это всегда накладывает отпечаток на любое определение. Доказательством этого служит отсутствие в науке абсурдных определений, при-

нятых по соглашению в прагматических целях. Критерий удобства, выдвигаемый сторонниками конвенционализма, тоже идёт от опыта, от практики. Предпосылочное знание имеет своё происхождение в человеческом опыте, и только в опыте. Любой набор опытных данных ограничен, он никогда не охватывает того многообразия явлений мира, которое может предложить человеку природа. Отсюда следует, что обе точки зрения на происхождение аксиом в принципе можно считать близкими по существу, аксиомы выводятся из опыта и носят гипотетический характер. Подтверждается это развитием научного знания. К примеру, одна из аксиом геометрии Евклида гласит, что в плоскости через точку, не лежащую на данной прямой, можно провести одну, и только одну, прямую, параллельную данной. Более двух тысяч лет данное положение считалось незыблемым и определяло представление человека о трёхмерности пространства. Российский математик Н. И. Лобачевский заменил эту аксиому на следующую: в плоскости через точку, не лежащую на данной прямой, можно провести более одной прямой, не пересекающей данной. Данное положение позволило создать ему неевклидову геометрию, теоремы которой часто парадоксальны по отношению к теоремам геометрии Евклида. Так, на сферической поверхности параллельные прямые могут пересекаться, как пересекаются меридианы на полюсах глобуса, хотя на экваторе они задаются параллельно друг другу. Логическая выводимость неевклидовой геометрии, её совершенство поставили геометрию Лобачевского в один ряд с евклидовой, что существенно изменило и обогатило наше представление о природе пространства. Аналогичным образом поступил А. Эйнштейн при создании общей теории относительности, в основу которой он положил два постулата: принцип относительности, означающий равноправие всех и нереальных систем отсчета, и постоянство скорости света в вакууме, её независимость от скорости движения источника света. Общая теория относительности, таким образом, отразила зависимость геометрии пространства-времени от характера поля тяготения, когда вблизи больших масс тяготения происходит искривление пространства, отклонение его от геометрии Евклида и замедление хода времени. Впоследствии эти выводы А. Эйнштейна были подтверждены строгими эмпирическими данными при наблюдении движения Меркурия вокруг Солнца. Названное открытие позволило неклассической науке сформировать новую картину мира, более адекватно отражающую физическую реальность вокруг нас. Однако современная наука отнюдь не отрицает, к примеру, науку Нового времени, как геометрия Лобачевского не отменяет геометрии

Евклида, вполне справедливой при определенных условиях, а именно при принятии ряда иных аксиом и определений. Объективное научное знание в итоге имеет гипотетические основания, подверженные постоянному пересмотру и изменению. Аксиомы, постулаты и определения принимаются, таким образом, на веру в качестве рабочих гипотез. Естествознание в изучении природы пошло по пути изучения свойств предметов и их отношений, добилось больших результатов, поэтому споры о понятиях в современной науке не играют большой роли. Регресс к исходным понятиям и определениям превращается в замкнутый круг, тогда как их следствия дают конкретные результаты науке. Однако это ничуть не умаляет роль веры в научном познании.

Значимость практической достоверности знаний, отстаиваемая в своё время И. Кантом, была воспринята американским прагматизмом, в котором вера приобретает статус знания. Человеческое познание здесь движется от сомнения к устойчивой вере. Веру Ч. Пирс определяет как готовность действовать, которая есть единственный, подлинный и непогрешимый её критерий [10]. В итоге последний превращается в содержание той идеи или предложения, в которое верят. Данный психологизм в теории познания унаследован от Дж. Беркли и Д. Юма. Вера понимается исключительно как состояние сознания, противоположное сомнению, и практически отождествляется с привычкой, сводится к непосредственному ощущению. Включая веру в мыслительный процесс (сомнение, исследование, верование – привычка), Ч. Пирс отдаёт ей явное предпочтение перед достоверным знанием, что в итоге ведёт к отрицанию теоретической достоверности наших знаний. Научный метод предполагает у него принятие гипотез о независимом от человека существовании вещей, а истина понимается как верование, к которому научное сообщество пришло бы в случае бесконечного процесса исследования. Содержание понятия у Ч. Пирса ограничивается понятием о его потенциальных практических последствиях, то есть вызываемых им ощущениям и привычкам. Таким образом, истина приравнивается к вере, вызывающей в нас действие, которое ведёт человека к поставленной цели. Однако в поздней версии прагматизма Ч. Пирс всё же отрицает совместимость веры и научного знания, особо выделяя практическую веру как основу действия. «...Вера неуместна в чистой теоретической науке» [11], – пишет он в 1903 г. в «Лекциях о прагматизме». Принцип выдвижения гипотез как единственного метода расширения эмпирических знаний о мире, выдвинутый им, прочно вошел в современную логику науки, что легло в основу теории фаллибилиз-

ма. Гипотетичность научного знания допускает и некоторые его ошибки, что в итоге обеспечивает его рост. Сомневался Ч. Пирс даже в математике: «она погрешима, как погрешимо и всё человеческое» [12]. Однако остаётся практическая достоверность, которая позволяет нам в жизни пользоваться таблицей умножения. Вера как активное состояние сознания человека способствует ему в познании действительности.

Окончательное развитие фаллибилизм получает в работах современного английского мыслителя К. Поппера, который отрицает существование универсального критерия истины. Однако это не означает произвольный выбор среди конкурирующих теорий в науке. Фаллибилизм предполагает два фактора: во-первых, мы не застрахованы от заблуждений, во-вторых, стремление к полной достоверности знаний ошибочно. Однако не следует понимать ошибочным стремление к истине, которое необходимо в науке. Скорее, это будет бесконечное приближение к истине, чем обладание ею, когда мы можем пренебречь малой долей заблуждения. Фаллибилизм показывает, что вера и знание тесно связаны между собой и являются источниками формирования научных теорий, которые являются лишь фрагментами роста научного знания, а не застывшей догмой.

Таким образом, вера в научном познании способствует поиску новых знаний, принятию и закреплению их в сфере объективного знания. Вера в научном познании представлена двумя основными видами: во-первых, это психологическая вера, более связанная с наличным знанием-результатом (определения, теории, законы), во-вторых, это когнитивная вера как состояние сознания ученого, принимающего гипотетические знания и умозаключения без соответствующих рационально-теоретических обоснований.

Примечания

1. См.: Пукшианский Б. Я. Обыденное знание. Л., 1987.
2. Поттер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания // Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 256.
3. Полани М. Личностное знание. М., 1985. С. 129.
4. Пуанкаре А. Наука и гипотеза // О науке. М., 1983. С. 13.
5. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 103–104.
6. Аристотель. Вторая аналитика // Соч.: в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 268.
7. См.: Нагель Э., Ньюмен Д. Теорема Гёделя. М., 1970.
8. Поттер К. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 99.
9. Шрёдингер Э. Моё мировоззрение // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 80.
10. Мельвил Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968. С. 256.
11. Там же. С. 338.
12. Там же. С. 411.

А. Г. Подлевских

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ «АННАЛОВ»: НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ИДЕЙ

Статья посвящена историческому мышлению представителей школы «Анналов». Характеризуются ее эпистемологические основы. Выявляется значение научной школы для развития исторического познания.

The article is devoted to the problem of the «Annales» cognitive potential. The general concept on the methods of approach in the «Annales» is given. It's directions and research methods are separate problem of the historical epistemology.

Ключевые слова: эпистемология, история, исследовательский подход.

Keywords: epistemology, history, cognitive potential, methods of approach.

В XX в. на развитие исторического познания постоянное и существенное воздействие оказывало творчество исследователей, подходы которых ассоциируются со школой «Анналов». Ее представители, скорее, склонны отрицать существование таковой [1]. Но поскольку выделяются четыре поколения историков, мышление которых объединяется концептами и методологией, то уместно говорить о самостоятельном идейном движении. Без него историческая эпистемология немислима: «Анналы» признаны самым важным историческим журналом не только во Франции, но и во всем мире [2].

Эпистемология «Анналов» специфична уже хотя бы нарочитым отказом от теоретизирования. Крайнее выражение этого – противопоставление философии и исторического познания («философия истории – враг истории»). Но без предзнания, без посылок и без обобщений исследование едва ли можно было бы считать состоявшимся. Следствие: есть основание говорить о второй черте – о латентном развитии теории исторического познания наряду с эмпирикой, тканью конкретно-исторического текста. Последнее выделялось Ле Гоффом: «Не отрицая важности теории в социальных науках, а в истории в особенности, я не предпринимаю теоретического исследования, к которому у меня нет данных». Ж. Дюби сформулировал свое кредо иначе: «У меня мало вкуса к теориям, я занят своим ремеслом и не размышляю над ними» [3]. Какими были исследовательские приоритеты?

Основой творчества для представителей «Анналов» является сочетание различных подходов. Уже Л. Февр и М. Блок сформулировали про-

блему обновления базовых моментов исторического познания. Идея отразилась в мышлении последователей, ее развитие укладывается в три периода. Содержанием первого периода стало использование результатов географии, социологии, психоанализа, языкознания. Центром второго стал концепт «тотальная история» Ф. Броделя. Третий этап выразил кризис исторической науки после постмодернистской атаки. В качестве средства выхода из кризиса стал рассматриваться междисциплинарный синтез. Идея синтеза обусловила антропологическую направленность (познание всего, что характеризует мир человека). Это обусловило стиль основного вопрошания исследователей, обращенного к сознанию человека прошлого (история ментальностей). Антропологическая направленность проявляется в творчестве Ж. Ле Гоффа, М. Ферро, Э. Ле Руа Ладюри. Ж. Ле Гофф в «Другом средневековье» прямо относил цель исследования непосредственно к исторической антропологии. Ж. Лефевр выразил это как «синтетическое описание всех форм человеческой деятельности» [4]. В наиболее общем виде с выражением этой идеи мы встречаемся у М. Вовеля: «Изучение опосредований и диалектического отношения между объективными условиями жизни людей и способом, которым они его понимают и даже которым они реально существуют» [5].

Познание ментальностей сделало необходимой герменевтическую направленность исследований. «Ментальность» – концепт, который объединил познавательную деятельность самых разных авторов. Работа в данном направлении напрямую определяется проблемой сознания, поэтому именно его М. Блок выделял в качестве предмета истории [6]. Но как можно постичь ментальность? Путь один: вжиться, вчувствоваться в мир человека исторического. Ж. Дюби эту черту «Анналов» выводил из предшествовавшего развития своей науки: «История с самого начала стремилась стать психологической, т. е. пыталась объяснить... события... действием реальных людей... видя причину событий в намерениях и страстях этих людей» [7].

Поворот от изучения великих событий (классическая историография) к пониманию человека в истории и истории в человеке по своей сути является герменевтическим. Человек предстает через текст, подход основателей «Анналов»: «Тексты, тексты и ничего, кроме текстов». Возникла взаимосвязь ментальностей, биологического и социального начал в мире человека исторического (Ж. Дюби и М. Блок, Ладюри). Сложнее определить разграничение герменевтики и антропологии; в конкретно-историческом исследовании они соединяются: «История – наука о

человеке, о прошлом человечества, а не о вещах и явлениях... Она, разумеется, использует факты, но это – факты человеческой жизни... История... использует тексты, но это человеческие тексты» [8]. Понимание текстов, каждый из которых является слепком с сознания исторического человека, его рациональности и иррациональности, стало трактоваться как исследовательская задача. Поэтому типичной чертой стало обращение к герменевтике для слияния с пространством исторической личности. А если учесть, что институционального оформления «Анналов» не получили (по Ж. Ревелю, существование «Анналов» как школы есть «реально до сих пор не подтвержденное предположение» [9]), то герменевтический (в основе своей) подход можно признать даже структурообразующим.

Мировоззрение основателей складывалось на рубеже XIX–XX вв., в эпоху оформления теоретической базы исторической науки. Наибольшее воздействие на этот процесс оказывал позитивизм – и вот мы встречаемся с неприятием конструкций, которые способны заранее влиять на процесс познания. Из позитивизма было заимствовано отношение к исследовательской деятельности, строгость подхода к изучению прошлого: выявление фактов, описание, объяснение, принцип исключения субъективности из восприятия исследователем источника, создание позиции стороннего наблюдателя, что было одним из требований вплоть до конца 1980-х гг. Позитивистским является концепт социального. Наследием позитивизма можно считать подход, взятый у Ш. Ланглуа и Ш. Сеньобоса: необходимость исторической критики как основы познания. Была преодолена зависимость от исторического текста (текст рассматривался познающим субъектом в качестве абсолюта). Исследователи стали основываться только на выявлении новых фактов, на доказательстве конкретным исследованием адекватности теории (не наоборот). Это проследживается от первых проявлений позитивистского толка основателей «Анналов» до клиометрики в трудах четвертого поколения. Вероятно, почва для этого была подготовлена в 1960-х гг. демографической историей: «Она... дала... документальную статистическую базу... Цифровые серии проявили недоступные без них модели поведения» [10].

Концептуальным для «Анналов» стало представление о материальной культуре как одной из основ исторического процесса, что явилось следствием марксистского влияния. Оно проследживается во внимании к экономике. Простой человек и его повседневность, его деятельность формируют источниковый комплекс и определяют исследовательскую проблематику. Но этим принятие марксизма и ограничилось. Так, идея

экономической детерминированности в истории даже не рассматривалась, а в качестве движущей силы исторического процесса воспринимались ментальности.

Эпистемологию «Анналов» характеризует и внимание к выявлению и формулированию проблем. Так, М. Блок указал на необходимость связывания времени исследователя и исторического времени. Этому посвящены шестая и седьмая части первой главы «Апологии истории («Понять настоящее с помощью прошлого» и «Понять прошлое с помощью настоящего»). Л. Февр воспринимал эту черту познавательной активности в качестве основной: «Постановка проблемы – это и есть начало и конец всякого исторического исследования, где нет проблем – там нет и истории, только пустые разглагольствования и компиляции» [11].

Таким образом, основой познания для представителей «Анналов» в целом можно признать синтез различающегося. Цель – интеграция научного знания для формирования адекватного взгляда на мир исторического. Синтез дополнялся многоплановостью исследования: «Ни один из подходов не может исключаться или получать приоритет над остальными. Чем многообразнее ракурс, тем основательнее анализ» [12]. Исследователи «Анналов» ввели в научный оборот исторической эпистемологии регионалистику: «Новая история... очень внимательна к региональным отличиям, – столь же, как и к социальным... Регион, легализованный в истории гуманитарной историографией, послужил необходимой рамкой новаторского исследования трем поколениям «Анналов» [13]. Журнал стал новатором в объединении гуманитарного и естественнонаучного познания. Итак, можно выделить идейные основы:

1. Плюрализм: позитивизм, марксизм, герменевтика (прочтение прошлого).

2. Антропологизм: познание человеческого в истории и истории в человеке. Начало диалогического подхода, начало «общения» с прошлым.

3. Социологизм. Ш. Ланглуа, Ш. Сеньобос прочно ввели социологические методы в исследовательский арсенал историка.

4. Тесная связь с лингвистикой: познание ментальностей невозможно без обращения к языку. Языковой крен – своеобразная черта западной философии второй половины XX в. – наиболее ярко отразился в эпистемологии «Анналов»: для познания ментальностей главным является сознание и, следовательно, язык.

5. Особое понимание концепта «история». В сознании исследователя формируется представление об истории как знании общегуманитарном: «Речь шла о стремлении поставить под вопрос законность самого существования многочислен-

ных наук о человеке и о попытке полного преодоления... разделения социальных наук на... отрасли», которые имели собственные эпистемологические стратегии [14]. Это во многом не реализовалось, поскольку ментальность не стала господствующим концептом для исторического познания во Франции в целом (по меньшей мере до начала 1980-х гг.) [15].

Если до «Анналов» формула «История имеет дело исключительно с прошлым» воспринималась в качестве нормальной, то после история стала восприниматься как многообразие потоков, связанных с настоящим. Возникает основание для суждения о том, что эпистемология «Анналов» сделала возможной мировоззрение постмодернизма. Ведь, связав воедино прошлое и настоящее, «Анналы» обусловили следующий шаг: прошлое исчезает, сливаясь с настоящим в общее временное единство. Не являлся ли и концепт «тотальность» Ф. Броделя одним из провозвестников будущего постмодернизма в истории? На это наталкивает выработанное им мнение о бесконечности и многообразии потоков истории. Отход от узко понимаемой рациональности, учет иррационального в мире человека вписывается в рамки постнеклассической эпистемологии. Подобная черта проявлялась уже в третьей четверти XX в. Так, Ж. Ле Гофф подчеркивал: «Ментальность... обнаруживается предпочтительно в... иррациональном и экстравагантном» [16].

Таким образом, представители «Анналов» восприняли наиболее значимые достижения теоретической мысли, сформировав на этой основе оригинальное направление в историческом познании. Многообразие, синтез различающегося – фундамент их эпистемологии. История предстает в качестве такого знания, которое отдаляется от классического понимания и приближается, скорее, к постнеклассическим взглядам. Большинство исследователей отдавали предпочтение эмпирике, но Дюби, например, замечал: «При этом важно наблюдать несогласованности, напряженности, столкновения и взаимодействия, которые могут появляться между теоретическими моделями и объективной реальностью» [17]. Отношение человека к миру, мировоззрение – концептуальная основа исследований. Такого взгляда придерживался М. Блок, когда ссылался на тезис Ф. де Куланжа о человеческом как сфере философии. Ф. Арьес выразил это в революционной для своего времени форме: «Мы начали догадываться, что человек сегодня требует от истории того, что он требовал во все времена от метафизики... – история берет темы философ-

ской рефлексии, но располагает их во временной последовательности и в упорном возобновлении человеческих начинаний» [18]. Да, представители направления дистанцировались по отношению к теоретизированию, но все их творчество – образец высоты интеллектуальной деятельности на основе развитой гуманитаристики. Она объединила в себе французскую традицию, картезианство и общезначимые европейские философские движения. К. Рохас делает акцент на терминах «французская» и «средиземноморская культурная матрицы» [19]. Марксизм здесь уже не вписывается в эти понятия. Поэтому обоснованным будет мнение о синтезе западной теоретической мысли в целом. В конце столетия представители «Анналов» стали обращаться к философии и методологии науки. Вторая половина XX – начало XXI в. – время, когда историческое познание перешагнуло традиционные рамки, установленные в предшествующий период. Поэтому в первой четверти XXI в., когда одной из насущных проблем является определение исторической эпистемологии в системе гуманитарного знания, направление «Анналов» можно воспринимать в качестве одного из первых шагов в деле синтеза концептов и теорий.

Примечания

1. *Ле Гофф Ж.* Существовала ли французская школа «Annales»? // Французский ежегодник. 1968. М., 1970. С. 347.
2. *Рохас К.* Критический подход к истории французских «Анналов». М., 2006. С. 187.
3. *Goff J.* Pour un autre Moen Age. Paris, 1972. P. 14; *Duby G., Lardien G.* Dialogues. Paris, 1980. P. 38.
4. *Lefebvre G.* Compte rendu critique // *Revue historique*. 1950. Т. 210. P. 90–91.
5. *Vovelle M.* Ideologique et mentalités. Paris, 1982. P. 17.
6. *Блок М.* Апология истории. С. 86.
7. *Duby G.* L'histoire des mentalités // *Histoire et ses methods*. Paris, 1967. P. 937.
8. *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991. С. 19.
9. *Ревель Ж.* История и социальные науки во Франции // *Новая и новейшая история*. 1998. № 5. С. 80.
10. *Ariès Ph.* L'histoire des mentalités // *La nouvelle histoire*. Paris, 1978. P. 408.
11. *Февр Л.* Указ. соч. С. 28.
12. *Ревель Ж.* Указ. соч. С. 87.
13. *Ariès Ph.* Op. cit. P. 418–419.
14. *Рохас К.* Указ. соч. С. 23.
15. *Faugères A., Ferre R.* Répertoire des historiens francaises pour la periode moderne et contemporaine. Paris, 1983. P. 299–314.
16. *Goff J.* Les mentalités. Une histoire ambigue // *Faire l'histoire*. Paris, 1974. Т. III. P. 84.
17. *Duby G.* L'histoire sociale et histoire mentale // *Aujourd'hui, l'histoire*. Paris, 1974. P. 211–212.
18. *Ariès Ph.* Op. cit. P. 412.
19. *Рохас К.* Указ. соч. С. 18, 20.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(075.8)

Д. Е. Григоренко

КОНСЕРВАТИВНАЯ МОДЕЛЬ УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОСТИ

Статья посвящена исследованию консервативной модели управленческой институциональности. Показано, что консервативная практика огосударствления предстает как усиление значимости норм духовной власти в обществе индивидуалистического типа. В связи с этим консервативное управление обществом является процессом расширения степеней свободы духовной власти.

Article is devoted research of conservative model the administrative system of the social institutes. It is shown that conservative practice of nationalization appears as strengthening of the importance of spiritual power norms in society of the individualists type. In this connection, conservative social management is process of expansion of degrees of freedom of the spiritual power.

Ключевые слова: управленческая институциональность, светская власть, духовная власть, огосударствление, конкуренция социальных институтов.

Keywords: administrative system of the social institutes, secular power, spiritual power, nationalization, competition of social institutes.

Методологии управления обществом реализуются управляющими социальными институтами (институтами светской и духовной власти), модель соотношения которых определяет типы управленческой институциональности. В обществе индивидуалистического типа управленческая институциональность исторически сформировалась на основе принципа дуализма духовной и светской властей. Этот принцип актуализируется в рамках реализации консервативной и либеральной концепций социального управления. Исследователь данной проблематики Р. Генон пишет: «В различные исторические эпохи... мы обнаруживаем следы часто встречающегося противостояния представителей двух сил – духовной и светской, – каковы бы ни были формы, принимаемые обеими этими силами, чтобы приспособиться к разнообразию условий конкретных эпох и стран» [1]. Консервативная и либеральная концепции социального управления выявляют необ-

ходимую для реализации управляемости индивидуалистического общества модель дуализма социальных институтов светской и духовной власти (органов государства, политических партий, профсоюзов, союзов потребителей, производителей, религиозных организаций, различных творческих союзов и т. д.). На основе изучения данной проблематики становится возможной разработка эффективной и адекватной типу общества концепции социального управления, реализация которой предстает в качестве главного фактора общественного прогресса.

В рамках системы дуализма духовной и светской властей различимы две её версии, обоснованные соответственно неореалистским и неоминалистским сущностными исследовательскими подходами. Неореалистская концепция управления обществом представлена в консерватизме, в рамках которого происходит обоснование принципа верховенства духовной власти над властью светской. Данный принцип является формой актуализации важнейшего стандарта неореализма как версии метафизики – верховенство духовного над материальным и общего над единичным. Этот стандарт обоснован неореалистским сущностным исследовательским подходом, согласно которому в качестве сущности (репрезентанта) выступают реальности духовного порядка, а существованиями (репрезентациями), отдельными от сущности, являются те или иные материальные восполнения данных реальностей. Как пишет Р. Генон, «всё, что существует, каким бы то ни было образом непременно является частью универсальных принципов, и всё существует лишь потому, что участвует в этих принципах, которые представляют собой вечную сущность и неизменное наполнение непреходящей актуальности божественного Разума; следовательно, можно сказать, что все вещи, какими бы случайными они ни представлялись сами по себе, по-своему и на своем уровне существования, выражают или представляют собой основные принципы, ибо иначе они были бы просто ничем» [2]. В данном положении показано, что «универсальные принципы» как духовные репрезентанты-сущности первичны. Всё материальное существует не автономно, а исключительно в качестве репрезентации данных принципов. В этом проявляется вторичность материального.

Духовная власть в консервативно-неореалистском понимании представляет собой любую фор-

му господства духа над материей. Это господство мыслится консерваторами-неореалистами как высокий духовный идеал, невосполнимый в целом духовный репрезентант, управленческое воплощение которого создаёт условия для стабильного развития как индивидуалистического общества (управляемой подсистемы), так и самой светской власти (управляющей подсистемы). В связи с этим в процессе реализации консервативной концепции управления обществом устанавливается верховенство духовной власти над властью светской. Духовная власть может быть представлена в форме определённой идеологии, вероучения, общественного договора. Институционализация светской власти первично происходит в рамках этих форм духовной власти, т. е. на уровне всеобщего. Данный уровень предстает как идеологическое проектирование, выступающее в качестве духовного репрезентанта, сущности. В процессе же реального строительства светской власти происходит материальная репрезентация данной духовной сущности. Таким образом осуществляется консервативная концепция верховенства духовной власти над властью светской. Консервативная практика усиления роли государства призвана посредством политики огосударствления утвердить приоритетность духовного (идеологического, религиозного и т. д.) начала в обществе. Огосударствление в данном контексте выступает в качестве средства восполнения той или иной формы духовной власти. Данное восполнение недостижимо (согласно принципу дуализма), но в целях его реализации властью предпринимаются меры по охранению духовных начал в жизни общества.

Реализация управляемости индивидуалистического общества предполагает необходимость осуществления соответствия управляющей и управляемой подсистем общества. Верховенство духовной власти над властью светской раскрывает сущность управляющей подсистемы, которая может соответствовать управляемой подсистеме исключительно при условии её огосударствления, направленного на реализацию всеобщей значимости той или иной формы духовной власти. Процесс огосударствления управляемой подсистемы предполагает установление государственного контроля над институтами образования, семьи, культуры, науки, гражданского общества и т. д. Поскольку данный процесс предстает как усиление значимости в жизни общества той или иной формы духовной власти, постольку управление обществом по консервативному варианту является процессом расширения степеней её свободы.

Практика огосударствления имеет фундаментальное значение для консервативной модели управленческой институциональности. Как пишут авторы сборника «Современный консерватизм»,

«суть современной неоконсервативной доктрины «состоит в ориентации на деколлективизацию» или, что то же, индивидуализацию этих (трудовых и вообще социальных. – Д. Г.) отношений... Этому должны способствовать прежде всего такие меры, как... ограничение прав профсоюзов на забастовку, общее снижение роли профсоюзов на производстве и обществе. Соответственно должны были резко возрасти прерогативы и престиж собственности и собственников... Достижению этих целей призваны были способствовать далеко идущие изменения в области социально-экономической политики государства: законодательные меры против профсоюзов... Наставивая на освобождении бизнеса от “чрезмерной” зависимости от “низов” и “верхов”, неоконсерваторы тем самым стремились укрепить его экономическую власть как на производстве, так и в обществе в целом, с тем чтобы он с гораздо большей решимостью и самостоятельностью мог противостоять требованиям персонала и профсоюзов...» [3]. Практика огосударствления предстает как важнейший критерий управляемости общества индивидуалистического типа в рамках реализации консервативной концепции управления обществом. Об этом пишут современные теоретики консерватизма. Государство в их концепциях является выразителем идеала сознательности как формы духовной власти. Именно государство может противостоять социальному хаосу и последующей за ним неуправляемостью, связанной с «войной всех против всех». Один из основоположников теоретической разработки данного стандарта Дж. Локк указывал, что «война всех против всех» является следствием естественного состояния человека: «Это – состояние полной свободы в отношении их (социальных индивидов. – Д. Г.) действий...» [4]. Данное состояние включает в себе потенциальную опасность полного социального хаоса: «Сила или заявление о готовности ее применить в отношении другого лица, когда на земле нет никого высшего, к кому можно было бы обратиться за помощью, это и есть состояние войны» [5]. Выход из данного состояния возможен только при наличии сильного государственного института: «Поэтому Бог, несомненно, назначил правительство для ограничения пристрастности и насилия со стороны людей... гражданское правление является подходящим средством, избавляющим от неудобств естественного состояния...» [6]. Один из теоретиков консерватизма Г. Рормозер в данном отношении утверждает, что «ситуацию, при которой все борются в обществе друг против друга, может предотвратить сильное государство, устанавливающее определенные рамки, условия и контролирующее их соблюдение» [7]. «Слабое государство», по мнению теоретиков консерва-

тизма, неспособно создать эффективную (оптимально управляемую) модель управленческой институциональности. Когда в обществе царит либеральная анархия всеобщей конкуренции, трудовые коллективы оказываются «целиком и полностью во власти предпринимательского произвола» [8], ведущего в итоге к неуправляемости всей социальной системы. Институт государства должен создать твёрдую управленческую вертикаль на основе неореалистской идеологии холизма, предполагающей частичное или полное подчинение всех социальных институтов государству. А. А. Френкин в связи с этим пишет: «Приоритетность общего политического интереса (как высшего) предполагает подчинение ему партикулярных интересов и ограничение индивидуальных свобод» [9].

Практика огосударствления теоретически обоснована принципом антропоцентризма в его консервативной версии. В качестве субъекта реализации данного принципа выступает институт государства. Важное направление исследовательской деятельности теоретиков консерватизма состоит в разработке государственной стратегии подчинения различных социальных институтов государству, в частности, посредством «нанесения удара по профсоюзам» [10]. Как пишут авторы сборника «Современный консерватизм», «их (консерваторов. – Д. Г.) отличает приверженность рестриктивным формам регулирования трудовых отношений, стремление ужесточить действующее рабочее законодательство, затруднить профсоюзам использование эффективных средств борьбы за свои права» [11]. Согласно консервативной версии правового государства, все социальные институты в результате жесткой конкурентной борьбы с институтом государства должны ему подчиниться. В связи с этим консерваторы стремятся организовать систему государственного контроля и влияния во всех сферах жизни общества *вне зависимости от реальной необходимости присутствия в них государства*. В результате институт государства предстает как трансцендентальный (вымышленный) субъект, выступающий в качестве уже не просто масштабного чиновничьего аппарата, а как некое идеальное холистское начало, контролирующее все сферы в жизни общества. Государство является формой материального восполнения трансцендентального субъекта, в качестве которого выступает консервативная идеология правового государства. Этот трансцендентальный субъект подчиняет себе всю светскую оформленность институтов власти.

В процессе реализации консервативной модели управленческой институциональности происходит снижение роли гражданских социальных институтов, устранение их, в определенной мере,

от влияния на общественное развитие. В соответствии с этим увеличивается уровень автономии государства от общества. Государство в данном случае понимается в ином значении, нежели у теоретиков либерализма. Если последние пишут о необходимости ограничения роли государства в целях максимализации принципа свободы, то консерваторы-неореалисты утверждают, что именно государство является единственным средством сохранения свободы индивида. Г. Рормозер в данном отношении пишет: «Только государство, сильное государство может обеспечить относительное равенство шансов конкурентов» [12]. Полноценная реализация демократического принципа свободы невозможна без привлечения консервативной концепции управления обществом. Как пишет Г. Рормозер, «осуществление прав и свобод, которыми человечество обязано либерализму, возможно... только при возрождении консервативных традиций, т.е. в сочетании обоих направлений... будущее либерализма связано... с необходимостью просвещенного консерватизма» [13].

Таким образом, необходимо сделать следующие выводы:

1. В обществе индивидуалистического типа управленческая институциональность сформировалась на основе дуализма духовной и светской властей.

2. Реализация управляемости индивидуалистического общества предполагает необходимость осуществления соответствия управляющей и управляемой подсистем общества. В процессе реализации консервативной концепции управления обществом устанавливается верховенство духовной власти над властью светской. Идея верховенства духовной власти над властью светской выступает как сущность управляющей подсистемы в её консервативном варианте. Управляющая подсистема может соответствовать управляемой исключительно при условии огосударствления последней. Данный процесс направлен на реализацию всеобщей значимости той или иной формы духовной власти. В рамках всеобщей общественной конкуренции социальные институты должны подчиниться институту государства, который выступает в качестве материальной формы самореализации той или иной формы духовной власти. В данном отношении процесс огосударствления управляемой подсистемы предстает как средство реализации идеи верховенства духовной власти над властью светской.

3. Процесс огосударствления предполагает установление государственного контроля над институтами образования, семьи, искусства, науки, общественными организациями и т. д. Поскольку данный процесс предстает как усиление значимости в жизни общества той или иной формы духовной власти, постольку консервативное

управление обществом является процессом расширения степеней её (духовной власти) свободы. Практика огосударствления, раскрывающая оформленность социальных институтов в её консервативном варианте, способствует управляемости индивидуалистического общества.

Примечания

1. *Генон Р.* Точка перехода. Духовное владычество и мирская власть: пер. с фр. А. Фоминой. URL: <http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/genon01.htm> (дата обращения: 09.02.2011).
2. Там же.
3. Современный консерватизм / отв. ред. С. П. Перегудов, В. А. Скороходов. М.: Наука, 1992. С. 88.
4. *Локк Дж.* Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во социально-экономической литературы. С. 6.
5. Там же. С. 14.
6. Там же. С. 11.
7. *Рормозер Г.* Кризис либерализма: пер. с нем. М.: Изд-во ин-та философии РАН, 1996. С. 73.
8. Современный консерватизм. С. 89.
9. *Рормозер Г., Френкин А. А.* Новый консерватизм: вызов для России. М.: Изд-во ин-та философии РАН, 1996. С. 137.
10. Современный консерватизм. С. 99.
11. Там же. С. 131.
12. *Рормозер Г., Френкин А. А.* Указ. соч. С. 69.
13. Там же. С. 77–78.

УДК 101.1:316

А. А. Иванова

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА «ГРАЖДАНИН»

В данной статье автор исследует функциональную модель «гражданина» в рамках социокультурной парадигмы, а также ее формы, отношения индивида и социума в контексте конкретной исторической эпохи. Проблема феномена «гражданин» базируется на отношениях индивида и гражданского общества как двух взаимообусловленных и взаимодополняющих сторон одной социальной формы. В свою очередь, институт гражданского общества предстает как социальный фундамент, на котором покоится весь спектр социальных отношений, ценностей, вопросов идентификации индивида, прав и свобод человека и гражданина.

In given article the author investigates functional model of "citizen" within the limits of sociocultural paradigms, as well as its forms, the attitude of the individual and society in a context of a specific historical epoch. The problem of a phenomenon "citizen" is based on attitudes of the individual and a civil society, as two interdependent and complementary sides of one social form. In turn the college of a civil society appears as the social base upon which all spectrum of social attitudes is based, values, questions of identification of the individual, the rights and freedom of the person and the citizen.

Ключевые слова: гражданин, исторические формы, гражданское общество, идентификация, права человека, государство, человек, социум, социальный статус.

Keywords: the citizen, historical forms, a civil society, identification, human rights, the state, the person, society, the social status.

В дискуссиях о становлении гражданского общества в России рассматриваются его различные модели, ориентированные на неодинаковые культурные ценности. Более того, для современной отечественной науки данная проблематика представляется сравнительно новой. Перспективы гражданского общества затрагивают в своих работах А. И. Аринин, А. Г. Володин, Г. Г. Дилигенский, В. Б. Пастухов, Н. М. Чуринов и др. Они обосновывают свои позиции, исходя из анализа истории идей о гражданском обществе и исторических прецедентов его появления в России. Вышеназванные авторы, несмотря на некоторую разность в проблеме подходов и при отсутствии единой позиции по поводу определения сущности гражданского общества в России, тем не менее, рассматривают его как один из смысловых центров будущего демократического устройства России.

Социально-философский анализ концепта «гражданин» предполагает, по нашему убеждению, исторический экскурс концепта «гражданин». Вопрос о гражданском идеале древних греков неразрывно связан с проблемой полиса, институтом полисного гражданства и полисной системой ценностей. Публично-правовое положение индивида было обусловлено его принадлежностью к гражданской общине (полису) и не определялось его местожительством. Индивид признавался гражданином только в своем полисе; находясь вне его, он уже не считался гражданином. Этим и объясняется тесная привязанность гражданина к своей организации, так как только она могла гарантировать ему «существование в качестве гражданина – единственное тогда достойное человека существование».

По мнению З. П. Морохоевой, «во времена Платона и Аристотеля об идеальном государстве и послушном ему гражданине приходилось, в сущности, говорить, как о должном, а не как о сущем» [1]. По мнению Ж. П. Вернана, «все граждане, принимающие участие в жизни полиса, начинают восприниматься как «подобные» (homoioi), а затем, более абстрактно, как «равные» (isoi)» [2]. В политическом плане граждане считают себя взаимозаменяемыми единицами одной системы, законом которой является равновесие, нормой – равенство. Греческая цивилизация уникальна тем, что первая среди цивилизаций древнего мира была ориентирована как на отдельного человека, входившего в состав граж-

данского коллектива, так и на весь полис в целом. Все же именно греки первые осознали и утвердили себя как политический коллектив свободных людей.

Понятие гражданина в античном смысле в новой Европе особенно усвоено было французской политической литературой XVIII в. Напомним, что одним из декретов Великой французской революции понятие «гражданин» было узаконено как бытовое обращение к человеку независимо от его сословной принадлежности, что подчеркивало уничтожение неравенства сословий и закрепленное юридически равенство всех членов общества. Нетрудно понять и то, что социальное качество гражданина связывалось именно с городом. Ведь еще средневековый город в Европе утверждал свою независимость от власти феодала и формировал демократический порядок самоуправления.

Новое время с характерной для него тенденцией к прогрессивному развитию и переустройству общества не удовлетворяется существовавшим правовым положением человека, базировавшимся на идее вассальной зависимости подданного от своего господина. Во-первых, идеи равенства, национального единства и ряд других демократических воззрений активно разрабатывались научной мыслью того времени. Во-вторых, появление понятий «гражданин», «гражданство» имело огромное морально-политическое значение. И в-третьих, буржуазия стремилась к обязательному законодательному закреплению идей о гражданстве. Такое закрепление должно было служить гарантией от возврата к феодальному абсолютизму, ущемлению прав и достоинства личности. Современный философский словарь дает следующее определение понятию «гражданин»: «это человеческий индивид, обладающий необходимыми правами для свободного использования своих сил и способностей и несущий полную ответственность перед законом и другими гражданами за свои действия» [3].

В современных сверхсложных социальных организациях, каковыми являются индустриальные государства, в условиях продолжающихся процессов социально-экономической глобализации число форм и типов идентичностей все более возрастает. В процессе социализации индивид справляется со многими ролями, каждая из которых имеет свою идентичность. Личная, индивидуальная идентичность индивида является более устойчивой категорией, так как в условиях глобального социального переустройства индивид «сам» в большей степени, чем в групповой идентичности, может определять выбор и глубину собственной идентификации. В современных представлениях часто смешиваются сугубо юридическое и социально-философское толкование

понятия «гражданин». Исторический экскурс в эволюцию содержания понятия «гражданин» помогает прояснить его неоднозначность. Это обусловлено тем, что гражданин непосредственно проявляет себя в своих взаимоотношениях с государством и обществом.

Категория «гражданин» не была до сих пор предметом отдельного социально-философского исследования в отечественной науке. Состояние исследования данной проблемы неадекватно ее реальной теоретической и практической значимости. Кажущаяся теоретическая ясность, самоочевидность этого понятия и способов решения проблемы становления данного феномена на самом деле препятствуют его действительному пониманию. Отсюда необходимость проблематизации предмета анализа и рефлексии наличных методологических средств его исследования [4]. Любое понятие как средство социальной коммуникации является результатом осмысления конкретно-исторического опыта, специфического жизненного контекста. Познавательные средства в гораздо большей степени замкнуты на этот контекст, чем полагали ранее. За научным понятием тянется длинный шлейф повседневных образов и интерпретаций.

Устойчивость схемы истории, заданной классической парадигмой, обусловлена лежащим в ее основе образом человека. Образ самотождественного субъекта предполагает наличие «неизменной человеческой природы», которая вычленилась путем абстрагирования качеств и сил человека от их индивидуализированных носителей, от процесса их бытия, динамики их самоизменения и саморазвития. Абстрактный образ человека выполняет функцию нормы человеческих взаимодействий. Будучи соотнесен со столь же абстрактными образами истории и культуры, он задает методологию исследования реальности и координаты оценки любых социальных явлений.

Поиски методологии исследования проблемы гражданина лежат в русле интереса постклассической науки к различным проявлениям человеческой субъективности в познавательной, эмоционально-волевой и внерациональной сферах бытия. Необходимо исследование субъектности индивидов как формы развития новой социальной личности. В центре внимания – принцип «Другого» как способ описания любого многомерного объекта, который оказывает воздействие на определение моделей взаимодействия субъекта с такими объектами и составляет существенный момент воспроизводства самого субъекта. Это должен быть конкретно-исторический субъект, подтверждающий собственную идентичность способностью воспроизводить прежние и новые формы социальной личности, новые модели социальной связи и взаимодействия.

Необходим синтез нормативно-институционального и социокультурного типов рассмотрения проблемы, основанный на сбалансированном решении трех рядов оппозиций и в равной мере учитывающий действие разных факторов. Это оказывается возможным в рамках социокультурной парадигмы к проблеме, предполагающей рассмотрение гражданского общества и гражданина как две взаимно обусловленные и взаимопорождающие стороны одной формы социального, как нерасторжимо связанные часть и целое. Духовная сторона этой социальной формы выражается в том, что гражданская культура и сознание (ментальность гражданина, гражданственность) есть и порожающее, и порождаемое культуры гражданского общества, она есть точка столкновения общественного идеала и реальной жизненной практики в индивидуальном сознании деятельного субъекта.

Динамическое рассмотрение феномена гражданина подразумевает исследование его исторических форм как форм едино-общего, как вариантов инварианта. Разворачивание функциональной модели гражданина в исторических формах – предмет особого разговора. Эта модель имеет три основных измерения: институциональное, ментальное и личностное, – которые конкретизируются с помощью «структурно-семантического каталога» бинарных оппозиций: *свои – чужие, господство – подчинение, эгалитарное – элитарное, публичное – частное*. С помощью этой модели реконструируется феномен гражданина. С помощью функциональной модели гражданина можно реконструировать и общность, к которой относится гражданин, и его самого в контексте и материале конкретной эпохи. В современных представлениях часто смешиваются сугубо юридическое и социально-философское толкования понятия «гражданин». Исторический экскурс в эволюцию содержания понятия «гражданин» помогает прояснить его неоднозначность. Это обусловлено тем, что гражданин непосредственно проявляет себя в своих взаимоотношениях с государством и обществом.

В истории человечества можно выделить три типа отношений индивида и социума, к которому он принадлежал. Первый – архаический, еще не знавший вообще самой проблемы такого отношения, ибо индивид был «растворен» в своей родоплеменной группе в такой степени, что между ними не возникало никакого «зазора», он был ей попросту тождествен. Второй исторический тип связан с сословным расслоением общества и образованием государства как института, скреплявшего своей властью это разнородное социальное целое благодаря тому, что оно узаконило иерархические отношения между членами общества.

Это произошло в различных вариантах монархически-императорского строя, сделавшего всех членов общества подданными олицетворенного верховным правителем государства. Третий тип зародился в древнегреческом полисе, возродился на недолгое время в Древнем Риме, вновь возник в европейских городах-коммунах и укрепился на почве буржуазного производства в Новое время в Европе в демократически самоорганизовавшихся государствах – обществе граждан, или гражданское общество. Напомним, что различия между общественными и государственными институтами и сама концепция гражданского общества «вызрели» в лоне протолиберальной и либеральной идеологии Нового времени со становлением идеи о свободе личности как гражданина, независимо от политического государства. Первичные формы представлений о гражданском обществе относятся к разведению понятий гражданского и естественного состояний (Т. Гоббс, Д. Локк и др.), гражданской и политической свободы (Дж. Пристли), общества и государства (Гегель, Т. Пейн). При этом под гражданским обществом понималась независимая от государства особая сфера жизни общества, которая включает в себя экономические, семейные, этнические, культурные и иные отношения, кроме политических.

Гражданское общество является одной из модификаций системы социальных отношений, а именно такой, специфика которой определяется эпитетом «гражданское». Эпитет этот означает, что появление данного типа общества в истории человечества и его дальнейшие судьбы связаны с обретением людьми, система отношений между которыми и образует общество, качества граждан. А качество это не врожденно человеку, не является его имманентным социальным статусом, но возникает в определенной социальной структуре и может исчезнуть при ее разрушении, так как «гражданин» – это член особым образом организованного общества, который, получая этот социальный статус, и придает обществу характер «гражданского». По мнению К. Маркса, «быть рабом или быть гражданином – это общественные определения: отношения человека А к человеку Б» [5].

Таким образом, нет человека вне общества, но общественный человек не тождествен человеку как таковому. Человеческая эмансипация будет полной только тогда, когда реальный индивидуальный человек впитает в себя абстрактного гражданина. В этом плане индивид станет родовым существом. В течение долгого времени выражение «гражданское общество» отождествлялось именно с государством. Функции гражданского общества видят в том, что оно является реальным фундаментом для возникновения той или иной формы государства.

На новом этапе в условиях гражданского общества сословное неравенство и привилегии ликвидируются, избирательное право получают и неимущие слои, в результате, так или иначе, становятся равными перед законом. И наконец, в условиях гражданского общества принципиальным образом меняется положение человеческой личности на примере недопустимости отношения раб – господин, когда последний имел право и убить своего крепостного. Одним словом, до утверждения гражданского общества права человека и гражданина попирались. В новых условиях могут ограничиваться и попирались права человека как личности, но не как индивида, т. е. это все более полная реализация прав человека. Таким образом, гражданское общество – это некий всеобщий институт, возникший на основе более высокой ступени адекватности социальных условий природе человека и гражданина, из чего следует, что гражданское общество отражает общецивилизационные ценности, обусловленные степенью соответствия различных компонентов общественной жизни. И лишь потому, что оно реализовалось впервые в рамках капиталистического строя, его и отождествляют с этой формацией. Идеальное гражданское общество в современной научной литературе чаще всего рассматривается как «общество свободных, суверенных личностей, их независимых организаций, осуществляющих свою деятельность на началах равенства и взаимной пользы» [6].

Личностный подход предполагает поиск тех элементов личности, особенностей социального поведения индивидов, которые способствуют формированию гражданского общества. Г. Г. Дилгенский характеризует соответствующий гражданскому обществу тип личности как, с одной стороны, «достаточно автономизированную, а с другой стороны, осознающую необходимость и способную «конструктивно взаимодействовать с другими личностями во имя общих целей, интересов, ценностей» [7]. Р. Дарендорф в качестве социальной базы гражданского общества рассматривает «в первую очередь тех индивидов, кто способен реально отстаивать свою свободу» [8].

Можно рассматривать гражданское общество и как определенный тип коммуникационного процесса между государством и гражданином и строить систему показателей гражданской культуры исходя из этого определения. При этом вне рассмотрения остаются взаимоотношения индивидов друг с другом, с группами, организациями, институтами в рамках самого гражданского общества. Социальная база гражданского общества рассматривается через призму гражданской культуры, которая характеризуется как «явление, где органически сливаются политические и правовые, нравственные и эстетические, а также иные цен-

ности, создающие единую базу для осознания человеком гражданских прав и обязанностей индивида и общества, личности и государства».

Известно, что люди зачастую идентифицируют себя посредством противопоставления «мы – они», т. е. определяют собственную идентичность при помощи того, чем они являются [9]. Это значит, что для определения самого себя и осознания своего места в мире человеку просто необходим «другой». Поскольку на протяжении большей части XX в. основные мировые системы, концепции и подходы определялись идеологиями, люди во многих странах мира идентифицировали себя преимущественно с категориями, являющимися определяющими для той или иной идеологии: политической ориентацией (коммунист, либерал), с происхождением (интеллигент, пролетарий), с профессиональным цехом (военный, ученый) или с семьей-кланом. Таким образом, индивид осознает себя членом сразу многих групп и общностей.

Однако высокая степень социальной мобильности, позволяющая людям различного происхождения перемещаться из одного социального класса в другой, существенно затруднила способность человека отождествлять себя с каким-либо социальным слоем населения, снизив тем самым значимость идентификации по происхождению. Аналогичные причины лежат и в невозможности идентифицировать себя с родственным кланом или семьей, что связано с высокой социальной и географической мобильностью личности и ростом индивидуалистических тенденций в мировосприятии современного человека.

По сути дела, исследования в этой области зачастую выступают как попытка ответить на главный вопрос современности с точки зрения Р. Рорти, а именно: «Кто я такой?», ответ на который современный индивид пытается дать в течение всей своей жизни, и, что принципиально, ответ этот не определен заранее, и его невозможно вывести из неких объективных характеристик индивида [10]. Так, если ранее самоидентификация индивида во многом зависела от позиции, занимаемой им в обществе и по большей части определялась от рождения, то в настоящем мы уже не можем однозначно утверждать, что индивид, являясь гражданином данного государства, и воспринимает себя как гражданин, поскольку одновременно он может являться членом общественного движения, служащим транснациональной корпорации и т. д. Мы уже не можем утверждать, что именно государственная принадлежность индивида является для него основополагающей.

Вместе с тем для индивида естественно стремиться к самоидентификации на уровне исторически значимых образований, что вынуждает его

к реконструированию дефиниций нации и государства. Но эта самоидентификация осуществляется скорее на эмоциональном уровне, а потому и нация, и цивилизация воспринимаются индивидом как большие группы людей, с которыми у него есть нечто общее, что является важным лично для него и настолько же важно для этих людей, в противовес всем другим.

На наш взгляд, осознание себя гражданином предполагает следующие характеристики: трансляция из поколения в поколение и закрепление в каждом последующем из них исторически сложившихся, наиболее стабильных и нравственно емких духовных, мировоззренческих и культурных ценностей соответствующего социума, предопределяющих его духовное развитие на достаточно высоком уровне; духовное наследие всего социума в целом как гражданского общества, в основе идентификации которого лежат инвариантные признаки принадлежности народа, образующего данный социум, к единому гражданству соответствующей страны; совмещение разнообразных ментальных и культурных ценностей и приоритетов на началах толерантности и взаимоуважения людей в рамках одного и того же социума.

Таким образом, не углубляясь в процесс исторического становления данного феномена, мы приходим к выводу, что это единый социокультурный процесс, характеризующийся сочетанием дискретности и непрерывности, устойчивости и изменчивости, статики и динамики, культурной континуальности и смены обособленных социальных форм, флуктуаций и случайностей, хаотичности и направленности в формировании конкретной исторической формы гражданина в рамках каждой локальной культуры. Отметим также, что гражданин, сознающий ценность собственной личности, находит для своей потребности в сохранении личной автономии юридическое выражение в виде идеи гражданских свобод и естественных прав человека на социальное самоопределение.

Права человека – одна из вечных проблем человечества, которая неизменно находится в центре внимания философской, политической, правовой, религиозной, эстетической мысли. Тот перечень прав, который ныне зафиксирован в международно-правовых документах, – результат длительного исторического формирования эталонов

и стандартов, ставших критерием демократичности современного общества. В современном понимании права человека – это социальные и юридические возможности пользоваться материальными, социальными и иными благами.

Права человека принадлежат каждому члену общества. Институт прав человека отражает исторически достигнутый уровень демократизма и гуманности общества. Человек обретает права постольку, поскольку у него есть обязанности. В нормальном обществе одно вне другого не может быть: обязанности без права – рабство, право без обязанностей – анархия. То самое, что есть право, по Гегелю, «есть также и обязанность, а что есть обязанность, то и есть право» [11]. Карательное правосудие государства, его право на управление в то же время его обязанность наказывать управлять, равно как и то, что граждане данного государства исполняют в отношении податей, военной службы, является их обязанностью и в то же время их правом на охрану их частной собственности. Право – это своего рода паутина, охватывающая и каждое общество, и все народы мира, хотя и по-разному.

Примечания

1. Морохоева З. П. Личность в культурах Востока и Запада: к постановке проблемы. Новосибирск: ВО «Наука», 1994. С. 110.
2. Вернан Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли / пер. с фр. М., 1988. С. 80.
3. Кемеров В. Е. Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. С. 164.
4. Фан И. Б. Методология социокультурного исследования становления гражданина // Политэкс. URL: <http://www.politex.info/content/view/263/30/>
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 214.
6. Резник Ю. М. Гражданское общество как феномен цивилизации. Идея гражданского общества в социальной мысли. М.: Союз, 1993. С. 23.
7. Дилигенский Г. Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопр. философии. 1990. № 3. С. 31–45.
8. Дарендорф Р. Дорога к свободе: демократизация и ее проблемы в Европе // Вопр. философии. 1990. № 9. С. 69–76.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006. С. 91.
10. Конопкин Ю. С., Красина О. В. Проблемы индивида как актора мировой политики в условиях развития процессов глобализации. URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/45711/>
11. Гегель В. Ф. Соч. М., 1956. Т. III. С. 294.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

Н. О. Балаев

ФОРМА АНАЛИЗА КАНТОВСКОГО НАСЛЕДИЯ В МЕТАФИЗИКЕ МАМАРДАШВИЛИ

Рассматривается природа специфической формы анализа кантовского наследия Мерабом Мамардашвили, предпосылки и последствия такого подхода для наследия Канта. Подчеркивается также история эволюции указанной формы анализа в самом опыте Мамардашвили – от рамок «естественно-исторической парадигмы», реализованной, например, в «Формах и содержании мышления», к стилю и характеру «Кантианских вариаций».

We consider the character of specific form of analysis of Kant's heritage, premises and consequences of such approach. We accentuate in one's turn the history of the evolution of this form of analysis in the very experience of Mamardashvili from the limits of "natural-historical paradigm", realized, for example, in "Forms and content of thinking", to the style and character of "Kantian variations".

Ключевые слова: Мамардашвили, метафизика, мысль, неклассическая форма анализа, Кант, «Кантианские вариации», содержание, форма сознания, язык.

Keywords: Mamardashvili, metaphysics, thought, non-classical form of analysis, Kant, «Kantian variations», content, form of consciousness, language.

Для философа жизнь прекрасна тем, что предстает в лицах, олицетворяющих ее, способных узреть ее и задуматься о форме описания, способных оглянуться историческим взором на предысторию рождения и развития форм ее описания во времени, способных предстать связующим звеном такого «великого восстановления», такого воссоздания формы связи, как преемственное звено ее единства. Каждый раз заново и перед лицом смерти...

Применительно к историко-философскому наследию вообще и к наследию Канта в частности опыт Мамардашвили может рассматриваться именно как такой случай – случай парадоксалистского анализа и свидетельствования как кантовской мысли, так и формы ее описания Кантом, в тех или иных логико-теоретических формулах, умозаклчениях.

Для историософа философии именно в этой связи и может возникать необходимость рассмот-

рения природы такой специфической формы анализа, предпосылок и последствий такого неклассического подхода, неклассического опыта сознания, чтобы восстанавливать преемственные связи и логические ходы мысли, с неизбежностью фиксирующие внутренние переключки такой исторической переголосицы между мыслителями, казалось бы, разными и непохожими внешне, но поразительным образом внутренне идентичными – как по отношению к исторической задаче философии, так и по форме выполнения им своей исторической миссии, а именно миссии преемника и создателя формы мысли, в которой «мысль совпадает с собой и понимает» [1], (где деконструируется логико-теоретические завесы мысли и реконструируется первоакты мышления)

* * *

Чтобы выявить специфику формы анализа Мерабом Мамардашвили кантовского наследия, всего кантовского опыта различения природы мысли и формы ее возможности (в разных содержательных вариациях), мне кажется, необходимо выявить, во-первых, смысл мерабовского обращения к наследию Канта. Может быть, помимо того, что это наследие представляло для него богатый историко-философский интерес (как содержательный фрагмент истории философии), существовало и нечто другое, нечто родное и неделимое – чувство принадлежности к одной планиде, к одной судьбе рождения, – к судьбе архитектора формы осмысления вечных вопросов конечным их образом...

Во-вторых, выявить смысл именно такой формы анализа кантовского наследия, такой, я бы сказал, неклассической формы анализа, которая позволила Мерабу раскрепостить кантовскую мысль от ее же логико-теоретической формы, которая ему представлялась как неадекватная к кантовской мысли... [2] – к ее возможностям жить в непрерывном режиме знания. К тому же Кант, как известно, никогда не говорил *всего* того, что думает... [3]

И попытаться посмотреть, что приоткрывается посредством такой формы читателю? Чего он может избежать и может ли «дать слово» Канту в своих размышлениях (как это не парадоксально звучит!)... Чтобы Кант по-новому зазвучал, благодаря более динамичной и емкой и соразмерной возможностям человеческой мысли форме.

В-третьих, в опыте Мамардашвили сама неклассическая форма анализа в последнее десятилетие его жизни претерпела своеобразную эволюцию, которая отразилась в формальной стороне трактовки кантовского наследия (и не только на нем)... Язык его мысли стал мудрее и емче... «Он как-то помудрел», – сказал в сердцах Э. Ю. Соловьев.

Конечно же, Мераба вело, влекло к Канту – и в конце концов сделало его «своим любимым философом», – исходное родство в понимании метафизической задачи мышления, родство в постановке проблемы формы и способа ее решения... [4] Кантовская форма ответа на духовный вызов времени по внутренней форме совпадала мерабовским ответом на варварство XX в. – создание и воссоздание «философии как языка разрешения вечных вопросов конечным их образом», то есть мыслью как языка свидетельствования сознания, с той лишь разницей, что Мерабу пришлось учитывать поглощение духовной сферы общества «государственно-монополистической индустрией сознания», факт разрушения самих оснований возможности мысли...

Смысл мерабовского обращения к Канту, конечно же, не содержание кантовских сочинений само по себе, тем более что он-то знал, что если ты не мыслишь или не можешь мыслить, то никакое «содержание» «Критики чистого разума» тебе не поможет. Чтобы что-то знать и видеть формы и последствия того, что знаешь, узнаешь как со-знание. «Совпадаешь с собой – и понимаешь», – говорил Мамардашвили.

А также он знал, что ничего не знает, и сознанием такого незнания пытался встроиться в ход мыслей Канта, чтобы, определив именно форму мышления, извлекать «аттическую соль» из его «уродливых книг». Иначе говоря, становится важной проблема мысли и форма решения вопроса о формальных возможностях мысли, или, говоря по-кантовски, «как вообще возможна метафизика как наука» (не без и не над «философией» как «содержанием», а сквозь и посредством этого содержания демонстрируемое и само это содержание определяющее...) [5].

Мамардашвили анализирует Канта – определив его место в истории философии и то, как сам Кант понимал свое собственное предназначение основоположника... «Кант с его чувством формы является завершающей возрожденческой фигурой, если ясно понимать, что такое Возрождение» – потому что для него историко-философская задача состояла не в том, чтобы завоевывать позицию трансцендентального субъекта, а в том, возможно ли – и как создать – мыслимое пространство возможного мышления.

Это попытка абсолютно формального анализа, в которой все наследие Канта предстает единым целым со своими органическими частями...

Отсюда становятся возможными толкования Канта – со своими словами, порой, казалось бы, даже приписывая ему свое (!).

Становится возможным отказаться от содержательной формы кантовской мысли, чтобы кантовскую мысль привести в движение и различить то, что думал Кант, – в отличие от той логической формы в которую она оделась... и застыла в каком-нибудь виде...

Как правило, анализ кантовского наследия по преимуществу происходит по содержанию, по определениям, по «идеям» (хорошо, когда в кантоведении есть, например, такой историк философии, как Э. Ю. Соловьев, – мы должны быть за это судьбе благодарны, – который зоркостью божественного детектива реконструирует содержание той или иной проблемы). На мой взгляд, дополнительный интерес представляет такой подход, когда «содержание» рассматривалось бы как элемент самой формы, формой извлекаемое, и, соответственно, формой же расшифровываемое, когда скажем, кантовские определения приходят в движение и расщелкиваются как орехи. И мы можем увидеть, что думал Кант, в отличие от того, что как это думанье выразилось в его языке [6].

Первоначальное расшифровывание, расшифровка первоначальных состояний сознания, одетых в вылившиеся логико-теоретические формулы, – вот что давало, во-первых, Мерабу Константиновичу преимущество не доверять видимой стороне кантовского мышления, во-вторых, давало возможность самому кантовскому наследию ожить и предстать – посредством формы состоянья – во всем своем величии и – главное! – *понятности*. То есть в такой понятности, которая и для самого Канта была бы тайною и удивительною...

Отсюда мы можем и должны рассматривать самого Канта не как догматическую единицу – «величину в философии», а как вариант удавшегося философствования, как вариант между Кантом как таковым и «Кантом», которого мы «знаем». И конечно же, не рассматривая эту разницу и не войдя в этот зазор воспоминаний, откровений, размышлений, мы будем буксовать в «огороде» известности «знаний», так и не узнав, что можем не знать...

Если перевернуть вопрос, то можно так его сформулировать: является ли Кант условием возможности метафизического мышления и понимания того, что мыслящий понимает, что мыслить, а не думает, что мыслить?.. И более того, может сознательно воспользоваться формой мысли как орудием философствования и распознавания кантианских вариаций...

Иначе говоря, рождает ли надкантовское размышление с необходимостью – и уже с необратимостью – событие мысли, способное вместить кантовский мир целиком в частно-проблемном анализе? Образно говоря, такое положение по

внутренней структуре совпадает с образом недовольного самим собой Канта, который лучше всех видит слабости и сильные стороны собственных размышлений...

Дело в том, что сама внутренняя форма кантовского анализа, сама логическая *форма описания* собственного критицизма для Канта была объяснительно-позитивистской.

И для Мераба этот опыт чтения Канта имеет – в свою очередь – собственную историю: опыт прочтения Канта в рамках «естественно-исторической парадигмы» или внутри марксовской логико-методологической традиции, когда параметры описания мира задаются внутри сцепки «общественное сознание – общественное бытие», и, соответственно, такой сцепкой и определяется сам стиль и характер анализа (например, в «Формах и содержании мышления»), в отличие от, скажем, стиля и характера «Кантианских вариаций», не говоря уже о стиле и характере его интервью, в которых его русский язык мысли обрел собственную конгениальную форму, форму своевремения мышления (или – форму овремениения мысли, о которой можно сказать, что она – «мысль, которая держит время») [7].

Можно рассматривать Декарта, Канта, Платона как плоды единого древа познания. Уточнив, что каждый из них есть не просто плод на древе, а само древо является плодом Канта, Декарта, Платона, Маркса... Внутренняя связь пониманья как такового и конкретных форм такой связи...

* * *

Когда заходим в комнату Мераба в Тбилиси и наталкиваемся на воплощающий покой и смиренное портрет Канта на стене, на портрет его любимого философа, узнаем исторический «автопортрет» и откликаемся пониманьем, а когда, читая «Кантианские вариации», узнаем, что у Канта «бесконечные уродливые книги», за исключением тех маленьких эссе, в которых Кант выражает себя «непосредственно», – теряем покой и смиренность...

Примечания

1. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: ПРОГРЕСС, 1992. С. 56. Здесь, в статье «Проблема сознания и философское призвание», данная мысль выражена им в несколько иной форме: «Мысль совместились с собой – и понимает».

2. Вот, например, что говорит М. К. Мамардашвили в докладе «Органы онтологии»: «Следовательно, мое рассмотрение будет попыткой критического рассмотрения. То есть попыткой выявления предельных условий как работы самого сознания, так и на-

шей возможности говорить об этой работе. Учитывая к тому же, что всякая критическая попытка есть продолжение кантовской критической попытки – в нашем случае с той лишь разницей, что мы должны поступать скорее по завету Канта, а не по тому, как он буквально выполнил свое понимание или свою критику. Тем более, что в его завете предполагалась возможность охватить критикой и те области, которые сам Кант не охватывал. А именно – область номер один, которую можно было бы условно назвать “критикой созерцаний”, поставив такой вопрос: нет ли в самих тех вещах, которые называются данностями созерцания, некоторого всеобъемлющего элемента, поддающегося критическому анализу или нуждающегося в критическом анализе? И во-вторых, критику ума. Не анатомию и архитектонику ума, а рассмотрение ума как способности и возможности события в мире. Повторяю, не строение логической способности, называемой умом, а рассмотрение ума как возможного события или состояния человеческих существ в том мире, о котором они высказываются в терминах этого же ума». Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 286.

3. Ср., например, у Мамардашвили: «Вот эта фраза: “Я, конечно, никогда не скажу всего того, что думаю, но всегда буду говорить лишь то, что думаю, но, наверное, никогда не скажу всего, что думаю”». Мамардашвили М. К. Необходимость себя. С. 24.

4. Мамардашвили пишет: «...у Канта речь шла о такой критике созерцания и ума, которая занята тем, чтобы выявлять ограничения и связности, налагаемые условиями жизни формы. А для этого нужно было понять форму как нечто совершенно особое в смысле всей проблемы опыта и сознания (выделено мной. – Н. Б.), а, скажем, не как мы обычно говорим об опытной науке, зная при этом, что одним из основателей самой возможности опытной науки был Кант». Мамардашвили М. К. Необходимость себя. С. 293.

5. В этом контексте Мамардашвили констатирует следующее: «Странное чувство возникает, когдаходишь в Канта. Чем дальше идешь, тем меньше понимаешь, как вообще все это было возможно. Действительно, чем лучше понимаешь Канта (если повезет), тем меньше понимаешь, как можно было все это сделать трудом жизни и мысли одного человека». Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М.: АГРАФ, 1997. С. 29.

6. М. К. Мамардашвили, в очередной раз подчеркивая это различие, говорит: «Фоном всего кантовского анализа является – предположено некоторое Х – неопределенное существование, свободное от наших категорий и от наших форм созерцания. И это существование не есть еще один объект дополнительно к объектам опыта. Это просто существование, свободное от наших категорий». Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 253.

7. См. об этом подробнее в ст.: Балаев Н. О. Мамардашвили и время // Мамардашвили и время: сборник материалов конференции. Пермь, ПГФА, сентябрь 2010 г. Пермь: «Камея» ПГФА, 2010. С. 6–11.

УДК 115.4

М. А. Чернухина

ПРОБЛЕМА ХРОНОТОПА В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

В статье обсуждаются проблемы пространства и времени в философии культуры, которые являются фундаментальными категориями исследования Бытия и особенный смысл приобретают в изучении философии культуры. Актуальным на сегодняшний день является изучение понятия «хронотоп», которое началось с создания учения о доминанте, которая имеет философские, культурологические, религиозные и нравственные аспекты. В статье анализируются с научной точки зрения понятие и содержание хронотопа, приводится классификация различных авторов. Представлен генезис хронотопа, история возникновения и развития понятия, показаны взгляды современных исследователей на данную проблему.

In article problems of space and time in philosophy of culture which are fundamental categories of research of Life are discussed and especial sense get in studying of philosophy of culture. For today concept studying "chronotope" which studying has begun with doctrine creation about a dominant which has philosophical, culturological, religious and moral aspects is actual. In article the concept and the maintenance chronotope are analyzed from the scientific point of view, classification of various authors is resulted. Is the genesis of the chronotope, history of occurrence and development of concepts, there are views of modern research on this problem.

Ключевые слова: пространство, время, философия культуры, хронотоп, бытие, доминанта, культура, философия.

Keywords: space, time, culture philosophy, chronotope, life, a dominant, culture, philosophy.

Пространство и Время являются фундаментальными категориями исследования Бытия и особенный смысл приобретают в изучении философии культуры. Каждый факт, историческое событие, художественный памятник, юридическая норма, научное открытие и даже любое явление повседневной жизни неизбежно вписываются в эту систему координат.

Термин «хронотоп» впервые был использован русским физиологом и психологом А. А. Ухтомским (1875–1942) в создании учения о доминанте, которая имеет философские, культурологические, религиозные и нравственные аспекты.

Доминанта означает направленность сознания людей на поступки, подтверждающие общность цели в едином пространстве и времени [1].

«Хронотоп» относится к категории самых общих и необходимых понятий, характеризующих любую культуру. Такие понятия называют «универсалиями» культуры (от лат. *universalis* – общий, всеобщий). Единство характерных для каждой культуры пространства и времени закреплено понятием «хронотоп», что означает буквально «времяпространство» (от греческих слов «хронос» – время, «тоπος» – пространство) [2].

Широкое распространение понятие «хронотоп» получило впоследствии в трудах известного литературоведа и культуролога М. М. Бахтина (1895–1975): «В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и смешением примет характеризуется художественный хронотоп» [3].

М. М. Бахтин выделяет хронотопы идиллические, мистериальные, карнавальные, а также хронотопы дороги (пути), порога (сфера кризисов и переломов), замка, гостиной, салона, провинциального городка (с его монотонным бытом), учёный говорит о «хронотопических ценностях», «сюжетообразующей роли хронотопа» и называет его «категорией формально-содержательной» [4].

М. М. Бахтин отмечал множество смыслов хронотопа, которые выражают многослойность и полифонизм культуры. Раскрытие этих культурно-исторических смыслов отношения к пространству и времени в разных культурах становится основой диалога, стимулирует понимание и переживание культурных ситуаций прошлого, создает духовную близость поколений.

Далекое культурные миры преодолевают пространство и время, вовлекаются в культурную ментальность, оживают в образах и памятниках. М. М. Бахтин вводит понятие «Большого времени», которое выводит из далекого прошлого разные по своей исторической значимости сюжеты, события, биографии и воссоздает, «воскрешает»

в памяти их прежний жизненный смысл и значение, тем самым соединя историю и современность.

Отталкиваясь от выдвинутых постулатов, М. М. Бахтин выделял «хронотопические ценности разных степеней и объемов», которыми пронизаны культура, литература и искусство:

1) «Хронотоп встречи», с преобладающим временным оттенком и «высокой степенью эмоционально-ценностной интенсивности».

2) «Хронотоп дороги», связанный с «хронотопом встречи». Как отмечал исследователь, на дороге «своеобразно сочетаются пространственные и временные ряды человеческих судеб и жизней, осложняясь и конкретизируясь социальными дистанциями, которые здесь преодолеваются», «здесь время как бы вливается в пространство и течет по нему (образуя дороги), отсюда и такая богатая метафоризация пути-дороги: «жизненный путь», «вступить на новую дорогу», «исторический путь» и проч.; метафоризация дороги разнообразна и многопланова, но основной стержень – «течение времени».

Хронотоп пути может пролагаться горизонтально и вертикально, в первом случае это путь по земле (к сакральному центру или, наоборот, от центра в сторону периферии), во втором – это путь в Верхний или Нижний мир. «Естественно, что путь вверх и вниз описывается, как правило, тем подробнее, чем дифференцированнее структура Верхнего и Нижнего миров и чем богаче мифологическим содержанием разные зоны этих миров <...>. Следует при этом помнить, что только мифологический персонаж или служитель культа... исключительных качеств способны совершить вертикальный путь вверх или вниз, т. е. «пройти» всю Вселенную по вертикали, тогда как «прохождение» мира по горизонтали, как правило, просто связано с принадлежностью к классу героев, подвижников или к особому состоянию (например, участие в ритуале, в паломничестве и т. п.). Отсюда и различие: простой смертный может реально вступить на горизонтальный путь и при особых усилиях проделать его, но вертикальный путь может быть проделан лишь фигурально – его душой» [5].

Еще один важный параметр пути – целеполагание, телеологическая перспектива. Целью пути может быть обретение сакральных ценностей; если речь идет о Нижнем мире – это может быть возвращение к жизни умершего («Орфей и Эвридика»), что не всегда увенчивается успехом. Путь может быть самоцелью, когда ценностью и целью пути – в нем самом (это распространено на Руси странничество, скитальчество – концентрический путь, круговой, связанный со святостью: либо посещение святых мест (паломничество), либо странничество подвижника, святого,

а также с нищенством; есть еще бродяжничество, не связанное со святостью, а тяготеющее, скорее, к криминализованной сфере). Схема пути включает начальную и конечную точку, и последняя также может пониматься как цель пути [6].

Кроме того, путь может быть прямым или извилистым, кривым (связь с «правдой – кривдой» в мифопоэтическом сознании); широким или узким (торная дорога, нехоженые тропы, широкими вратами и т. д.). Вхождение в структуру хронотопа определяет множество символических значений понятия и слова «путь», в первую очередь «жизненный путь». Мифологема пути выступает метафорическим обозначением линии поведения (праведный – неправедный путь, непутевый, беспутный и т. д.), религии (Иисус как персонифицированный путь: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоанн XIV: 5–6)), судьбы, предназначения.

3) Реальный хронотоп – «площадь» («агора»). Именно «на площади впервые раскрылось и оформилось автобиографическое (и биографическое) самосознание человека и его жизни на античной классической почве».

4) «Замок». М. М. Бахтин отмечал, что «замок насыщен временем, притом историческим в узком смысле слова, то есть временем исторического прошлого. Замок – место жизни властелинов феодальной эпохи (следовательно, и исторических фигур прошлого), в нем отложились в зримой форме следы веков и поколений».

5) «Гостиная-салон». С позиции сюжета и композиции «здесь происходят встречи (уже не имеющие прежнего специфически случайного характера встречи на “дороге” или в “чужом мире”), создаются завязки интриг, совершаются часто и развязки, здесь, наконец, что особенно важно, происходят диалоги, приобретающие исключительное значение в романе, раскрываются характеры, “идеи” и “страсти” героев».

6) «Провинциальный городок». Это «место циклического бытового времени». «Здесь нет событий, а есть только повторяющиеся “бывания”... Приметы этого времени просты, грубо материальны, крепко срослись с бытовыми локальностями: с домиками и комнатками городка, сонными улицами, пылью и мухами, клубами, бильярдами и проч. и проч.».

7) «Порог». Данный хронотоп проникнут «высокой эмоционально-ценностной интенсивностью», «он может сочетаться и с мотивом встречи, но наиболее существенное его восполнение – это хронотоп кризиса и жизненного перелома» [7].

М. Элиаде приводит примеры хронотопа «порога», подтверждающие понятие и восприятие неоднородного пространства: для верующего это церковь, и дверь, открывающаяся вовнутрь цер-

кви, обозначает разрыв связи; порог указывает на дистанцию между мирским и религиозным. Аналогично, порог и дверь жилья человека указывают на разрыв в пространстве, являясь символами и средствами перехода. Прохождение через порог жилья сопровождается множеством обрядов: перед ним почтительно раскланиваются или бьют челом, до него благоговейно дотрагиваются рукой.

М. М. Бахтин ссылался на перечень только больших, объемлющих хронотопов, указывая на то, что «каждый такой хронотоп может включать в себя неограниченное количество мелких хронотопов: ведь каждый мотив может иметь свой особый хронотоп» [8], что и становится предметом исследования ученых. Н. К. Гей в работе «Время и пространство в структуре произведения» выделяет в произведении Фолкнера хронотопические образы: часов («говорят о временном бытии и неизменном движении времени»), реки («ток воды – это материальное олицетворение невещественного движения времени во всем и поверх всего»). Вода подобна времени в своем стремлении из «неизвестного в неизвестность» и тени – «в этом неразлучном существовании человека и его тени запечатлена своеобразная симметрия человека настоящего и прошлого» [9].

Ю. Ф. Карякин («Достоевский и канун XXI века») открывает «новый хронотоп» в сочинениях Достоевского – «это время-пространство последнего самоубийственного преступления или время-пространство спасительного подвига, это время-пространство решающей борьбы бытия с небытием» [10].

Н. К. Шутая дополняет и подробно исследует хронотоп «присутственного места», синтезируя исследования М. М. Бахтина и Ю. М. Лотмана, указывает на то, что «целью анализа того или иного типа хронотопа должно быть выявление его возможностей в раскрытии характеров и психологической мотивации поступков героев литературного произведения» [11]. Данному хронотопу свойственны, по Ю. М. Лотману, «факторы, вызывающие у человека состояние бездействия и скуки, способствующие задумчивости и развитию рефлексии». «Хронотопические характеристики присутственного места» (вынужденная длительная неподвижность в замкнутом пространстве, монотонность, рутинность и повторяемость производимых действий, канцелярский стиль документов) способствуют развитию «автокоммуникации, т. е. обращения героя к самому себе, своим воспоминаниям, своей совести» [12].

В статье В. Г. Щукина «О филологическом образе мира (философские заметки)» значительно расширяются границы хронотопов литературных произведений. Ученый отмечает неоднозначное отношение в мире филологии к открытию хро-

нотопа в литературоведении (в частности, взгляды Х. Маркевича), указывая на то, что для филолога, пытающегося по-своему описать мироздание, «хронотоп скорее всего может означать “конкретную бытийственную точку”, момент акта речи» [13]. Среди хронотопов В. Г. Щукин определяет целый комплекс явлений действительности: «встреча, визит, спектакль, богослужение, праздник, путешествие, свидание, бракосочетание, интимное сближение, сон, отдых, болезнь, судебный процесс, тюремное заключение, охота, битва, катастрофа, рождение, жизнь, смерть (как законченный акт, а не бессрочное состояние после этого акта), похороны, крестины и многое другое. Город, дом, корабль и целый ряд многочисленных локусов тоже могут превратиться в хронотопы, но лишь в том случае, когда в их пространстве происходит длящийся во времени процесс или событие. Тогда эти хронотопы удобнее будет назвать по-другому: жизнедеятельность города, жизнь (функционирование) дома, плавание на корабле» [14]. Ученый дает определение хронотопа как «присущая процессу, событию или состоянию субъекта пространственная и временная оформленность и жанровая завершенность». Хронотоп не просто «время-пространство», а «время-место совершения». Соглашаясь с жанровой принадлежностью хронотопа и главенством в нем временной категории, ученый иллюстрирует данный постулат анализом локуса королевского (или царского) дворца. С ним связаны «приписанные» к поведенческим жанрам хронотопы – «аудиенция, совещание, торжественный прием»; временные отрезки, «соотнесенные с определенной порой дня, недели или месяца»; для реализации дворцовых жанров – «заговор, интрига». Автор статьи делает существенное заключение: «жанр стремится к своему завершению в определенном хронотопе – времени-месте свершения».

На основе анализа пространственно-временных связей в романе П. Х. Тороп выделяет «три сосуществующих уровня (хронотопа): топографический хронотоп, психологический хронотоп и метафизический хронотоп». «Топографический хронотоп связан с элементами авторской тенденциозности в романе, с узнаваемостью в романе конкретного исторического времени и места, а также событий... является хронотопом сюжета... Этот узнаваемый мир денотатов описан “невидимым, но всемогущим существом”, который имеет свои цели и может быть весьма субъективным... С топографическим хронотопом тесно взаимосвязан психологический хронотоп – хронотоп персонажей. ...Сюжетный ход, подчеркнутый на первом уровне перемещением в пространстве и времени, совпадает на втором с переходом из одного душевного состояния в другое. Топографический хронотоп генерирован сюжетом, пси-

хологический хронотоп – самосознанием персонажей. Вместо невидимого описывающего на этом уровне перед нами мир автономных голосов, вместо гомофонии – полифония» [15]. Также П. Х. Тороп выделяет «метафизический хронотоп» – уровень описания и создания метаязыка – «слово, связывающее уровни сюжета и самосознания, приобретает в целом произведении метаязыковое значение, так как связано с идейным осмыслением всего текста, в том числе пространства и времени». Ученый предлагает хронотопические соответствия: «уровень топографического хронотопа является наблюдаемым миром, уровень психологического хронотопа – миром наблюдателей, и метафизический хронотоп – миром устанавливающего язык описания» [16]. Действие у Торопа осмысливается в соответствии с выделенными уровнями – «этим уровням соответствуют типы поведения (действие как такое), порядок поведения (создание личностью текста своего поведения) и топос поведения (место действия среди других действий, рассматриваемых как обуславливающие его или обуславливаемые им)».

Итак, хронотоп является фундаментальным понятием при изучении пространства и времени в философии культуры. Теоретическое обоснование термина можно обнаружить в трудах А. А. Ухтомского, М. М. Бахтина, Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова, М. Элиаде, Н. К. Гей, Ю. Ф. Карякина, Н. К. Шутый, В. Г. Шукина, П. Х. Торопа, Ю. В. Степанова, И. П. Никитина и др.

Примечания

1. Иконникова С. Н. Хронотоп культуры как основа диалога поколений // Очерки по философии и культуре. К 60-летию проф. Ю. Н. Солонина. Сер. Мыслители. Вып. 5. СПб., 2001. С. 71.
2. Найдорф М. И. Введение в теорию культуры: Основные понятия культурологии. Одесса, 2005. С. 89.
3. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 234.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 214.
5. Топоров В. Н. Пространство и текст. М., 1983. С. 261.
6. Там же.
7. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе: очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234.
8. Там же. С. 235.
9. Гей Н. К. Время и пространство в структуре произведения // Контекст-74: лит.-теор. исследования. М., 1975. С. 224.
10. Карякин Ю. Ф. Новый хронотоп // Достоевский и канун XXI века. М., 1989. С. 640.
11. Шутая Н. К. Сюжетные возможности хронотопа «присутственное место» и их использование в произведениях русских классиков XIX в. (на примере прозаических произведений А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя и Л. Н. Толстого) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 2005. № 5. С. 65.

12. Там же. С. 73.

13. Шукин В. Г. О филологическом образе мира (филологические заметки) // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 59.

14. Там же. С. 60.

15. Тороп П. Х. Хронотоп // Словарь терминологии тартуско-московской семиотической школы / сост. Я. Левченко; под рук. И. А. Чернова. URL: <http://diction.chat.ru/xronotop.html>

16. Там же.

УДК 1(091)

А. В. Чернышева

Н. К. РЕРИХ О НЕОБХОДИМОСТИ СБАЛАНСИРОВАННОСТИ СИСТЕМЫ «КУЛЬТУРА – ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

В статье дан анализ философско-культурологических идей одного из выдающихся отечественных мыслителей – Н. К. Рериха. Особое внимание уделяется выявлению природы таких явлений, как «культура» и «цивилизация», характера их взаимоотношений, а также освещению данной проблемы в условиях России.

There is analysis of philosophical-culturological of one of native outstanding thinker in this article – N. K. Rerikh. Special attention is for discovery of such natural features as “culture” and “civilization”, character of their relations and presentation of this problem in Russian condition.

Ключевые слова: культура, цивилизация, дух, материя, творчество, синтез, человек, Живая Этика.

Keywords: culture, civilization, spirit, substance, creative work, synthesis, human being, live ethic.

Проблема соотношения «культуры» и «цивилизации», ключевых, основополагающих понятий философии и теории культуры, существует в философской и культурологической мысли не один десяток лет. Различные варианты ее решения, основывающиеся на разнообразной трактовке природы самих указанных явлений, во множестве предлагались как западными, так и отечественными исследователями.

В русской философской мысли рубежа XIX–XX вв. проблему, что есть культура и что есть цивилизация, было принято решать с точки зрения взаимодействия духа и материи, ибо культура рассматривалась как явление духа, действующее согласно закономерностям его энергетики, которая есть дух творческой деятельности человека, его естественное начало. В свою очередь, цивилизация, или попросту обустройство жизни человека во всех ее материальных и гражданских аспектах, представлялась как материальное, искусственно созданное воплощение этой действи-

© Чернышева А. В., 2011

тельности. Оба эти вида деятельности, казалось бы, так тесно связанные между собой, имеют различные источники возникновения и содержат в себе различный смысл своего существа и назначения. Искусственное принадлежит к области сделанного, а естественное воспроизводит условия существования невоспроизводимых вещей.

Русские мыслители рубежа XIX–XX вв. (Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Н. К. Рерих и другие) – одни из немногих, кто понимает смысл истинной Культуры и ее космическую роль в человеческой эволюции. Они постигают ее философское значение и в своем творчестве стремятся показать это другим.

В русской философской традиции достаточно четко прослеживается связь между «Культурой и творящими недрами космической Жизни» [1], которые отождествляются с божеством «Ладом и Строем» [2]. Именно космическое начало противопоставлено «хаосу-лжи-смерти-беспорядку-анархии-греху». Борьбе с хаосом служит Культура. Однако не всякая культура способна служить этой цели, а лишь Культура, ориентированная на Культ, на абсолютные ценности. Культура, по утверждению П. А. Флоренского, есть борьба с мировым уравниванием – смертью. Культура (от «культ») – это органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует Культура.

Культура как таковая не существует без творчества, поскольку именно творчество является той энергетической сердцевиной, без которой самоорганизующаяся система духа не в состоянии продвигаться в своем развитии от простого к сложному. Творчество роднит земного человека с Богом-творцом и тем самым указывает ему путь в звездных пространствах Космоса. Русские космисты напоминают нам о том, что двери, ведущие из искусственного мира в мир естественный, не заперты.

Культура не может существовать без естественной связи с Высшим. Ее самоорганизующаяся система формируется под непосредственным влиянием контактов с миром иного состояния материи, иных измерений. Как отмечает Н. А. Бердяев, в ней «даны знаки и подобию иной, духовной действительности», которая входит в человека с первыми искрами его сознания, с первыми формами его творческой деятельности. Не видеть и не замечать этого уже невозможно.

Большинство русских мыслителей, имея в виду прежде всего цивилизацию XX в., говорят о ней как о противоположности, «изнанке Культуры» (В. Ф. Эрн). Наиболее значительными в этом от-

ношении являются исследования и выводы Н. А. Бердяева. «Цивилизация в противоположность Culture, – утверждает философ, – не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум “просвещения”, но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация в противоположность Culture не символична, не иерархична, не органична. Она хочет... самой реальной жизни, а не подобий и знаков» [3].

Проблема взаимодействия Culture и цивилизации столь же сложна и многообразна, как и принципиальные моменты взаимодействия духа и материи, в которых синтез и целостность чередуются с дифференциацией и разделением.

Одной из характерных и важнейших особенностей системы «Culture – цивилизация» является включение в нее самой природы. Это объединение, умение жить в ритме с природой, становится тем важнейшим средством первоначального синтеза, который делает подчас столь различными элементы Culture и цивилизации.

К началу XX в. процесс разъединения Culture и цивилизации достигает своей кульминации. Оторванная от Culture цивилизация начинает формировать одностороннее материалистическое мышление, в котором берет верх голый прагматизм, уничтожающий последние остатки идеализма XIX в. «В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух – источник Culture», – заявляет Н. А. Бердяев [4].

Одним из тех немногих русских мыслителей, кто понимал смысл истинной культуры и ее космическую роль в человеческой эволюции, был выдающийся художник, исследователь индийской и тибетской культуры Николай Константинович Рерих, который в своих работах высказал целый ряд глубоких культурологических идей.

Согласно его глубокому убеждению, культура должна передаваться от сердца к сердцу через чувствование, а чтобы оно заработало, необходимо усвоить язык сердца и раскрыть его навстречу любви и свету. Культура – источник благородства духа, человеческого достоинства, взаимного доверия и сотрудничества. Человек, усвоивший культуру, свободен от страха и предрассудков, понимает важность сотрудничества и продуктивность общего созидания. Она учит его не терять времени в праздности. И именно в этом качестве культура противопоставлена цивилизации.

Проблему, что есть культура и что есть цивилизация, нужно решать лишь с точки зрения взаимодействия духа и материи, ибо культура есть явление духа, действующее согласно закономерностям его энергетики. «Многозначительно приходится повторять понятие о Culture и цивилизации, – пишет Н. К. Рерих. – К удивлению, приходится замечать, что и эти понятия, казалось бы, так уточненные корнями своими, уже

подвержены перетолкованиям и извращению. Например, до сих пор множество людей полагает вполне возможным замену слова Культура цивилизацией. При этом совершенно упускается, что сам латинский корень Культ имеет очень глубокое духовное значение, тогда как цивилизация в корне своем имеет гражданственное, общественное строение жизни» [5].

И если культура есть дух творческой деятельности человека, то цивилизация, или попросту обустройство жизни человека во всех ее материальных, гражданских аспектах, есть материя этой деятельности. Оба эти вида деятельности, казалось, так тесно связанные между собой, имеют различные источники возникновения и содержат в себе различный смысл своего существа и назначения. Отождествление же цивилизации и культуры приводит к путанице основных понятий, к недооценке духовного фактора в человеческой истории, а подмена этих понятий дает возможность навязывать культуре несвойственные ей функции и приписывать цивилизации то, что для нее абсолютно не характерно.

В отличие от материи цивилизации, творимой человеком, дух культуры складывается как бы самостоятельно. Культура, в отличие от цивилизации, является самоорганизующейся системой духа, действующей в согласии с уровнем и качеством энергетики этого духа, иными словами, Н. К. Рерих утверждает, что самоорганизация духа и есть форма существования культуры. Он отмечает, что объективные и субъективные факторы в формировании и развитии культуры как самоорганизующейся системы духа находятся в постоянном и тесном взаимодействии. И если объективные двигатели культуры мы можем отнести к условно называемым природным явлениям, то субъективные связаны с Субъектами космической эволюции, называемыми в «Живой Этике» Иерархией Света. По мнению философа, деятельность Космических Иерархов, участвующих в эволюции человечества, в первую очередь проявляется в области культуры, которая как самоорганизующаяся система духа является ее энергетическим сердцем. Подобные воздействия можно проследить в ходе всей человеческой истории. Так, культурные герои первых мифов и легенд, мудрецы, религиозные наставники и создатели духовно-этических учений всегда были связаны с Космическими Иерархами и в ряде случаев сами являлись Субъектами космической эволюции – теми, кто сознательно воздействовал на ход человеческой эволюции. «Можно расходить в путях цивилизации, можно спорить о признаках прогресса, но невозможно не учуять понятие Культуры, сокровищницы всего возвышающего, путевого столба истинной эволюции» [6], – пишет мыслитель.

Культура как таковая не существует без творчества, поскольку именно творчество и есть та энергетическая сердцевина, без которой самоорганизующаяся система духа не может продвигаться от простого к сложному, от плотного состояния к утонченному. Творчество роднит земного человека с Богом-творцом и указывает ему тем самым эволюционный путь в звездных пространствах Космоса. Именно творчество как явление культуры в самом его широком смысле дает возможность сотрудничества с Высокой Космической Иерархией. «Язык творчества и есть тот общечеловеческий язык, понимаемый сердцем. А что же может быть более светоносно, более взаимопонятно, нежели язык сердца, перед которым все звуковые наречия являются скудными и примитивными? Только творчество во всем его многообразии вносит мирную объединяющую струю во все жизнестроение. И тот, кто, несмотря на окружающие затруднения, стремится по этому пути Света, тот выполняет насущную задачу эволюции» [7].

В своих философско-художественных очерках Н. К. Рерих вырабатывает совершенно новую концепцию культуры, пронизанную идеями Живой Этики и имеющую практическое эволюционное значение. Среди многочисленных творческих открытий XX в. данная концепция культуры, тесно связанная с проблемами космической эволюции, является одним из важнейших достижений, поскольку в ходе ее осмысления становится очевидной разница, которая существует между культурой и цивилизацией.

Н. К. Рерих постоянно обращает наше внимание на то, что во взаимодействии культуры и цивилизации приоритет должен принадлежать культуре, что избавит цивилизацию от многих свойственных ей искажений. «Будем помнить завет Света, – пишет он, – что, прежде всего, самое важное для нас будет дух и творчество, затем идет здоровье и лишь на третьем месте – богатство» [8].

«Часто кажется, – отмечает мыслитель, – точно бы пути Культуры и условия обихода разошлись. Но если разошлись рычаги одной и той же машины, то, естественно, нельзя же ожидать полного хода, – нельзя же избавиться от губительных перебоев. Даже детский разум понимает, что просвещение, образование, Культура составляет огонь, топливо двигателя» [9]. Н. К. Рерих выводит закономерность, согласно которой в энергетически цельной структуре, управляемой в конечном счете великими законами космоса, пульсируют и вибрируют дух и материя и, стремясь к сужденному им эволюцией синтезу, то приближаются к нему, то вновь удаляются. Поэтому и возникают то эпохи расцвета, которые напитывают дух культуры, и цивилизация стано-

вится культурной, то, напротив, берет верх материальная цивилизация, и тогда культура отходит на второй план, порой не имея сил повлиять на цивилизацию. «Опять, как и во всех спиральных нарастаниях, мы видим какие-то почти завершающиеся круги, но иногда почти неуловимое повышение сознания создает новую ступень, которая отражается на многих страницах истории искусства. Мы видим, как чередуется специализация и синтез» [10]. Об этом же напишет позже и один из интереснейших русских философов П. А. Сорокин, выдвинув свою концепцию циклов развития культуры [11].

Оторванная от культуры цивилизация начинает формировать и однобокое материалистическое мышление, в котором преобладает голый прагматизм, уничтожающий последние остатки идеализма XIX в. Сам человек, его душа, чувства, внутренняя сложная жизнь отторгаются от общества, его новых ценностей и новых материалистических задач. Отступление от культуры, ее забвение ради материальных благ приводят мир к тому, что «жизнь во всех ее новых формах уже перерастает понятие условной цивилизации. Проблемы жизни, нарастающие с каждым днем, повелительно устремляют людей к высшим решениям, для которых уже невозможно отговориться условными, изжитыми формами. Или все вновь преобразованные возможности сочетаются с прекрасным, истинно культурным решением, или пережитки цивилизации потянут слабых к одичанию» [12].

В своих многочисленных работах, очерках, статьях, картинах Н. К. Рерих старается показать истинную роль духовной культуры и осмыслить те искажения и перекосы, которые вносит современная цивилизация в жизнь отдельного человека и общества в целом. Он оставляет за культурой приоритетную роль во всех областях человеческой деятельности и низводит капитал, торговлю, экономику в целом на второстепенный уровень, который не может быть господствующим в силу временности своего характера. Будучи очевидцем грандиозной экономической катастрофы 20–30-х гг. XX в., охватившей капиталистический мир, он, может быть, лучше, чем кто-либо понимает, что это – не экономический, а духовный кризис буржуазной обескультуренной цивилизации, а сложившееся состояние экономики лишь следствие того положения культуры, в которое ее поставила сама цивилизация. Любое критическое явление в современном ему мире, с его точки зрения, связано прежде всего с нарушением *баланса* на уровне явления «Культура – цивилизация». «...Думали, что материальный кризис мира можно разрешить материальными вычислениями. Но проказа зашла слишком далеко. Кризис мира вовсе не материальный, но

именно духовный. Он может быть исцелен лишь духовным обновлением. Холодный язык мозга обманул счетчиков, и опять действительно требуется обратиться к тому вечному языку сердца, которым создавались эпохи расцвета» [13].

Каждое явление, утверждает далее Н. К. Рерих, имеет свои циклы развития, свои смены, свои взлеты и падения. В XX в. культура и цивилизация достигают кульминационной точки своей дифференциации. Их дух и материя, преодолевая страшные кризисные явления, обычно сопровождающие распад старой и становление новой системы, выходят в эволюционный канал неизбежного *синтеза*, который единственный способен привести систему «Культура – цивилизация» в состояние, соответствующее магистральному направлению развития космической эволюции. В конце концов, целью эволюции в нашем плотном мире является сближение духа и материи, достижение гармонии между ними на определенном этапе, и, наконец, синтез духа и материи, который приведет к созданию одухотворенной материи и повысит ее энергетический уровень. Этот синтез, как утверждает Н. К. Рерих, изменит смысл цивилизации, одухотворит ее и превратит культуру и цивилизацию в целостное явление, но действующее уже на более высоком уровне, по сравнению с изначальным вариантом. «Благодетельный Синтез, – пишет философ, – поможет и введет в обиход жизни оздоровляющие высокие понятия и научит вмещать то многое, что еще вчера казалось или пусто отвлеченностью, или неприменимо неуклюжестью, или просто смешным, с точки зрения условных привычек, предрассудков и суеверий» [14].

В пространстве любого явления, в котором действуют дух и материя, мы должны найти ту точку возникновения в силу ряда исторических и энергетических причин творчества синтеза, или того энергетического пространства, в котором созданы возможности озарений, являющихся движущей силой синтеза. Точка синтеза в пространстве «Культура – цивилизация» в течение истории человечества несколько раз меняет свое местоположение. В древности эта точка находится в пространстве мифологии, создавая целостный и образный мир мифологического мышления и сознания. В эпоху формирования и развития религиозного мышления эта точка переносится на религию и несет в себе соединение с высшим, без которого невозможно создание ни духовной системы культуры, ни прочно связанной с нею зарождающейся цивилизации. И наконец, в нашу эпоху полного разъединения культуры и цивилизации она переносится в область науки, знаменуя собой начало процесса формирования нового научного сознания и мышления. И поэтому новое учение, данное Космическими

Иерархами нашей планеты и называющееся «Живой Этикой», реализует себя не через мифологические образы, не через религию, а через науку, или ту точку синтеза, которая связана с основными направлениями эволюции. В одном из своих очерков Н. К. Рерих пишет, что «искусство и наука являются устоями грядущей эволюции», имея в виду науку как энергию, синтезирующую в единое целое категории духовной культуры и материальной цивилизации. Известный русский ученый В. И. Вернадский, создавший теорию ноосферы, сферы разума, считает, что наука, сформировавшаяся в период материальной цивилизации, оторванная от культуры, отчужденная от человека и нравственных проблем, не может стать творящей точкой синтеза. Она должна пройти период серьезной трансформации. «Каждый отрицатель не может называться ученым, – отмечает Н. К. Рерих. – Наука свободна, честна и бесстрашна. Наука может мгновенно изменить и просветить вопросы мироздания. Наука прекрасна и потому беспредельна. Наука не выносит запретов, предрассудков и суеверий. Наука может найти великое даже в поисках малого» [15].

Раскрывая проблему взаимоотношения культуры и цивилизации, Н. К. Рерих особое внимание уделяет освещению данной проблемы в условиях России, подчеркивая: то, что возникает на месте российской культуры и цивилизации после 1917 г., условно может быть названо социалистической цивилизацией. Она создается тоталитарным, то есть насильственным, путем на обломках традиционной духовной культуры и на основных принципах чуждой нам западной цивилизации. В ходе созидания и сотворения «нового человека» уничтожается эволюционная основа целой страны на значительный период времени. Безумная мечта о бесклассовом обществе, обществе без противоречий и противостояний, приводит к грубому нарушению Великого Закона о противоположениях в Космосе. Каждое явление, чтобы быть явлением, должно иметь второе «действующее лицо». Взаимоотношения этих двух сторон определяют взаимодействие духа и материи, а не индивидуальная воля человека или беспочвенная мечта. Противоположения в любом явлении обеспечивают его жизнь, накапливают энергию для его эволюции и развития. Неужественное и насильственное вмешательство в космические закономерности, в диалектику процесса «дух – материя» приводит к самым разрушительным последствиям. Классовые противоречия уничтожаются вместе с их носителями. Введением «всеобщего согласия» ликвидируется творческая основа общества. Отсекая одно противоположение за другим, создатели «социалистической цивилизации» уже в ее зародыш закладыва-

ют смерть, застой и разложение. Роль «второй стороны» берет на себя государство, подобные функции лежат также, как ни парадоксально, на небывалой и невиданной для современной цивилизации структуре ГУЛАГа, который не только поставляет огромную трудовую силу, но и удерживает страхом распад того или иного явления.

Культура как самоорганизующаяся система духа искусственно заменяется прагматической идеологией марксизма, которая обслуживает интересы правящей верхушки. Естественная религиозность человека, оторванная от истинных духовных источников, находит свое выражение в извращенной, бездуховной практике поклонения одной из европейских социально-экономических теорий.

Любая культура, утверждает Н. К. Рерих, или возникает на упругом поле энергетики культуры, или каким-то иным способом несет в себе эту культуру. Социалистическая цивилизация не имеет ни того, ни другого. То, что мы называем культурой, представляет собой лишь отдельные обстоятельства этой культуры, разрешенные тоталитарным государством к использованию. Такая культура может существовать лишь в рамках самого государства, в зоне его контроля. Все остальное исключается и уничтожается.

Творцы социалистической цивилизации, критикуя буржуазную цивилизацию, берут из нее все самое отрицательное, преходящее и неустойчивое. Они соглашаются с ее бездуховностью, грубым материализмом и машинным обустройством жизни. Со всем тем, что некоторое время спустя станет препятствием на пути эволюции человечества, а планету поставит перед катастрофой.

Для того чтобы выйти за пределы буржуазной цивилизации, по мысли философа, требуется истинно эволюционный прорыв человеческого духа и интеллекта, введение в культурно-исторический процесс планеты категорий, связанных с космическими закономерностями. Буржуазная цивилизация есть кульминация культурно-исторического развития человечества за последние две тысячи лет. Кульминация эта кризисная, требующая для ее преодоления новых путей и подходов. Кризисные явления в мировой цивилизации носят всепланетный характер.

Кризис социалистической цивилизации сопровождается разъединениями на разных уровнях, раздорами, местными войнами, дискриминацией национальных меньшинств. Распад тоталитарной системы выявляет отсутствие культуры в главных ее звеньях, невежественное непонимание роли этой культуры в социально-экономических процессах. Именно это приводит к различного рода перекосам в государственной политике,

росту преступности, сознательному и несознательному стремлению присвоить себе плывущие в руки богатства и собственность. Слова, написанные Н. К. Рерихом несколько десятков лет назад, звучат так, как будто были сказаны для нас сегодняшних: «Списки темных подавителей, как скрижали стыда, неизгладимо запечатлелись на хартиях образования и просвещения. Некультурные ретрограды бросились урезать и искоренять многое в области образования, науки, искусства! Стыд, стыд» [16]. И еще: «Поппиратели культуры, разве не попирают они свое собственное благосостояние? ...Берегитесь варваров!» [17]

И опять, как в 1917 г., перед нашими глазами встает в качестве образца для подражания чужая западная цивилизация. И опять с неменьшим рвением, чем в 1917 г., мы, создавая «новую» государственность, отторгаем от этого процесса собственную духовную культуру, забывая о том, что материя цивилизации не может нормально существовать без духа культуры. Однако в отличие от 1917 г. мы в каком-то умопомрачении упиваемся чужой массовой лжекультурой. Шагая по обломкам собственной лжецивилизации, мы не можем пока найти в ее нагромождениях правильного пути. Мы бросаемся то назад, к тому, что уже прошло, было поругано и отринуту нами же и не может быть реанимировано, то несемся, как нам кажется, вперед, устремляясь на неверный огонек чужой цивилизации, хитрой и заманчивой.

Многочисленные статьи и очерки о культуре и цивилизации, их значении и различиях, их взаимодействии на высшем уровне духа и материи, написанные Н. К. Рерихом, сегодня современны как никогда. Они вызывают у нас размышления о судьбах собственной страны и предупреждают нас от повторения гибельных ошибок забвения света истинной культуры. Они напоминают нам об уроках нашей собственной истории.

Примечания

1. Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Культурное непонимание // Соч. М., 1991. С. 126.
2. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 168.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 168.
4. Там же. С. 172.
5. Рерих Н. К. Синтез // Культура и цивилизация. М., 1994. С. 108–109.
6. Рерих Н. К. Зов о Культуре // Там же. С. 35.
7. Рерих Н. К. Правильный путь // Там же. С. 49.
8. Рерих Н. К. Сожжение тьмы // Там же. С. 31.
9. Рерих Н. К. "Canimus surdis" // Там же. С. 77.
10. Рерих Н. К. Собрание // Там же. С. 72.
11. Сорокин П. А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
12. Рерих Н. К. Культура-победительница // Культура и цивилизация. С. 124.
13. Рерих Н. К. Строение // Там же. С. 62.
14. Там же. С. 111.
15. Рерих Н. К. Борьба с невежеством // Там же. С. 133.
16. Рерих Н. К. Твердыня пламенная // Культура и цивилизация. С. 87.
17. Там же. С. 88.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 37.01

Н. А. Власова

СМЫСЛ И ЦЕННОСТЬ ПОСТМОДЕРНИЗМА ДЛЯ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассматривается значимость постмодернистской теории для философии образования. Обсуждается проблема онтологического плюрализма и его значение для образования. Рассматривается проблема критериев для определения научных знаний, которые должны включаться в содержание образования. Обозначена проблема аксиологического плюрализма и релятивизма.

The article is devoted to the meaning of post-modern theory for philosophy of education. This text deals with the problem of ontological pluralism. The author considers criterions of scientific knowledge, which must be included to content of education. The text raises the problem of axiological pluralism and relativism.

Ключевые слова: философия образования, постмодернизм, онтологический плюрализм, аксиологический релятивизм.

The keywords: philosophy of education, post-modern, ontological pluralism, axiological relativism.

Современная философия образования по-новому осмысляет вызовы современности, видит свою задачу в том, чтобы находить различные решения, формировать новые ценности, изменить содержание образования. Острые дискуссии в сообществе философов были вызваны кризисом культуры в целом и кризисом образовательной системы в России в частности. В настоящее время идет процесс формирования различных философских построений, связанных с глубоким всесторонним осмыслением образовательной деятельности – ее целей, норм и ценностей.

Вступление общества в новый, информационный, этап развития требует формулирования новых целей, пересмотра прежних ценностей, содержания образования, актуальных для информационного общества. Определенную ценность и значимость для более глубокого понимания, интерпретации, включенных в педагогическое отношение [1], играет философский постмодернизм. Представленный такими философами, как М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж.-Ф. Лиотар, В. Подорога, постмодернизм со временем стал

претендовать на роль макропарадигмы. Подразумевалось, что новая макропарадигма должна заменить классическую парадигму логоцентризма.

Постмодернисты не доверяют всем философским системам, принимают в качестве ведущего принцип онтологического плюрализма, основывают свои размышления на том, что существующий мир бесконечно сложен и нет возможности объяснить эту сложность, исходя из какого-то одного принципа, определенного круга понятий. Они убеждены, что жесткая понятийная схема делает недоступным бесконечно сложное содержание.

Постмодернисты полагают саму философию как развертывание универсальной способности интерпретации существующего, поэтому логоцентрическая парадигма классического типа философствования разрушается. Постмодернистскую культуру характеризуют символизм, гибкость и динамика интеллектуальных форм. Нет никакого запрета на произвольное сочетание понятий, так как они рассматриваются как самодостаточные. Постмодернисты в каждом случае используют свой язык, выдвигают свои основания, если и используют общие термины, то содержательное единство остается скрытым.

На наш взгляд, значимая проблема кроется в следующем: постмодернизм за основной берет принцип онтологического плюрализма, современное же образование достаточно однообразно. В классической парадигме образование понималось так, что мы должны отражать мир в рациональных схемах однозначно, эту однозначность применять в системе образования. Постмодернисты уверены: никаких рациональных схем нет и не должно быть, поэтому они критикуют классическое образование за сциентическую ориентацию, предлагают свое понимание связи науки с жизнью и образованием. При этом исходят из сложности понимания мира и человека, из невозможности понять и объяснить жизнь в полной мере, поэтому защищают полноправность множества различных интерпретаций.

Исходя из того, что современная наука все больше усложняется и дифференцируется, должен допускаться плюрализм знаний и оснований. Вместе с тем в образовании должно быть некое единство знаний, представляющее собой основное содержание образования. Возникает

вопрос: какие из научных знаний могут и должны быть представлены в образовании? Наука в целом стремится сформировать объективно-истинное объяснение мира, общества, человека, закономерностей мышления [2]. В различные эпохи возникали своеобразные способы постановки и решения научных проблем, что отражалось на содержании образования [3]. Что в современную эпоху считать научным знанием? Понимание сути науки и того, каким образом она должна быть связана с современным образованием и формированием человека по сравнению с другими эпохами в наши дни существенно изменяется. Важно понимать, *что* мы подразумеваем теперь под научным знанием. В образовании должно быть представлено единство знания, но современная наука настолько обогнала образование, что только малая доля научных знаний представлена в образовании. И тем не менее даже школьное образование претендует на научность.

Постмодернистов интересует вопрос, как преподавать научные данные, если происходит дальнейший рост многообразия научного знания, наука усложняется. Есть установка: преподаваться должны научные знания. Проблема в том, какие именно знания из всего многообразия должны включаться в содержание образования, по каким схемам, с использованием каких категорий может осуществляться процесс образования, ведь человеку, формирующемуся в процессе образования, надо давать конкретные знания, в определенном объеме и по определенным схемам.

Требование современности заключается в том, чтобы учить пониманию, а для развития способности понимать необходима подготовленная база, представляющая собой систему взаимосвязанных конкретных знаний. Здесь весьма значимой, на наш взгляд, является проблема определения критериев отбора научных знаний.

Решение данной проблемы связано с выработкой понимания того, какой образ человека и какие знания будут необходимы обществу в ближайшей перспективе и в будущем. В нашем понимании при определении критериев отбора научных знаний, которые должны включаться в содержание образования, необходимо основываться на целостном, комплексном подходе. Надо предполагать, совокупность каких компетенций будет, возможно, востребована в формирующемся информационном, постиндустриальном обществе. Необходимо осознавать и, быть может, заново определять: основную *цель* образования – какого человека мы должны формировать, *содержание* образования – современные научные знания и *средства* – различные образовательные программы и методики. У нас должно быть сформулировано достаточно четкое понимание того, чему, как и зачем учить, образовывать.

Еще одна важная проблема, которая связана с указанной нами выше, заключается в том, что онтологический плюрализм в постмодернизме глубоко связан по своим основаниям с аксиологическим плюрализмом и релятивизмом. Суть обоснования этого явления постмодернизмом заключается в том, что не существует абсолютных ценностных систем. С позиций постмодернизма в процессе образования необходимо формировать такого человека, у которого будет развита способность воспринимать различные ценностные системы. Постмодернисты ориентируют на диалог – на способность воспринимать иные ценности и смыслы, другие контексты, исходя из принципа аксиологического плюрализма, обосновывают положение, что абсолютных, универсальных ценностных систем не может существовать. Таким образом, постмодернисты считают плюралистичность единственно возможным подходом к рассмотрению ценностных систем в современном мире. Нас интересует значимость такого подхода для современной России, где существует множество национальных, религиозных систем, различные культурные ценности, политические и идеологические течения, и все они построены на разных ценностных основаниях. Мы можем отметить при более глубоком рассмотрении, что как раз все эти направления не стремятся выделять общее – то, что должно объединять людей, а акцентируют внимание именно на особенном, на различиях, стремятся к обособлению и даже к противопоставлению. Имеющееся практическое противостояние противоречит исходному теоретическому принципу плюрализма и релятивизма. Поэтому можем заметить, что теоретические постулаты отражают действительность фрагментарно, только в некоторых моментах действительности. А в реальной жизни существующие отношения и взаимодействия строятся не только на отстаиваемых постмодернизмом теоретических принципах равноправия ценностных систем, но и на множестве других факторов и принципов, не всегда рационализируемых. Итак, приоритетная система ценностей отсутствует, и это может иметь определенные последствия для государства и общества: в результате мы получаем эклектику и рассогласованность во всех сферах общественной жизни. Философский постмодернизм отражает как российскую ситуацию, так и тенденции в мире в целом, в глобальной мировой системе все аксиологические системы должны быть признаны равноправными. И все же в образовании приоритеты должны быть. Поэтому возникает проблема: с позиций постмодернизма приоритетов быть не должно, например, если брать за основу религиозные ценности, тогда преподавать необходимо все основные религиозные направления – буддизм, христиан-

ство, иудаизм. В некоторых субъектах Российской Федерации в системе образования выборочно берутся за основу ценности религиозные. Однако следует учитывать, что многие люди нерелигиозны, какие ценности для них должны быть ориентирами? В современной жизни есть поверностный эффект присутствия множества возможных равноправных ценностных систем. При этом возможно обнаружить присутствие и действительных ценностей [4].

В понимании постмодернизма философия образования по необходимости должна отражать рост многообразия. Есть претензии на единство в многообразии. И проблема в том, каким должно быть основание для предполагаемого единства – это основание и будет возможной опорой для образования.

С позиций постмодернизма философия образования имеет дело с фактом несоответствия образования происходящим объективно процессам дальнейшего роста научного знания и процессам дифференциации знания в связи с появлением новых знаний и технологий, отмечается наличие тысячи специализаций. Постмодернизм, как и вся постнеклассическая наука, призывает вводить не только новые методы, но также и ценностные ориентации – научное познание должно коррелировать с ценностями. Истинное научное познание должно опираться на ценностно-нравственные основания.

Наблюдающийся рост ценностных систем и человеческих практик не отменяет единства многообразия, сложность в том, чтобы найти форму единства. Для того чтобы определить критерии единства многообразия, должны быть найдены *единые основания*, то есть истинные основания жизни человека и общества.

Постмодернистский плюрализм предполагает возможность различных интерпретаций явлений общественной жизни. При этом возможно применять плюрализм для сложного, более целостного понимания и объяснения. Так как действительность усложняется, прежняя научная парадигма должна не отвергаться, а дополняться возможностью разного прочтения. Постмодернисты верно отмечают существенные изменения формы и содержания знания. Как возможно объяснить усложняющийся мир, как изменяются общественные связи и отношения, от чего они зависят? Современный человек – что он представляет собой и каким мы определяем его для будущего? Совокупность этих сторон жизни представляет собой системное целое. Хотя эта целостность и отвергается постмодернистами, ими же она и подразумевается – как некоторое единство сложности ре-

альности, для объяснения которой и нужен плюрализм в объяснении и понимании.

Научная методология объединяет явления в их разнообразии. Строгая научность и постмодернизм акцентируют внимание на разных аспектах одной и той же реальности: научный метод – на общем, постмодернизм – на особенном. Существуют российская, американская, европейская системы образования, каждая претендует на внутреннее единство. И задача философии образования – в осмыслении возможности внутреннего единства, так как важно, чтобы не произошло утраты универсальной составляющей образования. Рост количества педагогических технологий и методик образования также ставит проблему единства образовательных систем. Используемые средства (методики) могут быть различными, но цели должны быть едиными. Проблема заключается в определении *цели* образования – какой образ человека и образ государства мы осознаем как необходимый результат образования.

Несмотря на то что постмодернизм не состоялся как макропарадигма, в нем содержится эвристическая ценность в некоторых областях философского знания [5]. Отбрасывать фундамент прежней, строго научной методологии нельзя, но и предлагаемый взамен философский плюрализм, объявлять универсальным методом вряд ли возможно. Необходимо взаимопроникновение, дополнение исследовательских методик, приемов в едином научном и образовательном пространстве. С целью более глубокого понимания возможно применять структурные методы и проблемное сопоставление.

Сциентизм и плюрализм – это две крайности, которые не могут реализовать основную задачу образования – формирования гармонично развитого человека. Нам видится необходимым осуществление принципа комплиментарности, состоящего в гармоничном взаимодополнении различных методологий.

Примечания

1. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб.: РХГИ, 2004.
2. Никифоров А. А. Философия науки: история и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 2006.
3. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
4. Панафин А. С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // Вопросы философии. 2003. № 6. С. 16.
5. Огурцов А. П. Постмодернистский образ человека и педагогика // Человек. 2001. № 4. С. 26.

Е. В. Песегова

МЕДИАОБРАЗОВАНИЕ КАК ФАКТОР СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО СОЦИУМА

Проанализированы факторы социокультурной модернизации российского общества и медиаобразование как важная составляющая данного процесса.

Factors of social and cultural modernization of Russian society and the media education as an important component of this process.

Ключевые слова: социокультурная модернизация, медиаобразование, инновации в образовательном процессе, высшее образование.

Keywords: social and cultural modernization, medioeducation, innovation in education, tertiary education.

Современное общество остро актуализирует проблему реформирования образования, нацеливая его на создание такой специфической социокультурной среды, которая не просто способна воспроизводить современного человека с необходимым уровнем безопасности, достоинства, нравственности, но и ориентировать его на перманентное развитие и максимальное развитие его творческого потенциала.

Под процессом социокультурной модернизации сегодняшние российские исследователи понимают комплексное преобразование социокультурной системы общества, чаще всего эволюционное, проведенное путем необходимого реформирования. Такое преобразование может служить отправной точкой и основой перехода от одной конкретно-исторической формы социальности к другой [1]. Например, процессами социокультурной модернизации сопровождается эволюция общества от традиционного типа социальности к индустриальному, от индустриального к постиндустриальному.

Ряд ученых рассматривают процесс модернизации как явление цивилизационного масштаба, как глобальный феномен мировой истории [2]. Н. И. Лапин считает, что модернизация является «переходом от закрытости к открытости общества или большей его открытости путем дифференциации и усложнения структуры общества, которые существенно расширяют свободу выбора и ответственность субъектов в соответствии с усложнением личности и возвышением ее потребностей» [3].

Данные процессы находят самое непосредственное отражение в средствах массовых коммуникаций, которые репрезентируют современную социальную реальность. Здесь, несомненно, актуальной представляется проблема внедрения медиакоммуникационных инноваций в современное высшее образование и рассмотрение его опыта на примере России и развитых стран Запада.

Эпоха аудиовизуальной культуры, положившая начало складыванию единого мирового информационного пространства, началась более века назад. В ее основе лежал процесс появления невербальных коммуникативных систем, например возникновение кинематографа. На сегодняшний день процессы, общее название которых можно обозначить как «экранные», доминируют в современной культуре по уровню воздействия на человека. По некоторым данным, за последние пять лет XX в. объем только телевизионного вещания в мире увеличился в 600 раз [4]. Выросло поколение, для которого компьютер наряду с телевизором формирует бытовую среду буквально с рождения. Следствием этого стало доминирование невербального языка как главного инструмента влияния на сознание человека. Поэтому проблема изучения аудиовизуального языка очень сильно актуализируется по сравнению с классическими вербальными в рамках школьной и вузовской программ.

Главной задачей инновационного медиаобразования становится подготовка новых поколений к жизни в условиях современного информационного общества, к восприятию различных видов информации, к максимально эффективному освоению данной информации, к дифференциации информационных потоков и умению фильтровать ненужную информацию. Кроме того, в медиаобразование заложена задача научить молодых людей рефлексии информационного восприятия, его правильной оценке и осознанию последствий получаемой информации для психики, что является уже вторым шагом на пути формирования человека информационного общества [5].

Центральной и объединяющей концепцией медиаобразования является репрезентация. Согласно британскому исследователю Л. Мастерману, «медиа не отражает реальность, а репрезентирует ее, т. е. представляет ее. Главная цель медиаобразования – “денатурализация” медиа. Медиаобразование в первую очередь исследовательский процесс. Оно базируется на ключевых концепциях, которые в большей степени являются аналитическими инструментами, чем альтернативным содержанием» [6]. Конечным итогом медиаобразования исследователь считает не просто критическую рефлексию, но создание критической автономии индивида.

Разумеется, медиаобразование существенным образом отличается от обучения посредством медиатехнологий. И тот, и другой процессы развивают в обучаемом соответствующую грамотность, необходимую для успешного социального функционирования члена информационного общества. Однако медиаобразование представляет собой другой уровень развития рефлексии информации, аналитических способностей для интерпретации информации и другую широту восприятия и оценки ее содержания.

Функцией медиаграмотности можно считать поддержание критической дистанции студента в отношении массовой культуры и умения сопротивляться различным видам манипуляции с ее стороны. Для этого студентам нужно развивать способности, необходимые для анализа способов, с помощью которых медиа активно конструирует реальность, уметь декодировать медиатексты, распознавать культурную ценность идей, заключенных в них.

Большинство российских исследователей находят правильным синтетический путь внедрения медиаобразования, который сочетает в себе обязательные общеобразовательные курсы в школах и вузах со специальными и факультативными формами обучения. В информационном обществе «образование, включая медиаобразование, должно быть постоянной частью социализации и жизни современного человека в условиях изменяющегося социального пространства – от детства до старости» [7].

Что касается конечных целей, которые ставят перед медиаобразованием российские и западные эксперты, то здесь можно наблюдать следующее различие. Если европейцы, как правило, конечной целью читают эффективную подготовку человека к жизни в демократическом государстве, то их российские коллеги меньше ориентированы на политический режим и большее внимание уделяют оценке самой медиапродукции, которая потребляется людьми и присутствует на российском рынке. Они озабочены проблемой критичности восприятия этой продукции и заняты развитием аналитического мышления у российских граждан.

На сегодняшний день в мировой социологии нет единой теоретической концепции медиаобразования. Синтез различных концепций в единую систему столкнулся бы с проблемой соединения в одну теорию различных, подчас противоречивых направлений, которых, по самым скромным подсчетам, существует не менее десяти.

Первое направление развития медиаобразования можно назвать «теорией развития критического (демократического) мышления аудитории», автором и представителем ее является А. Мас-

терман. Здесь медиа представляется в качестве «четвертой власти», распространяющей модели поведения и формирующей социальные ценности среди разнородной массы индивидов. Задачей медиаобразования при подобном подходе становится обучение анализу и выявлению манипулятивных воздействий медиа, умению ориентироваться в поле информации, его циркулирующих потоках, разбираться в их качестве. Изучается влияние на индивидов и общество с помощью «медиакодов» и культурных кодов (то есть условностей-символов), «развивается критическое мышление студентов по отношению к медиатекстам» [8].

В условиях нарастающего переизбытка информации студентам необходимо вырабатывать своеобразный иммунитет к бездоказательности, фигурам умолчания или заведомой лжи, приходящей из многочисленных медиаисточников. Не владеющий данными навыками индивид в любом типе общества и при любом политическом режиме будет бессильно противостоять манипулятивным воздействиям медиа и не сможет обрести способность в самостоятельному самовыражению и рефлексии.

А. Мастерман говорит о том, что роль скоро процесс создания медиапродукции является целенаправленным и сознательным, то результатами дальнейшего исследования должны быть: *во-первых*, определение ответственности за ее создание, выяснение, под чьим контролем идет процесс ее создания; *во-вторых*, понимание механизмов, за счет которых достигается необходимый эффект воздействия на людей; *в-третьих*, понимание ценностей, продуцируемых данной информацией; *в-четвертых*, определение конечного эффекта воздействия данной информации на аудиторию.

Идеям А. Мастермана в России созвучны концепции, представленные в трудах О. А. Баранова, И. В. Вайсфельда, А. С. Зазнобиной, Н. Б. Кирилловой, И. С. Левшиной, В. А. Монастырского, О. Ф. Нечай, С. Н. Пензина, Г. А. Поличко, Ю. М. Рабиновича, А. В. Спичкина, Ю. Н. Усова, А. В. Федорова и др.

Однако данный подход имеет существенный недостаток. Дело в том, что в современной социальной теории практически не существует хоть сколько-нибудь унифицированных, подведенных под одну шкалу критериев оценки медиапродукции. «Кажущаяся нам ценной и важной телевизионная хроника может встретить совершенно иную оценку у людей, преследующих другие цели, у тех, кто придерживается иных политических взглядов, принадлежит к иным культурам и живет в другом обществе или в другое историческое время» [9]. В любом случае субъективность оценки переносит ответственность за создание

критериев на плечи индивидов и их групп, хотя Мастерман в данном вопросе не столь категоричен, он не отказывается от возможной универсализации и объективации ценности медиапродукции в будущем.

Теория Мастермана, которую он сам называет «репрезентативной парадигмой», зачастую упрощенно понимают как обучение медиаграмотности, однако он подчеркивает, что главным считает «понимание способов, которыми медиа представляют реальность, технологий и идеологий, которые при этом используются, что в итоге необходимо для всех граждан и будущих граждан демократического общества» [10].

Второе направление представляет из себя культурологическую теорию, утверждающую, что медиа не навязывает реципиенту интерпретацию продукции, а, скорее, предлагает ее в процессе диалога. При анализе медиатекста потребитель самостоятельно вкладывает в него те смыслы, которые в состоянии продуцировать. Наиболее широко распространена данная концепция в Великобритании и в Канаде, однако она имеет своих сторонников также в Германии, Франции, России и других странах. На канадскую систему медиаобразования самое непосредственное влияние имели идеи М. Маклюэна и британских теоретиков – К. К. Базэлгета, Л. Мастермана, Э. Харта и др.

В основу данной концепции один из ее разработчиков канадец В. Дункан положил следующие принципы.

1. Медиа продуцирует собственную реальность.
2. Процесс конструирования медиатекстов целенаправленный.
3. Любая медиапродукция имеет собственную эстетическую форму, которая может быть оценена по специфической шкале.
4. Медиатекст имеет не только содержание и форму, но их неразрывную взаимосвязь, несущую в себе специфику языка и кодирования данной медиареальности.
5. Потребитель медиапродукции интерпретирует ее исходя из собственной социокультурной ситуации и жизненного опыта.
6. Медиа имеет социально-политическое и коммерческое значение.
7. Медиа содержит идеологическое и ценностное сообщения.

Последний тезис можно понимать как прямую адаптацию знаменитого тезиса М. Маклюэна «Медиа – это сообщение» [11].

Третье направление представлено в форме социокультурной теории. Его теоретическую базу составляют культурологическая концепция, представляющая образование как коррелят развития медиакультуры и информационной культуры об-

щества, а также социологическая концепция, представляющая образование в тесной связи с возрастающим по своей социальной значимости медиафактором. Основы этой теории разработаны А. В. Шариковым и сводятся к следующему. Во-первых, в каждой сфере профессионального образования возникает необходимость внедрения медиа. Особенно это характерно для тех образовательных сфер, где появились новые средства массовой коммуникации; во-вторых, учитывая массовость медийной аудитории, у профессиональных преподавателей возникает потребность постоянно обучать языку медиа все возрастающее количество людей; в-третьих, медиа активно влияет не только на профессиональную, но и на повседневную жизнь людей, возрастает его социальная роль, что, в свою очередь, ускоряет медиаобразовательный процесс [12].

Четвертое направление может быть представлено семиотической теорией медиаобразования, которая опирается на труды Р. Барта, К. Метца, Ю. М. Лотмана, В. В. Библера и др. Суть данной концепции сводится к тому, что информация, которая, как правило, является многозначной и богатой смыслами, чаще всего сводится производителями и поставщиками медиа к одному смыслу, а остальные они пытаются завуалировать. Это приводит, по мнению семиотиков, к нарушению свободы потребления информации, что и призвано преодолеть медиаобразование. Его задача, по словам Э. Харта, активно внедряться процесс образования, поскольку «новая грамотность потребует, чтобы учащиеся изучали “мета-язык”, который позволит им говорить о медиа» [13].

Эстетическая, или художественная, теория медиаобразования, чрезвычайно популярная в России, представляет собой *пятое направление*. Хотя она во многом совпадает с культурологическим подходом, однако главная цель заключается в том, чтобы понять ее основные законы и ее язык, развить в потребителях медиапродукции эстетическое восприятие и вкус, способность квалифицированно оценить художественное произведение.

Вместе с тем считается, что данный подход страдает дискриминацией в отношении такой медиапродукции, которая не может считаться художественной. По мнению Л. Мастермана, «вопросы оценки качества медиатекста должны быть в медиаобразовании вспомогательными, а не центральными. Главная цель – помочь учащимся понять, как медиа функционирует, чьи интересы отражает, каково содержание медиатекстов, как они отражают реальность и как они воспринимаются аудиторией» [14].

Популярная на Западе в 60-е гг. XX в. эстетическая теория была впоследствии вытеснена

концепциями медиаобразования как развития критического мышления, семиотическими культурологическими теориями, авторы которых не уделяют столь значительного внимания художественной сфере медиа.

Можно перечислить также другие концепции медиаобразования, весьма популярные в России и за рубежом. Среди них «практическая» теория (обучающая в основном работе с техникой, ориентированная на активные умения учеников); «идеологическая» теория (ориентированная в основном на политические цели государства); концепция медиаобразования как «потребления и удовлетворения» (ориентированная на извлечение максимальной пользы для потребителя медиа в соответствии с его желаниями и способностями); «инъекционная» теория медиаобразования (призванная защищать от негативного воздействия медиа); этическая теория медиаобразования (направленная на формирование определенных этических качеств у студентов, приобщение к определенной этической модели поведения).

Таким образом, в теории и практике медиаобразования на сегодняшний день нет единой, принятой всеми странами мира концепции. Каждое национальное государство решает данный вопрос по-своему и в соответствии с программами социальной модернизации разрабатывает собственные вариации ключевых понятий, связанных с медиа и их воздействием на общество.

В России перспективы медиаобразования напрямую сопряжены с процессами модернизации общества, формированием гражданского общества и медиакультуры личности и общества XXI в. В связи с этим представляется перспективным открытие в ведущих вузах страны факультетов «Международные (массовые) коммуникации», «Медиаобразование», «Менеджмент в сфере медиа». Такая подготовка специалистов позволит обогатить систему медиаобразования новым со-

держанием и разнообразием форм. Но самое главное – позволит концептуально объединить усилия всех организаций, занимающихся вопросами медиа, и профессионально координировать усилия организаций, связанных с работой в молодежных аудиториях, на основе единой концепции медиаобразования, что соответствует задаче социальной модернизации в России.

Примечания

1. *Лапин Н. И.* Социокультурная трансформация // *Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: энциклопедический словарь.* М.: Республика, 2001. С. 420.
2. См.: *Алексеев В. В.* Введение // *Опыт российских модернизаций XVIII–XX века.* М.: Наука, 2000. 246 с.
3. *Лапин Н. И.* Указ. соч. С. 420–421.
4. *Кириллова Н. Б.* Медиакультура: от модерна к постмодерну. 2-е изд. М.: Академический проспект, 2006. С. 396.
5. *Российская педагогическая энциклопедия.* Т. 1 / под ред. В. В. Давыдова. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. С. 555.
6. *Мастерман А.* Обучение языку средств массовой информации // *Специалист.* 1993. № 4. С. 22–23.
7. *Федоров А. В., Новикова А. А., Чельшева И. В., Кафуна И. А.* Медиаграмотность будущих педагогов в свете модернизации образовательного процесса в России. Таганрог: Кучма, 2004. С. 26–27.
8. *Мастерман А.* Указ. соч. С. 22–23.
9. Там же. С. 23.
10. *Masterman L.* In *Principles media Education.* Medacy, 1998. Vol. 17. № 3. С. 3.
11. *Маклюэн М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.
12. *Шариков А. В.* Медиаобразование: мировой и отечественный опыт. М.: Академия педагогических наук СССР, 1990. С. 60.
13. *Hart A.* Probing the New Literature: A Meta – Language for Media. *Telemedium.* Vol. 46. № 1. P. 21.
14. Цит по: *Федоров А. В., Новикова А. А., Чельшева И. В., Кафуна И. А.* Указ. соч. С. 34.

ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.356.2.

Э. Р. Нуруллина

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ ПРОЦЕССА ФОРМИРОВАНИЯ СТАТУСА РЕБЕНКА В СЕМЬЕ

В статье рассматривается применение функционального подхода как методологии изучения проблемы формирования статуса детей в процессе семейной социализации. Представлены роли и функции, выполняемые детьми в семье и в обществе. Функции, выполняемые детьми на уровне семьи, разделены на явные и латентные, классифицированы по такому основанию, как субъектно-объектное. В статье также показаны дисфункции, выполняемые детьми в семье.

The article considers the application of the functional approach as a methodology for studying some problems. Problems concern formations of the status of children in the family socialization. Presents the roles and functions, performed by children in the family and in society. The functions performed by children at the family level are divided into explicit and latent, are classified on such ground as a "subject"- "object". The article also shows the dysfunction, performed by children in the family.

Ключевые слова: функциональный подход, статус детей в семье, семейная социализация, роли детей в семье, функции детей на уровне семьи и общества, дисфункции, явные и скрытые функции детей.

Keywords: functional approach, the status of children in the family, family socialization, the role of children in the family, the function of children in the family and society, dysfunction, overt and covert functions of children.

К главным теоретико-методологическим подходам к изучению процесса формирования статуса ребенка в семье, на наш взгляд, необходимо отнести функциональный подход. Основателями функционального подхода являются Э. Дюркгейм, Р. Мертон, Т. Парсонс, Н. Смелзер и Г. Спенсер. Особенность функционального подхода к изучению формирования статуса ребенка в процессе семейной социализации заключается в том, что с помощью него можно исследовать структуру и функции семьи, категорию родительства, функциональные ценности детей, явные и скрытые функции детей, а также дисфункции, выполняемые детьми в своей семейной группе, и социальные функции, выполняемые детьми на уровне общества в целом.

Двумя наиболее важными функциями научной теории, по Т. Парсонсу, являются описание и анализ. Они неразрывно связаны, ибо точный анализ становится возможным только тогда, когда существенные факты описываются в тщательно систематизированной и упорядоченной манере. Иными словами, необходимость произвести анализ формирования социального статуса ребенка в процессе семейной социализации диктует обязательность описания всех аспектов его положения в семейной группе. Эти аспекты нужно выявить, сгруппировать, классифицировать и обозначить (закодировать) в целях более глубокого и всестороннего анализа.

Три взаимосвязанных постулата Р. Мертона утверждают, что стандартизированные социальные виды деятельности или же элементы культуры являются функциональными для всей социальной или культурной системы; что все эти социальные и культурные элементы воплощают социальные функции; что они тем самым необходимы.

Рассматривая первый постулат в его типичной формулировке, согласно которой «функцией отдельного социального феномена является его вклад в совокупную социальную жизнь, которая представляет собой функционирование социальной системы в целом», Р. Мертон отмечает, что положение о полном функциональном единстве человеческого общества зачастую противоречит фактам. Следовательно, семья как социальная общность необязательно должна быть совершенно едина, целостна, гармонична. В ней, как и в обществе в целом, возможны дисфункции, противоречия, которые, тем не менее, не мешают семейной группе выполнять свою социальную роль и быть проводником социальных идей и представлений в мир каждой конкретной личности.

Постулат универсального функционализма утверждает, что все стандартизированные социальные или культурные формы имеют позитивные функции. Отсюда вывод о признании социальных ролей и функций в современной семье естественными для данного времени и данного общества.

Постулат незаменимости содержит два связанных между собой и одновременно различных утверждения. Во-первых, предполагается, что существуют незаменимые функции, что совершенно справедливо для таких семейных функций, как репродуктивная и социализационная. Во-вторых,

предполагается, что те и иные функции являются необходимыми для выполнения определенных функций. В частности, чтобы быть семьей, мужчине и женщине нужны дети, и репродукция становится условием создания семьи и её успешного функционирования как социального института. Таким образом, иметь детей семья обязана в той же мере, что и, имея их, заниматься их воспитанием, социализацией.

Постулат необходимости содержит два различных положения: одно из них утверждает необходимость определенных функций, и отсюда возникает понятие функциональной необходимости, или необходимых функциональных предпосылок; второе говорит о необходимости существующих социальных институтов, культурных форм. Так, функция экономическая необходима для того, чтобы обеспечить материальные условия функционирования семьи, тогда как существование института производства (экономики) – главное условие и предпосылка для исполнения семьей всех других (помимо экономической) её функций.

У детей в семье есть свои функции и дисфункции, функции явные и скрытые. Функции детей могут быть основными и второстепенными, актуализированными и неактуализированными в сознании индивида, современными и архаичными.

Классифицируем функции детей в рамках семьи как малой группы и дадим их интерпретацию на основе полученных нами результатов репрезентативного авторского социологического исследования. Итак, эмпирические данные говорят, что дети выполняют в семье следующие функции: функцию чадолюбия – ребенок для родителей является источником нежности и любви (51,4%), источником радости, вдохновения и утешения (63,9%), мерилom высших ценностей, эмоциональной отдушиной (5,4%); функцию социализации – ребенок для большинства опрошенных родителей является объектом постоянной заботы и опеки (81,8%), центром внимания (60,1%), объектом воспитания (16,0%); хозяйственно-бытовую функцию – родители считают, что ребенок – помощник в ведении хозяйства (40,4%). Это обстоятельство позволяет судить о том, что они могут выполнять и функцию материального обеспечения в семье, т.е. являться для родителей средствами заработка; эгозащитную функцию – родители считают, что в старости ребенок будет для них опорой и поддержкой (30,3%); функцию самореализации – родители считают, что без чувства отцовства, материнства человек неполноценен (22,1%), дети должны достигать того, что их родителям не удалось достичь (56,2%); интегративную функцию – родители считают, что без ребенка брак непрочен (20,9%); коммуникационную функцию – родители не устают от общения

с ребенком (63,9%), любят совместно с ним определять его интересы, цели, возможности и пути преодоления проблем, связанных с обучением, общением, образом жизни (73,3%), любят поспорить с детьми о жизни, делах, литературе (41,1%), могут возиться с детьми часами, увлекаясь их игрой, читая, рассказывая им сказки, истории (56,5%), дети очень любят играть с родителями (73,2%); функцию снятия напряжения – дети являются теми, на кого можно «спустить пар» (0,7%), родители считают, что от ребенка исходит постоянное напряжение (5,3%).

Согласно результатам нашего исследования помимо перечисленных функций в семье дети могут выполнять и следующие роли: мучителя, укора совести (0,7%), источника агрессии (0,4%), роль деспота – ребенок указывает всем, как и что надо делать (3,9%), роль агрессора – того, кто нападает (1,2%), критика – ребенок постоянно критикует поступки и действия родителей (1,5%).

Необходимо отметить, что исполняемые детьми функции в семье различаются в зависимости от очередности рождения детей, от их возраста, пола и возраста родителей. Так, например, объектом постоянной заботы и опеки чаще являются старшие и средние дети (51,2 и 51,3%), чем младший ребенок (37,0%). Без старших и средних детей в семье брак непрочен чаще, чем без младших детей (20,1 и 17,1% против 6,5%). Старшие дети чаще, чем младшие, играют роль критика (51,2 и 2,2%) и деспота (13,4 и 6% соответственно). Мнения отцов и матерей относительно исполняемых детьми функций очень схожи, однако есть и различия. Так, например, ребенок является объектом постоянной заботы и опеки чаще для мужчин, чем для женщин (85,8 и 78,4% соответственно). Для женщин чаще, чем для мужчин, дети являются источниками радости, вдохновения и утешения (68,9 и 57,9%), помощниками в ведении хозяйства (43,9 и 36,2%).

Выделенные социальные функции детей в семье необходимо классифицировать и по такому основанию, как субъект-объектное. Так, необходимо выделить функции, в которых дети являются объектом воспитательной деятельности родителей, семьи в целом, и это хозяйственно-бытовая функция, функция материального обеспечения, эгозащитная функция, функция снятия напряжения, интегративная и коммуникационная функции. Функции, в которых дети выступают самостоятельным субъектом воспитательной деятельности в семье, это функция самореализации родителей (от них не зависит целиком и полностью, реализует ли ребенок их скрытые желания и стремления), функции социализации (помимо родителей на данный процесс влияют также и другие социальные институты и группы), функция чадолюбия (проявления данного чувства

зависят не только от самих родителей, но и субъекта действия – ребёнка, способного или неспособного воспринять родительскую любовь).

Функции детей, выполняемые ими на уровне семьи, можно разделить на явные и латентные, используя теорию структурно-функционального анализа Р. Мертона. Первые относятся к тем объективным и преднамеренным последствиям социального действия, которые способствуют приспособлению или адаптации некоторой определенной социальной единицы. Вторые относятся к непреднамеренным и неосозанным последствиям того же самого порядка [1]. Так, к явным функциям детей в семье мы отнесём их участие в хозяйственно-бытовой деятельности семьи, в её материальном обеспечении (помощь родителям по дому, на садовом участке, зарабатывание карманных денег и т. д.), коммуникационную функцию. А к латентным функциям можно отнести эгозащитную функцию (каждый ребёнок стремится защитить своё «Я» от посягательств окружающих), функцию снятия напряжения (конфликт со взрослыми – одно из средств её исполнения) и интегративную функцию (ребёнок подсознательно стремится влиться в семью, быть принятым, хотя может вести себя вопреки здравому смыслу).

Р. Мертон, пытаясь преодолеть метафизичность структурно-функционального подхода, создал теорию социальных изменений путем введения понятия «дисфункция» нормативной модели [2]. Введенное Р. Мертоном понятие «дисфункция» также применимо при анализе формирования социального статуса детей в семье. Негативные функции детей в семье, как отмечает В. В. Бойко, – это функция приватизации супружеской жизни и функция катализатора осознания жизненных условий [3].

Полученные в результате исследования данные о том, что дети стали помехой в достижении родительских целей (2,7%), говорят, что они выполняют в семье функцию приватизации супружеской жизни. Тот факт, что родители считают детей причиной обременения семейными заботами (1,6%), говорит о функции катализатора осознания жизненных условий.

С нашей точки зрения, дисфункциями являются также и такие сферы детского функционирования в семье, как неудовлетворение родительских ожиданий; родственная принадлежность детей к одному из двух родителей либо ни к одному из родителей (в повторных браках, при усыновлении); физические или психические отклонения в развитии ребёнка; табачная, алкогольная, наркотическая, токсическая, игровая и иные

виды зависимости у ребёнка; преступное и иные виды девиантного поведения и другое.

В ходе трансформации общества в целом и семьи в частности функции, выполняемые детьми в институте семьи, изменяются. Направленность изменений такова: дети всё больше становятся помехой для удовлетворения растущих потребностей своих родителей и всё реже – стимулом для дальнейшего укрепления института семьи, фактором сплочения семьи как малой группы. Об этом свидетельствуют данные, полученные в результате нашего исследования: на решение о разводе не повлияло бы присутствие детей в семье у 14,6% опрошенных респондентов, 12,6% не смогли определиться, оказывают ли влияние дети на сохранение отношений; родители считают, что они не должны отказываться от задуманных целей ради своих детей (24,3%); родители не знают, стоит ли отказываться от своих интересов ради детей (10,9%); родители считают, что престиж семьи не зависит от количества детей в ней (51,8%), не знают, влияет ли количество детей в семье на ее престижность, 9,5% опрошенных респондентов.

Остановимся на исследованных функциях детей в современном российском обществе. С точки зрения опрошенных респондентов, они таковы: функция биологического воспроизводства общества, семьи, сохранения рода (51,2%); функция трансляции культурных норм и ценностей (49,9%); развитие личности членов семьи (44,9%); функция укрепления семьи как социального института и брака (39,7%); предоставление определенного социального статуса членам семьи (17,8%); функция рационального досуга (9,3%); функция удовлетворения экзистенциальных потребностей родителей (4,9%).

Иными словами, в экзистенциальном смысле функции детей в обществе в целом сопряжены с их семейными функциями, однако и выходят за пределы института семьи. В широком смысле – это функции демографического, социального, культурного воспроизводства общества, в узком – функции развития и саморазвития личности взрослого человека, удовлетворения его самых разнообразных потребностей среднего и высшего уровней.

Примечания

1. Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В. И. Добренкова. М.: Изд-во МГУ, 1996. С. 254.

2. Смелзер Н. Социология / пер. с англ. М.: Феникс, 1994. С. 329

3. Бойко В. В. Малодетная семья: социально-психологический аспект. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Мысль, 1988. С. 82–83.

УДК 316.334:37

Е. И. Лаврова

БИЗНЕС-ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ ОБЩЕСТВА

В статье охарактеризовано понятие «бизнес-образование», представлен анализ взаимодействия института бизнес-образования с наиболее близкими к нему социальными, политическими, экономическими, духовными институтами. Определены проблемы и перспективы их связей. На основе результатов экспертного опроса охарактеризованы основные тенденции и проблемы отрасли бизнес-образования. Особое внимание уделено роли государства и бизнеса как институтам, наиболее влияющим на бизнес-образование.

The article characterizes the notion of «Business Education», presents the analysis of the interaction between the institution of business education and the closest social, political, economic, and spiritual institutions. It identifies problems and perspectives of their links. Basing on the results of the experts survey it describes the main trends and issues in the business education industry. Particular attention is paid to the role of government and business, as institutions having the most significant impact on business education.

Ключевые слова: бизнес-образование, бизнес-школа, программы обучения, институциональное взаимодействие, тенденции, проблемы, квалифицированные кадры, рынок, бизнес, государство, наука.

Keywords: business education, business school, course, institutional cooperation, trends, problems, qualified personnel, market, business, state, science.

В условиях современной российской действительности в качестве важнейшей подсистемы социального института образования выступает бизнес-образование, которое является в настоящее время самым динамичным сегментом рынка образовательных услуг.

Стремительному развитию этой сферы способствовали становление рыночных отношений, появление острой потребности в эффективном управлении, вынужденный переход научных и инженерных кадров в бизнес [1].

По мнению О. В. Лавровой, фактически бизнес-образование сегодня интегрировано в более широкую, чем институт образования, систему социальных, правовых, экономических отношений, складываются связи этого института с другими социальными институтами и структурами [2].

Институциональный анализ образования подразумевает выявление его связей с другими социальными институтами, прежде всего непосредственно с ним взаимодействующими, без которых он не может нормально существовать и развиваться [3].

В связи с этим особый интерес представляет изучение взаимодействия бизнес-образования с наиболее близкими к нему институтами, существующими в экономической, социальной, духовной сферах, с институциональными структурами мира политики.

Для начала обратимся к современным определениям понятия «бизнес-образование», учитывая накопленный опыт его изучения в научной литературе.

По мнению И. В. Резанович, бизнес-образование – дидактическая система подготовки и непрерывного развития профессионального мастера специалистов, осуществляющих управленческую деятельность в условиях рыночных отношений, направленная на развитие их интеллектуальных, профессиональных и духовных возможностей [4].

О. Трегубова трактует бизнес-образование как специфическую сферу образования, в корне отличающуюся от академического, имеющую своей целью дать взрослым людям, профессиональным бизнесменам практические навыки управления в первую очередь людьми, т. е. главное отличие бизнес-образования от высшего состоит в том, что оно не теоретически, а практически направлено [5].

С точки зрения А. И. Евенко, бизнес-образование – это профессиональное образование и обучение людей, участвующих в выполнении функций управления на предприятиях и в хозяйственных организациях, действующих в условиях рынка и ставящих своей главной целью получение прибыли [6].

С. Мясоедов дефинирует бизнес-образование как синтез экономики, управленческой социологии, психологии и гражданского права. Оно, по мнению данного автора, ориентировано на подготовку менеджеров и предпринимателей. Автор подчеркивает, что бизнес-образование – это обучение всю жизнь [7].

Остановимся на определении бизнес-образования как социального института, представляющего собой относительно устойчивый тип и форму социальной практики, посредством которых организуется подготовка деловых людей, способных управлять капиталом и организовать производство товаров и услуг с целью извлечения прибыли на фоне риска и неопределённости и в рамках существующей бизнес-этики. Эта форма социальной практики позволяет обеспечивать устойчивость связей и отношений в рамках социальной структуры общества [8].

Учитывая, что бизнес-образование является одним из наиболее рыночных сегментов в сфере образования, происходящие социально-экономические и политические изменения в обществе сказываются на развитии и функционировании данной системы наиболее остро.

В связи с вышесказанным особого внимания заслуживают результаты социологического исследования на тему «*Институт бизнес-образования в России в системе социальных институтов общества*», проведенного нами в июне 2010 г. среди экспертов в сфере бизнес-образования в форме заочного опроса (количество откликов в рамках исследования составило 9% – 30 экспертов).

Среди них – представители таких регионов РФ, как Москва, Московская область, Санкт-Петербург, Нижний Новгород, Екатеринбург, Ижевск, Волгоград, Киров, Обнинск. Один из экспертов осуществляет преподавательскую деятельность одновременно в бизнес-школах Москвы и Стокгольма. В зависимости от рода профессиональной деятельности в состав экспертов вошли менеджеры (*руководители высших учебных заведений, бизнес-школ, консалтинговых организаций, тренинговых центров, подразделений, ответственных за реализацию программ MBA*) и преподаватели (*представители научно-педагогического сообщества высших учебных заведений, бизнес-школ; руководители программ и(или) преподаватели по программам MBA; бизнес-консультанты, тренинг-менеджеры*), часть из них совмещает руководящую должность с преподавательской деятельностью. Почти половина экспертов имеют ученые степени кандидата или доктора наук.

Больше половины экспертов в качестве тенденций, присущих в настоящее время сфере бизнес-образования и обусловленных финансовым кризисом, назвали: рост числа практико-ориентированных программ, снижение заказов на бизнес-образование со стороны корпоративных клиентов, падение спроса на выпускников с образованием MBA на рынке, изменение запросов на бизнес-образование со стороны потребителей услуг.

Около половины экспертов отмечают проявление следующих тенденций: рост спроса на краткосрочные программы; повышение качества бизнес-образования; поддержание гибкой ценовой политики; развитие интерактивных форм обучения; расширение перечня дисциплин, предлагаемых слушателям на выбор; рост конкуренции на рынке бизнес-образовательных услуг; переход к гибким методам организации учебного процесса; снижение цен на краткосрочные программы, усиление индивидуализации программ в соответствии с интересами и запросами слушателей.

В наименьшей степени, по мнению экспертов, проявляется рост интереса слушателей к азиатским программам, усиление внимания к магистерским программам по бизнесу и менеджменту, закрытие программ антикризисной направленности, снижение цен на программы MBA.

Эффективное функционирование и развитие института бизнес-образования сопряжено с рядом проблем, решение которых лежит в плоскости его взаимодействия с другими институтами общества.

Исследователь А. Н. Козырин отмечает, что существующая в настоящий момент система источников права, которыми регулируются отношения в области вузовского и послевузовского образования, включает два уровня нормативно-правового регулирования: «внутренние», то есть внутригосударственные, российские нормативные правовые акты, и «внешние», международно-правовые акты [9].

Директора российских школ бизнеса в один голос утверждают, что государственное регулирование «душит деловое образование», аргументируя это тем, что законы и постановления, принятые в последние годы, касающиеся образования, рассчитаны на государственные учебные заведения и реально почти не учитывают интересы бизнес-школ [10].

С другой стороны, представители отрасли акцентируют внимание на необходимости усиления роли государства в отрасли бизнес-образования. Нужен отдельный закон о непрерывном образовании, нужны государственные стандарты, и государство будет гарантировать качество образования [11].

Результаты опроса экспертов свидетельствуют о необходимости участия государства в решении следующих основных проблем бизнес-образования: совершенствование нормативно-правового регулирования сферы бизнес-образования; решение проблем лицензирования учебных заведений, аккредитация программ обучения; разработка государственных стандартов; обеспечение контроля качества бизнес-образования, обеспечение бюджетного финансирования отрасли и привлечение ресурсов из бизнес-сектора.

Значительным вкладом государства в развитие бизнес-образования и одновременно решением проблемы ресурсов стала бы система государственных гарантий образовательных кредитов [12].

Содействие отрасли со стороны государства, по мнению опрашиваемых экспертов, должно заключаться в предоставлении налоговых льгот для бизнеса при направлении средств на образование; в государственном инвестировании в бизнес-школы и в создании инфраструктуры бизнес-образования в целом. Государством должна осуществляться объективная оценка рейтинга бизнес-школ и образовательных программ на уровне Министерства образования.

Т. Б. Пономаренко отмечает, что за прошедшие годы со стороны органов государственного и муниципального управления изменилось отно-

шение к бизнес-образованию. Однако острота проблемы регулирования дополнительного профессионального образования, включая бизнес-образование, не снижается. Сохраняется актуальность необходимости более эффективного взаимодействия органов государственного управления и структур местного самоуправления, профессионального сообщества ученых и специалистов системы образования, деловых людей и предпринимательских структур [13].

Последствия кризиса в мировой и российской экономиках, безусловно, отражается и на системе российского образования, в том числе и на бизнес-образовании.

Анализ теоретических представлений о бизнес-образовании, а также результатов экспертного опроса демонстрирует необходимость содействия отрасли бизнес-образования со стороны институтов в экономической сфере.

Представители бизнес-сообщества как основные потребители образовательных услуг, бизнес как особый социальный институт должны участвовать в решении таких вопросов, как формирование системы взаимовыгодного сотрудничества бизнеса и бизнес-образования; инвестирование отрасли; финансирование образования для сотрудников; обеспечение педагогических кадров для отрасли; обеспечение профессионализации менеджеров через образование.

К основным проблемам, находящимся на стыке интересов взаимодействия рынка труда и бизнес-образования, можно отнести проблему неоднородности спроса на менеджеров с управленческим образованием и дефицит управленческих кадров в целом.

Ограниченный спрос на бизнес-образовательные услуги; низкая оценка роли бизнес-образования работодателями, несоответствие его запросам бизнеса; отсутствие системы аккредитации и сертификации субъектов отрасли; отсутствие системы оценки эффективности бизнес-образования; рост конкуренции на рынке бизнес-образования в целом, а также между внешними провайдерами и внутренними корпоративными университетами, учебными центрами; высокий ценовой разброс на образовательные услуги – вот спектр основных вопросов рынка бизнес-образования, существующих в настоящее время.

В. В. Ворошилов указывает, что СМИ – это прежде всего институт гражданского общества, поэтому его главные функции должны быть связаны с задачами интеграции общества [14].

Для института бизнес-образования важна выполняемая СМИ функция интеграции и социального общения, проявление которой можно видеть в сплочении менеджеров в рамках одной профессиональной деятельности и (или) смежных отраслях; консолидации научного сообще-

ства, занимающегося вопросами бизнес-образования; сплочении преподавательского состава, бизнес-тренеров в вопросах обучения.

В настоящее время информация о бизнес-образовании распространяется в печатных и электронных СМИ, но в связи с этим производители и потребители отрасли достаточно критично относятся к ее количеству, качеству и объективности.

Они отмечают недостаточное количество информации в СМИ о компаниях, занимающихся проведением тренингов; нехватку профессиональных изданий, целиком посвященных рынку бизнес-образования; отсутствие актуальных тем по бизнес-образованию; наличие проблем, связанных с жанрами подачи информации; проблемы полноты и достоверности информации о бизнес-образовательных услугах; излишнюю пропаганду в СМИ программ МВА [15].

Ряд специалистов в своих публикациях и выступлениях на научных мероприятиях, говоря о проблемах отрасли бизнес-образования, отрицают прямое влияние на нее финансового кризиса 2009–2010 гг. или сводят его к минимуму, другие в свою очередь доказывают обратное. Дихотомия мнений прослеживается и в результатах проводимого нами опроса экспертов. Тем не менее к изменениям, произошедшим с портфелем бизнес-образовательных услуг применительно к МВА и краткосрочным программам, относят: сокращение количества программ, закрытие ряда программ; снижение объемов заказов на бизнес-образование; пересмотр тематики и содержания программ; появление новых форматов обучения; снижение стоимости программ; изменение требований слушателей к направленности программ, формату, стоимости и срокам обучения.

Среди основных проблем, характерных для отрасли бизнес-образования в целом, эксперты называют следующие: недостаточное количество квалифицированных преподавательских кадров; проблемы, связанные с методами обучения (*небольшое число используемых примеров, кейсов, задач; низкая эффективность использования учебного времени*); проблемы, касающиеся средств обучения (*слабое использование новых технологий в учебном процессе; жесткая регламентация учебного плана; преобладание теоретизирования в рамках обучающих программ; недостаточное количество качественной учебной литературы*); проблемы качества бизнес-образования; слабая интеграция российского бизнес-образования в мировую систему; проблемы лицензирования учебных заведений, аккредитации программ обучения; низкий статус российского бизнес-образования по сравнению с зарубежным; оторванность бизнес-образования от

системы непрерывного образования; отсутствие источников финансирования отрасли; сильный разрыв между уровнями обучения по программам МВА государственными учреждениями и частным сектором и другие.

Данные проблемы не столько характеризуются внутриинституциональной спецификой отрасли бизнес-образования, сколько обусловлены взаимодействием с другими социальными институтами и(или) ретранслируются институтом образования в целом.

Отдельного внимания заслуживает взаимодействие института бизнес-образования с наукой как одним из социальных институтов духовной сферы.

Результаты экспертного опроса позволили выделить ключевые моменты взаимодействия данных институтов, среди них: осуществление совместной исследовательской деятельности; генерация инноваций для науки и бизнеса; обеспечение альянса теории с практикой; информационный обмен и внедрение изменений; совместная подготовка педагогических кадров для отрасли; учреждение некоммерческих организаций, представляющих совместные интересы бизнес-образования, науки и бизнеса; популяризация достижений науки представителями отрасли бизнес-образования.

Основными результатами плодотворного сотрудничества бизнес-образования и науки, по мнению экспертов, должны являться: организация совместных научных исследований, реализация инновационных проектов; создание учебно-методических материалов; организация и проведение научных семинаров, конференций; повышение качества обучения; повышение конкурентоспособности, эффективности российского бизнеса; формирование нового типа мышления; общее повышение уровня экономических наук; развитие отрасли бизнес-образования.

Безусловно, государство как политический институт общества и бизнес как экономический институт, система образования в целом оказывают наиболее значимое влияние на развитие и эффективное функционирование института бизнес-образования.

В то же время нельзя недооценивать роль остальных общественных институтов, так как каждый из них выполняет не одну, а целый ряд взаимосвязанных функций, а одна и та же функция может реализовываться сразу несколькими институтами.

Неучастие одного из них в реализации совместных функций и(или) решении общих задач приводит к возникновению проблем в тех или иных отраслях совместной жизнедеятельности людей, неудовлетворенности потребностей, которые инициировали становление того или иного социального института. Все это в полной мере касается функционирования бизнес-образования в системе социальных институтов современного общества.

Примечания

1. *Боровская Е.* Бизнес-образование в Украине. URL: <http://www.magistr.net.ua/article/12.htm>
2. *Лаврова О. В.* Становление института бизнес-образования в России. Саратов: Изд-во Саратов. гос. техн. ун-та, 2001. С. 19.
3. *Зборовский Г. Е.* Общая социология. М.: Гардарики, 2004. С. 414.
4. *Резанович И. В.* Развитие профессионального мастерства менеджера в системе бизнес-образования: дис. ... д-ра пед. наук. Магнитогорск, 2006. С. 194.
5. *Трегубова О.* Высшее образование получил, а что дальше? URL: http://www.obrazovanie-ufa.ru/Vuz/Vysshee_obrazovanie_poluchil_Chto_dalshe.htm
6. *Евенко А. И.* Понятие бизнес-образования // Бизнес-образование: специфика, программы, технологии, организация / под общ. ред. С. Р. Филоновича. М.: ГУ ВШЭ, 2004. С. 38–39.
7. *Мясоедов С.* Учим принимать решения // Известия. 2003. 28 февр.
8. *Лаврова О. В.* Указ. соч. С. 27
9. *Козырин А. Н.* Нормативно-правовое регулирование высшего и послевузовского профессионального образования в Российской Федерации: к вопросу о системе источников российского образовательного права. URL: http://window.edu.ru/window_catalog/pdf2txt?p_id=18652
10. *Евенко А. И.* Бизнес-образование в России. Вып. 1. М., 1998. С. 121.
11. *Барановская Н.* Рынок МВА в России ждет бум: интервью с А. И. Евенко. URL: http://www.begin.ru/main/news_and_articles/articles/Bum_MBA
12. *Кузьминов Я., Филонович С.* Бизнес-образование в России: состояние и перспективы // Вопросы экономики. 2004. № 1. С. 36.
13. *Пономаренко Б. Т.* Развитие российского бизнес-образования и роль в социально-экономическом развитии регионов // Из материалов VI Всероссийской конференции представителей малых предприятий «Малый бизнес – экономическая основа развития местного самоуправления» (26 апреля 2005 г., Торгово-промышленная палата РФ).
14. *Ворошилов В. В.* Журналистика. 2-е изд. СПб., 2000. С. 86.
15. Как современные СМИ освещают ситуацию на рынке краткосрочного бизнес-образования (семинары и тренинги). URL: http://www.topcareer.ru/db/tc/DD724C5D84455578C3257111002C78DE/sem_material.html

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

В. В. Морозов

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Статья посвящена особенностям влияния глобализации на процессы социализации и трансформацию социальных институтов в результате появления надгосударственных структур. Зависимость глобализации от состояния образовательных практик порождает многообразие международных и региональных инициатив, ориентированных целями воспитания «нового человека». Сущность социализации в том, что в условиях глобализации духовность может противостоять активным попыткам унификации культуры, способствовать сохранению многообразия мира, аккумулировать всё богатство социального опыта.

The article is devoted to the features of globalization's influence on processes of socialization and transformation of social institutes as a result of the appearance of abovenational structures. The dependence of globalization on conditions of educational practices give birth to variety of international and regional initiatives being guided by the purposes of bringing up a "new person". The nature of socialization is in the fact that in globalization conditions spirituality can resist to active attempts of culture unification, promote conservation of world variety, accumulate all the wealth of social experience.

Ключевые слова: глобализация, социализация, трансформация, социальные институты, образовательная практика, инициатива, порождение, духовность, унификация культуры, многообразие мира, социальный опыт.

Keywords: globalization, socialization, transformation, social institutes, educational practice, initiative, bringing up, nature, spirituality, culture unification, world variety, social experience.

Исследование особенностей влияния глобализации на процессы социализации, трансформацию социальных институтов в результате появления глобальных, надгосударственных структур представляет важное направление в современных социально-философских исследованиях.

К наиболее характерным чертам современного мира относится глобализация как высшая фаза интернационализации экономики, политики и культуры, исследование которой обрело актуальность для всего человечества. Если рассматри-

вать глобализацию как процесс всевозрастающего воздействия различных факторов международного значения (например, тесных экономических и политических связей, культурного и информационного обмена) на социальную действительность ряда стран, а следовательно, и на процесс социализации личности, то реклама, вне всякого сомнения, является одним из таких факторов, причем далеко не последним.

Широкое использование в настоящее время термина «глобализация» обусловлено существенными изменениями в самом ходе и характере современного всемирно-исторического процесса. Понятию «интернационализация» отвечали реалии начавшегося в XVI столетии процесса формирования единой, всемирной системы надындивидуальных социально-исторических организмов. К началу XX в. этот процесс почти полностью завершился. Со второй половины XX в. наблюдается превращение этой системы социальных организмов, различающихся по общественно-экономическому строю (рабовладение, феодализм и др.), преобладанию той или иной сферы экономики (аграрные, индустриальные и др.), форме правления (монархия, республика и др.), политическим режимам (автократия, демократия и др.), господствующим конфессиям (христианство, буддизм и др.) и т. д., в единую и целостную общественную организацию. Сложные и противоречивые процессы интеграции народов, культур и цивилизаций в единый и целостный социальный организм со свойственными ему политико-правовой организацией и структурами образования и воспитания служат выражением тенденций «глобализации».

Нравственные, правовые, политические и экономические отношения выступают предметом исследования для форм общественного самосознания, организующих пространственную универсализацию общества. Всё многообразие природных, биологических и социальных факторов не может быть полностью задействовано в социальных взаимодействиях. Используется только их определённая часть, и притом избирательная, так как подбор фрагментов реальности должен быть изначально ориентирован на вполне конкретную цель. Поэтому одного выбора фрагментов реальности для организации социального взаимодействия субъектов недостаточно. Для этого необходимо ввести принудительное удержание изби-

рательного многообразия в стабильном состоянии. Это становится условием для того, чтобы удерживать данную искусственно подобранную целостность на всём этапе целевого действия, условием обособления или условной изоляции его от всего остального природного окружения. Таким образом, пространственная сфера социального – это не только часть природной среды, но ещё и такая часть, которая изначально упорядочена, а поэтому способна изменяться в направлении, противоположном направлению изменения всех других природных частей.

Зависимость глобализации от состояния образовательных практик сегодняшнего дня порождает многообразие и международных, и региональных инициатив, ориентированных целями воспитания «нового человека». Задачам его формирования придается значение важнейшего элемента стратегии «постиндустриального», или «информационного», общества. Реализация неолиберального замысла «нового человека» осуществляется средствами обширного арсенала современных технологий – от психологических и социальных до информационных, образовательных и идеологических.

Глобализация расширяет социокультурную сферу, стимулирует распространение нового образа жизни, новых типов экономической деятельности «транзитивной» культуры [1]. Современное «переходное», «разомкнутое» состояние общества способствует появлению людей «без роду, без племени», которые отрицают прежнюю систему базисных ценностей, – глобальных отщепенцев, добровольных мигрантов, потерявших генетическую и духовную связь с Родиной, носителей новой культуры. Эта пока девиантная культура успешно конкурирует с фундаментальными ценностями традиционной культуры, с её сферами смыслов и значений, воспроизводство которых позволяет жить духовно – при помощи разума, чувств, совести, производить знания, образы прекрасного, представления о добре и зле, символы, ценности. Более того, вся культура в целом превращается в товар, на котором можно заработать, нарушается баланс между инновацией и традицией, затрудняется социокультурная идентификация – проведение границы между своим и чужим [2].

Информационный взрыв, новые коммуникационные сети обернулись невероятным давлением на все человеческие органы чувств. Вместе с тем сегодня утвердился технологии «промывания мозгов» с целью формирования нужного типа сознания, ценностных установок и стереотипов поведения людей. В целом, когда речь идет о средствах массовой информации, то важно иметь в виду, что к сегодняшнему дню возникли глобальные информационные поля, способные дей-

ствовать на сознание людей поверх государственных границ, создавать возможность манипуляции человеческим сознанием в планетарном масштабе.

Специфика перехода от XX к XXI в. связана с кардинальным изменением ситуации в мире, который из биполярного, противоречивого, но относительно устойчивого превратился в монополярный, неустойчивый, переходный, нестабильный мир. XXI век – это век глобализма. В целом содержание образования достаточно автономно, чтобы «обращать внимание» на такого рода процессы. Но один из глобализационных процессов – процесс переноса идей из одной части мира в другую – не может не затронуть воспитательной стороны процесса образования. Речь идет о воспитании патриотизма. В условиях нового монополярного мира потоки информации не могут быть разнонаправленными и равнозначными. Следствием этого может стать постепенная утрата культурной самобытности, идентификации своей самости народами, испытывающими мощное духовное воздействие чужой культуры. Это не может пройти вне внимания людей, культура которых подверглась чужому негативному влиянию. Ведь глобализация в данном случае уничтожает разнообразие культур, неся гомогенизацию, ликвидирует разнообразие этнического человекотворчества. В каждой культуре должен сохраняться неприкосновенным эталон культурной самобытности. Образование должно противостоять и другой опасной тенденции глобализационного процесса; речь идет о том, как защитить самобытность этнической культуры от национализма, инициируемого ее размыванием и возможным исчезновением. Такого рода процессы разрушают в целом человеческую цивилизацию как сложившееся единство многообразия устойчивых социальных группировок людей. Культура, язык, самосознание, которые целенаправленно генерируются в процессе образования, – этот неповторимый сгусток человекотворчества (Н. Н. Моисеев) противостоит как великодержавному шовинизму, так и национализму. Эволюция этносов, их генезис, сохранение и увеличивающееся многообразие относятся к числу глубинных процессов, определяющих магистральную линию развития человечества – его усложнение в системе единого закономерного исторического процесса, включенного в единый закономерный мировой процесс. Созидание человека посредством образования находится в тесной зависимости от них.

Реформирование российской образовательной системы тесно связано с социальными трансформациями, характерными для современного мирового сообщества, которые являются следствием глобализационных процессов. Наряду с естествен-

ной глобализацией, предполагающей закономерное стремление человечества к интеграции, мы стали свидетелями искусственной глобализации, несущей угрозу социокультурной идентичности социумов. Именно поэтому решение проблем современной системы образования предполагает учет традиций, характерных для российского общества.

Для понимания сущности социализации важно учитывать, что в условиях глобализации духовность может противостоять активным попыткам унификации культуры, способствовать сохранению многообразия мира, аккумулировать всё богатство социального опыта, интериоризованного человеком, собирать его в единое целое.

В отличие от интернационализации глобализация предполагает не просто системную упорядоченность, а сращивание производственно-экономических структур всех стран и практически полную утрату их политического, социокультурного и образовательного суверенитета. Ведущую роль в этом процессе выполняют в настоящее время транснациональные компании (ТНК), являясь лидерами глобализации в производственно-экономической сфере. Процессы глобализации начинают охватывать и область духовного производства.

Глобализация экономики, культуры, образования и т. д. обуславливает становление сложно организованной иерархии экономических, социальных, образовательных и других структур наднационального, надгосударственного мирового социального организма. Так, уже во второй трети XX в. в международной капиталистической системе отчетливо выделяются центр и периферия, которые характеризуются целым рядом специфических черт. По словам Валлерстайна, «Россия все-таки не смогла войти в капиталистическое «ядро». Она превратилась в нечто промежуточное – полупериферийного военного гиганта» [3]. И сейчас, говоря о характере участия капиталистического «центра» в проведении современных российских реформ, считается само собой разумеющимся, что «неолиберальная монетаристская ортодоксия госдепартамента, министерство финансов США, МВФ, Мировой банк и легион западных советчиков сделали многое для подведения России к нынешнему плачевному состоянию» [4].

Уяснение антропологического смысла изменений, возникающих под влиянием процессов глобализации, усиления инициатив по внедрению ценностей либеральной идеологии в структуры частной и общественной жизни, принадлежит к числу важнейших задач, выдвинутых на первый план всем ходом социокультурной эволюции европейской цивилизации в XX в. Начиная с сере-

дины этого, уже истекшего, столетия до сегодняшнего дня прослеживаются тенденции лавинообразного роста интересов и максимальной концентрации усилий научного сообщества, направленных на изучение собственно человеческого, личностного измерения таких жизненно важных типов социальной активности, как образование и воспитание. Это объясняется, во-первых, усилением кризисных тенденций в их развитии, обнаруживающихся в фактах беспрецедентного обострения социальных антагонизмов (терроризм, преступность, межэтнические и региональные конфликты и др.), во-вторых, непрекращающимся ростом отрицательных антропологических последствий «модернизации» образования на основе принципов идеологии либерализма (нравственно-этическая деградация, обострение межличностных конфликтов и т. д.), в-третьих, неясностью и неопределенностью содержания самих понятий образования и воспитания, которые претерпевают существенные концептуальные трансформации, и, наконец, в-четвертых, настоятельной потребностью изучения состояния и оценки антропологических перспектив отечественной системы образования в условиях реформ, глобализации и прогресса информационных технологий.

Интернационализация и глобализация выражают совершенно различные объективные тенденции развития общества. До недавнего времени было общепринято говорить о процессах интернационализации экономики, образования и культуры. В этом же значении использовалось и понятие «пролетарский интернационализм», акцентирующее внимание на необходимости международной классовой солидарности трудящихся как условия успеха пролетарской революции и перехода от капитализма к коммунизму. Правда, в классическом марксистском теоретическом наследии, почти во всех его последующих неэкстремистских версиях принцип пролетарского интернационализма имеет двойной смысл. Он включает момент признания факта существенных пространственно-временных различий в уровне классового самосознания эксплуатируемых масс, ограниченности их миропонимания принадлежностью к исторически определенной форме общественной жизни (экономика, идеология, религия, культура, национальность и др.). С другой стороны, этот принцип содержит момент указания на неограниченность революционного потенциала пролетарского интернационализма, намекающего пути к ниспровержению капитализма и устройению коммунизма в планетарном масштабе. В этих двух значениях концепция пролетарского интернационализма рассматривалась в качестве принципа, конституирующего деятельность по образованию и воспитанию «нового челове-

ка» – строителя будущего, коммунистического общества.

Глобализация сегодня создает реальную угрозу самому существованию национальных систем образования и воспитания вследствие наращивания международных инициатив в «формате» «Болонского процесса» [5]. Его цели совпадают с высшими телеологическими задачами глобализации в производственно-экономической и социально-политической сферах и предполагают унификацию, а в сущности, замен наличного многообразия национальных систем образования и воспитания одной, североамериканской, как являющейся образцовые примеры развития в качестве «рынка образовательных услуг». Иначе говоря, если абстрагироваться от надуманной, продиктованной далеко не человеколюбивыми, корыстными замыслами аргументации пропагандистской компании идеологического «прикрытия», то «Болонский процесс» предстает в своем истинном и довольно неприглядном виде транснациональной корпорации, стремящейся контролировать рынок «товаров» духовного производства.

Таким образом, проблемы социализации личности в современных условиях принципиально связаны со всеми социальными институтами, и образование как наиболее активный социальный институт испытывает амбивалентность проявлений глобализационных процессов. Реальные результаты в реформировании как образования, так и других социальных институтов будут получены в случае, если процесс социализации будет непрерывным.

Примечания

1. Лескова И. В. Проблема культурной идентичности в процессе глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 6. С. 324–336.
2. Рассадина Т. А. Традиционные ценности в жизни общества // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 3. С. 279–291.
3. Валлерстайн И. Россия и капиталистическая мировая экономика. 1500–2000 гг. // Свободная мысль. 1996. № 5. С. 19.
4. Коэн С. И это называется реформой? // Советская Россия. 1998. 27 авг.
5. Болонская декларация – вестник российского философского общества. М., 2005. С. 74–77.

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.343

Э. В. Бушкова-Шиклина

ОСОБЕННОСТИ РЕСУРСООБЕСПЕЧЕННОСТИ ТРУДОСПОСОБНОГО НАСЕЛЕНИЯ г. КИРОВА

В статье представлены результаты эмпирического исследования основных ресурсов (квалификационного, административного, экономического, социального, физиологического и пр.) трудоспособного населения г. Кирова. Описываемые данные дополнены результатами аналогичного исследования человеческих ресурсов молодого поколения трех городов Приволжского федерального округа – Кирова, Н. Новгорода и Самары.

The article presents the results of an empirical study of the basic resources (qualification, administrative, economic, social, physiological, etc.) employable population of Kirov. Describing facts are supplemented by the results of similar research of young people resources in three cities of the Volga Federal District – Kirov, Nizhny Novgorod and Samara.

Ключевые слова: ресурс, актив, капитал, ресурсообеспеченность, человеческий потенциал, молодежь, трудоспособное население.

Keywords: resource, asset, capital, resourced, human potential, young people, employable population.

На сегодняшний день отмечается активное развитие ресурсного мышления многих менеджеров, стремящихся увидеть и грамотно оценить имеющиеся (как явные, так и скрытые) ресурсы и потенциалы работников, трудовых коллективов, организации в целом.

В социальной науке активно развивается так называемый ресурсный подход в анализе потребностей и возможностей различных социальных групп и слоев. В связи с этим активно исследуются такие категории, как «человеческий потенциал», «человеческий капитал», «человеческие ресурсы», «организационный потенциал» и пр. Одна из главных целей данных исследований – определение путей грамотного управления развитием человеческого потенциала. Это предполагает, с одной стороны, создание условий для наиболее эффективного использования человеческих ресурсов организациями и обществом в целом; с другой – создание условий для наиболее

полноценной самореализации человека в процессе трудовых отношений, социальных коммуникаций, потребления им различных ресурсов.

В ряде работ отечественных ученых [1] показано, что *ресурсом* являются множественные характеристики личности, прямо влияющие на экономическое положение, статус, сознание, поведение, жизненные шансы личности и угрожающие ей риски. Данные ресурсы имеют три уровня актуализации: *ресурсный потенциал* – сам по себе ресурс, не приносящий дохода и требующий инвестиций; *ресурс-актив* – ресурс, используемый в процессе обмена, связанный с хозяйственной деятельностью и оказывающий ощутимое положительное воздействие на положение своего владельца в социуме; *ресурс-капитал* – актив, способный к накоплению, воспроизводству, приносящий новую, добавочную стоимость, превышающую объемы, необходимые для простого воспроизводства соответствующего ресурса. В свою очередь, *ресурсообеспеченность* населения – это совокупность всех ресурсов, которыми может воспользоваться человек/социальная группа для улучшения своих жизненных шансов. К ресурсам, положенным в основание анализа ресурсообеспеченности кировчан, были отнесены такие как квалификационный, административный, экономический, социальный, личностный, биологический/физиологический ресурсы [2].

С целью эмпирической оценки содержания и уровня ресурсообеспеченности жителей г. Кирова было проведено эмпирическое исследование, в ходе которого было опрошено 800 респондентов – жителей г. Кирова в возрасте 18–55(60) лет (ошибка выборки 4%, доверительный интервал 95%), основной метод исследования – раздаточное анкетирование.

Необходимо отметить, что наиболее мобильной и динамично развивающейся (в том числе и в ресурсном отношении) социально-демографической группой и категорией работников является молодое поколение – его потенциалы во многом определяют будущее качество и количество трудовых ресурсов региона. В связи с этим предпринята попытка дополнить результаты данного проекта результатами аналогичного исследования ресурсов молодежи в ряде городов Приволжского федерального округа (ПФО) – Кирова, Н. Новгорода и Самары (выборка двухступенчатая квотная; совокупный объем выборки во

всех городах 1200 чел., 5% ошибки выборки при 95%-ном доверительном интервале) [3].

Представим основные результаты указанных эмпирических исследований.

1) *Квалификационный ресурс*

Большая часть населения г. Кирова имеет среднее специальное (40,5%), высшее (32,6%) и неоконченное высшее (11,4%) образование. Женщины в основном имеют высшее образование (38,6%), а мужчины – среднее специальное (42,6%) [4]. Молодежь (18–35 лет) чаще имеет неоконченное высшее (в 20,6% случаев, в остальных группах – в 2,8% случаев) и высшее образование (31,9%), а также ученые степени (2,1%). Основная масса респондентов предпочитают получать социально-экономическое (44,5%), техническое (31,9%) и гуманитарное (19,1%) образование. Соотношение платного/бесплатного образования в целом по выборке составляет 19/82% соответственно; в основном бесплатное образование имеют люди более старшего поколения (46–55(60) лет – в 96,4% случаев, молодые люди 18–35 лет – в 70% случаев).

Необходимость повышения конкурентоспособности на рынке труда зачастую заставляет специалистов повышать или изменять свою квалификацию. Так, анализ опроса свидетельствует, что около половины (42,9%) респондентов получают/уже получили второе среднее специальное образование, каждый четвертый (по 23,8%) – второе высшее образование или ученую степень.

Что касается планов по улучшению образования, то большинство респондентов (65,8%) отмечают, что не планируют получать дополнительное профессиональное образование, и только каждый четвертый в перспективе планирует улучшить свою квалификацию. В основном это молодые люди до 35 лет (43,7%), респонденты старше 35 лет планируют получение дополнительного профессионального образования значительно реже – в 14% случаев.

Большинство опрошенных (71%) работают постоянно, причем более стабильны в этом отношении представители среднего и старшего возраста – более чем в 80% случаев (молодежь – в 57,4% случаев). При этом около 10% респондентов (в основном молодежь) работают без оформления трудовых отношений с работодателем, т. е. на основе устных договоренностей. В основном кировчане заняты в сферах образования (17%), промышленности (14,6%), торговли (12,2%) и строительства (11,7%).

В целом по выборке отмечается различный уровень владения наиболее востребованными на рынке труда навыками: поиск необходимой информации (владеют в совершенстве и уверенно 64,7% опрошенных), работа на компьютере (58,2%), организация людей и мероприятий

(49,8%), вождение автомобиля (44,5%), самостоятельное освоение новых программных продуктов (34,6%), знание иностранных языков (12,8%). При этом присутствуют статистически значимые различия в уровне владения данными навыками в зависимости от пола и возраста.

Таким образом, логично подтверждается тезис о том, что с возрастом происходит накопление квалификационного ресурса в виде уровня образования и опыта работы: у наиболее молодых респондентов 18–35 лет совокупный объем квалификационного ресурса имеет наименьшую эффективность по сравнению с другими возрастными группами и выступает в основном в качестве потенциала. В то же время люди среднего и старшего возраста способны использовать данный ресурс в качестве актива, повышающего их жизненные шансы в других (экономической, административной и пр.) сферах.

Анализ ресурсов молодежи в городах ПФО показал, что кировская молодежь, в отличие от нижегородской и самарской, достаточно редко (практически только до 25 лет) демонстрирует готовность к профессиональной мобильности, получению дополнительных специальностей, повышению квалификации и пр.

Также кировская молодежь трудоустроена в меньшей степени, чем молодежь других указанных городов; молодые люди г. Кирова чаще работают временно и без официального оформления; чаще наблюдаются пессимистичные взгляды на перспективы карьерного роста в силу характера работы. В то же время трудоустроенные молодые кировчане более равномерно занимают все уровни должностей (по степени квалификации), чаще, чем молодые люди сравниваемых городов, занимают более высокие (управленческие) должности в организациях.

При этом у молодежи г. Кирова также чаще, чем у молодежи сравниваемых городов, отмечаются различия в уровне владения основными наиболее востребованными на рынке труда навыками (работы на компьютере, вождения автомобиля, знания иностранных языков, организации людей и мероприятий, поиска необходимой информации) в зависимости от пола и возраста.

2) *Административный ресурс*

Каждый четвертый респондент г. Кирова отмечает, что должность дает ему некоторую власть в организации (в 23,2% случаев), лишь в 7,8% случаев у людей имеется реальная возможность проявления властных полномочий на работе. В двух третьих случаев респонденты принимают решения только в пределах своих должностных обязанностей, каждый пятый – в пределах подразделения организации, каждый девятый – в пределах всей организации.

Властные полномочия в рамках своей должности чаще проявляют мужчины, нежели женщины (в 10,7 и 5,2% случаев соответственно); мужчины чаще (в 1,5–3 раза в зависимости от уровня управления) занимают должности менеджеров всех уровней; женщины же чаще заняты в качестве квалифицированных либо высококвалифицированных специалистов. Мужчины-менеджеры практически в полтора раза чаще имеют в своем подчинении работников, нежели женщины-руководители.

Интересно заметить, что самооценка респондентов среднего и старшего возраста своего административного влияния ниже, нежели у молодых специалистов. При этом фактически молодые специалисты в 1,5–2 раза чаще принимают решения, касающиеся подразделений и всей организации, чаще отмечают, что имеют в своем подчинении людей, чем представители более старших поколений.

В целом свыше половины (55%) трудоспособного населения г. Кирова практически не имеет административного ресурса (располагает им на уровне потенциала). Это вполне логично, так как властные ресурсы – одни из самых ограниченных и дефицитных в любом обществе. На уровне актива данным ресурсом обладают в основном люди среднего возраста (36–45 лет), преимущественно мужчины; около 5% опрошенных имеют данный ресурс в качестве реального капитала.

Результаты аналогичного исследования показали, что развитие административного ресурса молодежи гг. Кирова, Н. Новгорода и Самары практически одинаковое: каждый третий респондент отмечает, что должность дает ему некоторую власть в организации, лишь в 7–14% случаев у молодых людей имеется реальная возможность проявления властных полномочий на работе; во всех трех городах более половины опрошенных (54,2%) имеют в своем подчинении более пяти человек, в среднем в подчинении молодых людей всех указанных городов находятся около 13 чел., от 18 к 35 годам в три раза увеличивается количество подчиненных; в двух третьих случаев молодые специалисты принимают решения только в пределах своих должностных обязанностей, каждый пятый – в пределах подразделения организации, каждый десятый – в пределах всей организации.

3) Экономический ресурс

Большинство опрошенных кировчан относят себя/свою семью к среднему (66,8%) и ниже среднего (16,4%) социальным слоям, как правило, это респонденты молодого и среднего возраста (в 69–71% случаев соответственно). Большинство населения (38,7% – практически каждый третий) отмечает, что их семьям в последние три месяца хватает денег на еду и одежду, но достаточно

сложно покупать крупную бытовую технику (холодильник, стиральную машину, телевизор и пр.), каждый четвертый (25,2%) отмечает, что имеет средства на покупку крупной бытовой техники, но не может позволить себе покупку новой машины. Наиболее богатые респонденты, не испытывающие финансовых трудностей, крайне немногочисленны (0,9%), в то время как каждый шестой находится за чертой бедности (15,6%).

Средний доход на одного члена семьи в месяц, по оценкам респондентов, составляет 9 671.4 руб., причем мужчины указывают более высокие доходы своих семей, нежели женщины. Более молодые люди – 18–35 лет – отмечают более высокие доходы своих семей, нежели люди среднего и старшего возраста (в среднем 10 804.7, 8802.2 и 8 707.5 руб. соответственно). Это во многом объясняется особенностями потребления людей среднего и старшего возраста (наличием в их семьях иждивенцев). Люди среднего возраста (36–45 лет), как правило, отмечают более оптимистичные оценки своего социально-экономического положения, нежели представители других возрастов.

Основным источником доходов населения является работа по найму (в 93% случаев), занимается бизнесом в среднем около 6,4%, при этом хотели бы иметь собственный бизнес более 25% людей. В более зависимом финансовом положении находятся женщины – на 23% случаев чаще отмечают, что основной доход приносит другой член семьи. В то же время практически каждый третий мужчина (в 35% случаев) также отмечает, что не он, а другой член семьи приносит основной доход.

Большая часть населения (около трети) проживает в собственной квартире в «обычном» доме – «сталинке», «хрущевке», чуть меньше – в собственной квартире улучшенной планировки. Практически каждый восьмой респондент арендует квартиру или комнату.

Большинство населения (около 90%) практически не владеет какой-либо долей предприятия, бизнеса, не имеет ценных бумаг, практически не имеет сбережений, обеспечивающих нормальное существование семьи в течение года. Единственный ресурс, который может стать источником дохода, – это наличие земельных участков (практически каждый второй житель г. Кирова имеет в своей собственности такие участки), а также немногочисленное дополнительное жилье (каждый четвертый имеет дачу или садовый домик, у каждого девятого имеется дополнительное квартира в собственности; в половине случаев респонденты отмечают, что не имеют никакого дополнительного жилья вообще).

Респонденты в основном проводят свой отдых за городом (63,6%) либо в деревне (48,9%). В

отличие от людей старшего и среднего возраста, молодые люди 18–35 лет чаще отдыхают в туристических поездках за рубежом и в России, в санаториях и за городом. С возрастом кировчане все реже могут позволить себе семейный отдых. Респонденты также отмечают, что за последние два года материальное положение их семей осталось без изменений (47,4%) либо незначительно улучшилось (25%). Примерно такие же оценки высказываются респондентами по поводу изменения материальной ситуации в ближайшем будущем, причем более позитивные планы – у молодежи.

В целом более половины населения практически не имеет экономического ресурса на уровне актива или капитала, способного обеспечить существенное повышение уровня жизни людей при определенных условиях. Чаще всего в качестве актива данным ресурсом владеют мужчины в возрасте 18–35 лет (в 54% случаев).

Анализ экономического ресурса молодежи указанных выше городов показал, что молодежь также практически не имеет экономического ресурса на уровне актива или капитала. Об этом свидетельствует ряд фактов:

1) отсутствие высокого дохода в семьях молодежи – молодые люди (в основном девушки в возрасте 18–24 года) в большинстве случаев не способны в полной мере обеспечивать себя и свою семью и вынуждены пользоваться материальной помощью родственников – мужа, родителей;

2) отсутствие достаточного количества жилья у молодых людей, которое при необходимости может быть конвертировано в денежную форму. В целом по выборке всех трех городов 70% молодежи не обладают таким ресурсом-активом, как жилая недвижимость, лишь каждая третья (30%) семья имеет возможность получать прибыль от жилой недвижимости (т. е. продать либо сдать в аренду без ущерба для нормальной жизни своей семьи);

3) отсутствие дополнительных источников дохода у молодежи – достаточных для нормального существования семьи длительное время (минимум в течение года) сбережений, долей бизнеса, предприятий, ценных бумаг и драгоценных металлов – практически все из них не являются даже потенциальными ресурсами для молодежи.

В целом в гг. Н. Новгороде и Самаре, по самооценкам респондентами своего социального положения, среднему ежемесячному доходу на одного члена семьи, количеству комнат в жилье семей и жилой площади на одного человека, количеству и качеству дополнительного жилья, наличию стандартного набора предметов бытовой техники и владению автомобилем, возможности качественно отдыхать и путешествовать, отмечается более высокий уровень жизни и потребления, нежели в г. Кирове.

4) Личностный ресурс (достижительные установки в отношении работы и жизни)

Как было указано выше, абсолютное большинство (93%) опрошенных кировчан работает по найму. При этом хотели бы иметь собственный бизнес четверть опрошенных. С возрастом желание организовать свой бизнес снижается (от 63 до 19%). Большинство респондентов (51,3%) считают условия для развития малого бизнеса в своем городе недостаточно благоприятными. Основными препятствиями для организации и развития бизнеса выступили: отсутствие навыков предпринимательства (45%), высокие риски (31,5%), отсутствие первоначального капитала (24,4%); чиновничий бюрократизм (19,7%).

Для преобладающего большинства респондентов главным в отношении работы является то, чтобы она позволяла обеспечивать себя и свою семью (35,1%). Для 17,3% опрошенных важно, чтобы работа была интересной, творческой, для каждого шестого важен хороший коллектив, каждый восьмой опрошенный считает, что работа должна позволять «подняться», достичь успеха в жизни.

Анализ жизненных установок показал, что почти каждый пятый (17,9%) респондент считает, что государство должно активно участвовать в организации жизни людей, давать им максимум социальных гарантий; практически столько же (16,7%) отмечают, что делают все зависящее от них, чтобы обеспечить будущее себе и своей семье; чуть меньше респондентов (14,1%) считают, что человек мало что может изменить в сегодняшней жизни, каждый десятый (10,2%) не склонен к изменениям в своей жизни. Наблюдаются статистически значимые различия в указанных тенденциях в зависимости от пола и возраста респондентов.

Таким образом, у подавляющего большинства (55,4%) населения г. Кирова данный вид ресурса присутствует лишь в качестве потенциала. Необходимо отметить, что на уровне актива личностный ресурс доминирует преимущественно у мужчин 18–35 лет, на уровне капитала – у мужчин 36–45 лет.

Анализ состояния развития личностного ресурса молодежи в указанных городах ПФО показал, что абсолютное большинство опрошенных молодых людей вне зависимости от пола, возраста, уровня образования и города, в котором проживают, работает по найму (в среднем по городам 90%). При этом хотели бы иметь собственный бизнес более 60% молодых людей.

С возрастом выявлено снижение желания молодежи организовывать свой бизнес. Организации бизнеса мешают, прежде всего, отсутствие навыков предпринимательства (особенно в младшей возрастной группе 18–24 года и у женщин);

высокие риски (причем в гг. Н. Новгороде и Самаре с возрастом их опасается большее количество молодых людей, в г. Кирове наблюдается обратная тенденция); отсутствие первоначального капитала, чиновничий бюрократизм. Молодые люди вне зависимости от возраста считают условия для развития малого бизнеса в их городах недостаточно благоприятными (особенно в Кировской области).

Для преобладающего большинства (примерно для половины) респондентов всех городов характерны умеренные достижительные установки в отношении работы и жизни. Так, для большинства важно, чтобы работа позволяла обеспечивать себя и свою семью, была интересной, творческой, позволяла достичь успеха в жизни. При этом наблюдается установка (примерно у трети молодежи) к перекалыванию ответственности за свою жизнь на государство. Вместе с тем примерно пятая часть опрошенных считает, что человек сам должен позаботиться о своей старости. Каждый четвертый считает, что мало может повлиять на сегодняшнюю жизнь. Часть молодежи (16–22% в разных городах) иногда завидует тем, кто уехал за границу, что говорит об определенной неудовлетворенности жизнью.

5) Социальный ресурс

Оценка социального ресурса предполагала анализ основных социальных взаимодействий респондентов: включенность в обычные неформальные сети повседневных контактов и поддержки; в высокоэффективные социальные сети, обеспечивающие доступ к особо дефицитным благам и ресурсам; в формальные сети (членство в клубах, партиях и т. д.); а также оценку семейного положения.

Так, в ходе исследования показано, что кировчане в большей степени доверительно общаются и проводят досуг с близкими друзьями (62,5%), а также с родственниками (58,3%), с возрастом увеличивается значимость общения с родственниками и коллегами; помощь в быту получают также по преимуществу от родственников (в 75,2% случаев); моральную поддержку чаще получают от родственников и близких друзей (в 67 и 54,4% случаев соответственно), реже от приятелей и коллег (5–7%).

Около трети опрошенных (34,9%) имеют возможность в крайних случаях прибегать к помощи «влиятельных» знакомых (как правило, более молодые респонденты), 3,4% опрошенных пользуются имеющимися «связями» достаточно часто. Остальные 61,7% респондентов не имеют таковой возможности либо необходимости.

Кировчане являются членами различных формальных и неформальных общественных организаций и объединений: социальных виртуальных сетей (66,8%), профессиональных сообществ

(15,4%), клубов по интересам (108%). Незначительное количество респондентов состоит в кооперативах, союзных организациях (6,8%), а также политических партиях, общественных движениях, клубах общения (0,6–3%). С возрастом снижается членство в неформальных социальных сетях и общественных движениях и увеличивается членство в профессиональных сообществах.

Большинство респондентов имеют собственные семьи (52,9%), каждый третий (28,5%) холост/не замужем, каждый десятый находится в отношениях сожительств, около 10% разведены либо являются вдовцами. У 59% кировчан имеются дети, в среднем около двух детей в семье. Практически во всех возрастных категориях респонденты отмечают, что оптимальное количество детей в семье – три, при этом планируемое кировчанами количество детей – не более двух.

В целом можно отметить, что подавляющее большинство (91,2%) опрошенных кировчан (как мужчин, так и женщин во всех возрастных группах в равной степени) владеют достаточно развитым социальным ресурсом (на стадии актива).

Молодое поколение является важнейшим источником зарождения и развития родственных и дружеских отношений. В ходе исследования ресурсов молодежи в указанных городах ПФО было показано, что молодежь обладает достаточно развитыми семейно-родственными и дружескими связями, в то же время практически не включена в высокоэффективные сети и формальные социальные сообщества.

Во всех городах молодые люди предпочитают доверительно общаться, получать помощь в быту и моральную поддержку, проводить досуг со знакомыми, родственниками, реже с приятелями, коллегами. В гг. Кирове и Н. Новгороде с возрастом увеличивается значимость общения с неформальным кругом, в отличие от Самары, где наблюдается обратная ситуация. Большая часть опрошенных (примерно 40%) редко используют «влиятельные» социальные связи (в крайних случаях); четверть молодежи не имеет такого ресурса вообще, лишь 3–5% молодежи активно включены в высокоэффективные («влиятельные») социальные сети.

Также отмечается низкая социально-политическая активность молодых людей указанных городов. По преимуществу молодые люди включены в виртуальные социальные сети, клубы по интересам, значительно реже – в профессиональные сообщества, политические партии, общественные движения, клубы общения, кооперативы и прочие союзные организации.

Большинство молодых людей не имеют собственной семьи: в гг. Кирове и Н. Новгороде примерно половина молодых людей, в г. Самаре – в 40% случаев. В «гражданском» браке прожива-

ет около примерно 10% молодежи, находятся в разводе 2–6%. Средняя продолжительность брака опрошенных составляет 5,2–5,5 лет.

Показано, что 25–30% молодежи имеет детей, причем в г. Кирове показатель среднего количества детей в семье ниже, чем в гг. Самаре и Н. Новгороде (1,4 и 1,2 чел. соответственно). Планируемое количество детей у молодых людей указанных городов сходно и составляет два человека. Аналогичным, по мнению молодежи, должно быть количество детей в семье при хороших материальных условиях. Как правило, с возрастом молодежь планирует иметь меньшее количество детей, что во многом может быть связано с материальными трудностями.

б) Биологический/физиологический ресурс

Биологический/физиологический ресурс предполагает совокупность физических и психических возможностей человека, определенный уровень здоровья (в том числе хорошего социального самочувствия) и специфические особенности самосохранительного поведения.

В целом кировчане трудоспособного возраста оценивают состояние своего здоровья как хорошее (на семь баллов из десяти), причем более высоко оценивают состояние своего социального здоровья, нежели физического и психологического. Мужчины оценивают состояние своего физического здоровья выше, нежели женщины. Опрошенные считают, что при самых благоприятных условиях в Кировской области реально прожить до 77,8 лет, при существующих условиях – до 66,6 лет.

В качестве главных факторов, затрудняющих поддержание здоровья, респонденты выделяют: нехватку времени (в 44% случаев), лень (34%), отсутствие материальных возможностей (28%), вредные привычки (19%), стрессы (17%) и др. При этом мужчины чаще ссылаются на нехватку времени, лень, загруженность работой/учебой и наличие вредных привычек; женщины – на материальные трудности, собственную лень, загруженность работой и семьей, сложность в получении квалифицированной медицинской помощи. Более молодые кировчане отмечают, что им мешают следить за здоровьем лень, загруженность работой/учебой/семьей; более старшим респондентам мешают материальные и бытовые проблемы.

Основные мероприятия по поддержанию здоровья, предпринятые респондентами (более чем в 60% случаев) соблюдение правил личной гигиены, сохранение спокойствия в сложных ситуациях, ограничение потребления спиртного и табака, контроль за весом тела, двигательная активность, прогулки на свежем воздухе, сокращение работы за компьютером и пр.

Таким образом, большинство (62,7%) респондентов – представителей трудоспособного насе-

ления г. Кирова владеют биологическим ресурсом на уровне актива, 13,4% – на уровне капитала. По преимуществу это женщины молодого возраста 18–35 лет.

В ходе анализа уровня развития биологического ресурса молодежи указанных городов ПФО было отмечено, что самооценка молодежью уровня своего здоровья в целом выше средней, причем во всех городах молодые люди отмечают более хорошее состояние своего социального здоровья по сравнению с физическим и психологическим здоровьем.

В ходе исследования были определены факторы риска для здоровья молодежи: выраженная привычка к табакокурению (около 11–20% молодых людей, по преимуществу мужчин, во всех городах курят постоянно); к употреблению алкоголя (около половины опрошенных, в основном мужчин, во всех городах выпивают иногда, чуть меньше – периодически, с возрастом все чаще); 0,5–0,3% респондентов, в основном мужчины, употребляют наркотики постоянно.

Также было показано, что молодые люди вынуждены затрачивать много времени на работу и получение материального заработка, на учебу и решение семейно-бытовых проблем, что значительно ограничивает их стремление к поддержанию здоровья. В то же время молодые люди указанных городов активно стремятся выполнять ряд условий по поддержанию здоровья, во многом сходных с теми, которые были описаны на примере кировской выборки.

Таким образом, исследование показало, что в целом уровень ресурсообеспеченности трудоспособного населения г. Кирова можно оценить как средний. Такие ресурсы, как квалификационный, социальный и биологический, достаточно развиты в качестве актива (и даже капитала, например, биологический ресурс), тем самым являясь основным фактором и источником повышения качества и уровня жизни, компенсирующими неразвитость других важнейших компонентов человеческого потенциала: экономического, административного и личностного ресурсов. Эти ресурсы кировчан практически не развиты, что значительно ограничивает возможность повышения своих жизненных шансов со стороны трудоспособного населения г. Кирова. Аналогичная ситуация наблюдается при анализе ресурсов кировской молодежи, причем уровень развития некоторых ресурсов молодых кировчан значительно уступает уровню развития ресурсов молодежи гг. Н. Новгорода и Самары.

Примечания

1. Более подробный анализ работ отечественных ученых по данной проблеме см.: Митягина Е. В., Бушкова-Шиклина Э. В. Система человеческого потенциала: концептуализация понятия // Вестник Вят-

ского государственного гуманитарного университета. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2010. № 3. С. 15–20; Митягина Е. В., Бушкова-Шиклина Э. В. Молодежный потенциал: понятийные границы и возможности социологического измерения // Инновационный потенциал современной молодежи: проблемы и условия развития: материалы Всерос. заоч. науч.-практ. конф. 21 октября 2010 г. Киров, 2010. С. 8–19.

2. Тихонова Н. Е. Социальная стратификация в современной России: опыт эмпирического анализа. М.: Институт социологии РАН, 2007. 320 с.

3. См.: Бушкова-Шиклина Э. В., Митягина Е. В. Молодежный потенциал как социально-экономический ресурс региона // Модернизационный потенциал регионов: материалы междунар. науч.-практ. конф. 14–15 октября 2010 г. Иваново, 2010. С. 98–101; некоторые аспекты ресурсов молодежи см.: Митягина Е. В., Долгополова Н. С. «Клипное сознание» молодежи в современном информационном обществе // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. 2009. № 3. С. 53–59.

4. Все описываемые различия по половозрастным критериям являются статистически значимыми: метод анализа – хи-квадрат Пирсона, $p < 0,05$.

УДК 314.5

Т. А. Максимова

ЗНАЧЕНИЕ АДАПТАЦИИ И АККУЛЬТУРАЦИИ В МЕЖДУНАРОДНОМ БРАКЕ

В настоящей статье исследуется международный брак с точки зрения адаптации и аккультурации партнеров, описываются стратегии аккультурации. Анализируется одно из последствий воздействия чужой культуры на супругов в международном браке – культурный шок. Автор указывает, что понимание различий культур одинаково важно для установления успешной коммуникации между партнерами, между семьей и обществом, для сохранения семейных отношений.

The article investigates the international marriage as adaptation and acculturation of partners, describes the strategies of acculturation. The consequence of alien culture's influence on spouses in the international marriage (culture shock) is described. The author states that understanding of culture differences is equally important for successful communication both between partners and between family and society, for preserving sound relations.

Ключевые слова: аккультурация, культура, адаптация, культурный шок, международный брак, общество.

Keywords: acculturation, culture, adaptation, culture shock, international marriage, society.

Международный брак представляет собой сложное многогранное сочетание процессов, в результате которого создаются прочные связи

между культурами. Автор предлагает следующее определение понятия «международный брак». Международный брак – это брак, заключенный между партнерами, имеющими разное этническое происхождение, культуру и язык. Этот социальный феномен является хорошей основой для комплексного исследования семейных отношений в сочетании с культурными изменениями. Культурные различия – это важный аспект, влияющий на общение и взаимопонимание, однако с точки зрения семейных взаимодействий этот вопрос рассматривается как сопутствующий фактор. Мировые демографические тенденции таковы, что разные культуры постоянно взаимодействуют, проникают друг в друга, трансформируются. Естественно предположить, что на взгляды людей на семейную жизнь и их отношения прямо или косвенно влияют правила поведения, принятые в их культурах. Многие из этих факторов влияют на веру, нормы и поступки людей, в том числе на брак и партнерство. «В результате мерилom того, кто является приемлемым партнером, а кто нет, становятся социальные нормы, определяющие оптимальное количество различий, с которыми готовы мириться партнеры. Эти нормы очень отличаются в разных обществах и зависят от стереотипов и ожиданий, обусловленных культурой» [1].

Культуры не только дополняют друг друга, но часто вступают в сложные взаимодействия, при этом каждая из них обнаруживает свою самобытность и специфику, которые ярко отражаются в отношениях в международном браке. При коммуникации партнеры, а значит, и их культурные основы взаимно адаптируются в форме взаимодействия их лучших сторон. Супруги начинают приспосабливаться к культурным особенностям друг друга, осваивая и используя новые элементы в своем общении. Каким бы хорошим ни было взаимопонимание супругов, требуется адаптация к иной культуре. В первую очередь это касается иммигрировавшего супруга, которому необходимо адаптироваться не только к супругу, семье (внутренняя адаптация), но и обществу (внешняя адаптация). Процесс адаптации к новой культуре в равной степени проходит и «принимающий» супруг.

С января 2009 по декабрь 2010 г. автором были проведены 15 полуструктурированных интервью с представительницами международных пар. В результате анализа этого исследования мы можем сделать вывод, что некоторые пары изначально не осознавали, что именно культурные различия представляли собой специфические проблемы, и только в процессе обсуждения они смогли сформулировать стресс-факторы, возникавшие в их семейной коммуникации в ходе адаптации и имев-

шие «культурную» основу. (Стресс-фактор – это чрезвычайный или патологический раздражитель, значительное по силе и продолжительности неблагоприятное воздействие, вызывающее стресс [2].) Другие, наоборот, сразу указывали на трудности, связанные с культурными различиями.

Адаптация обычно рассматривается в двух аспектах: психологическом и социокультурном. Психологическая адаптация понимается как достижение психологической удовлетворенности в рамках новой культуры. Это выражается в хорошем самочувствии, психологическом здоровье, а также в четко и ясно сформированном чувстве личной или культурной идентичности [3]. Это очень важный аспект для обоих супругов. Им приходится приспосабливаться не только к личности как таковой со всеми ее психологическими и индивидуальными чертами, но и к культурным особенностям, которые до недавнего времени были совершенно «чужими». Социокультурная адаптация заключается в умении свободно ориентироваться в новой культуре и обществе, решать повседневные проблемы в семье, в быту, на работе и в школе [4]. Об этом виде адаптации говорили все респонденты. В частности, они отмечали, что бытовые различия (оплата счетов, походы по магазинам, распределение обязанностей) стали серьезным камнем преткновения. Девушкам потребовалось много времени, чтобы привыкнуть и перестроиться. Некоторые отмечали, например, что оплатой счетов занимается исключительно муж. «Ну не понимаю я, как все это заполнять и куда отправлять!» Значимым здесь является отношение семьи и общества к международной семье. От того, имеют ли они поддержку, позитивное и внимательное отношение со стороны «внешнего мира», зависит развитие отношений в семье. Очевидно, что аспекты адаптации тесно друг с другом связаны. Адаптация может проходить в форме гармоничного сочетания личности и среды. Она может выражаться не только в приспособлении, но и в сопротивлении, в попытке изменить среду своего обитания или измениться взаимно. Мы можем привести свое определение процесса адаптации. Адаптация – это комплексный многоаспектный процесс, в результате которого человек со временем, по нарастающей, привыкает к новой среде и новым условиям общения. Результаты адаптации могут быть диаметрально противоположны – от счастливых брачных отношений и удовлетворенности браком до конфликтов и развода. Следует сказать, что все респонденты отмечали, что процесс адаптации еще продолжается и когда он будет завершен, неизвестно. Сами респонденты перечисляли условия, необходимые для успешной адаптации, в частности это общение с новым окружением, знание иностранного языка, положи-

тельная мотивация, доступ к средствам массовой информации.

Первоначально значительные изменения происходят в структуре познания, то есть в той картине мира, через которую люди получают информацию из окружающей среды. Ведь основой различий культур служат именно отличия в картине мира, в способах категоризации и интерпретации того, что происходит. Расширяя область принятия и переработки информации, супруги постигают систему организации чужой культуры и подстраивают свои процессы познания под те, которыми пользуются носители чужой культуры. Чтобы отношения в браке между супругами, а в нашем случае еще и между представителями чужой культуры развивались плодотворно и гармонично, партнеры должны не только понимать ее на рациональном уровне, но и уметь выражать свои чувства, то есть воспринимать чужую культуру на аффективном уровне. Это, как отмечают психологи и психотерапевты, одна из фундаментальных основ счастливого брака [5]. Надо знать, какие можно позволить себе эмоциональные высказывания и реакции, ведь в каждом обществе есть определенный критерий сентиментальности и эмоциональности. Такую «осторожность» необходимо соблюдать особенно на начальном этапе развития отношений в браке, ведь вполне приемлемая реакция на ситуацию для одного из партнеров может оказаться недопустимой или неоднозначной для другого. Когда же супруги достигают необходимого уровня адаптации к необычной (для них) реакции на происходящее, они способны разделить юмор, веселье и восторг, так же как и злобу, боль и разочарование, со своим партнером, носителем «чужой» культуры.

Основополагающим в адаптации человека к чужой культуре является приобретение соответствующих навыков поведения в конкретных жизненных ситуациях. Они подразделяются на технические и социальные. Технические навыки включают умения, важные для каждого члена общества. Это владение языком, умение делать покупки, платить налоги и т. п. Социальные умения обычно менее специфичны, чем технические, и овладеть ими сложнее, чем техническими навыками, тем более что даже носители культуры, естественно исполняющие свои социальные роли, очень редко могут объяснить, что, как и зачем они делают. Респонденты отмечали, что иногда это трудно понять и смириться, но со временем они просто переставали «принимать это близко к сердцу» и воспринимали ситуацию «как факт».

В результате сложного и комплексного процесса адаптации супруги в большей или меньшей степени достигают «культурное равновесие» в новой культурной среде – их международном

браке. Этот процесс называется аккультурацией. «Аккультурация – процесс изменения материальной культуры, обычаев и верований, происходящий при непосредственном контакте и взаимовлиянии различных социальных и культурных систем» [6]. «В настоящее время аккультурацию определяют как процесс взаимодействия культур, в ходе которого происходит их изменение, усвоение ими новых элементов, образование нового культурного синтеза, как следствие взаимного влияния различных культурных традиций. В процессе аккультурации происходит изменение ценностных ориентаций, ролевого поведения, социальных установок индивида» [7].

В процессе аккультурации каждый человек одновременно решает две важнейшие проблемы: стремится сохранить свою культурную идентичность и включается в чужую культуру. Процесс аккультурации для обоих партнеров будет проходить в соответствии со стратегией, которую они выберут для себя. Комбинация возможных вариантов решения этих проблем дает следующие основные стратегии аккультурации: ассимиляцию, сепарацию и интеграцию.

Ассимиляция – это способ аккультурации, когда человек полностью принимает нормы и ценности другой культуры, при этом отказываясь от своих собственных норм и ценностей. Исследователь Маркофф называет этот процесс односторонним приспособлением: один из партнеров приспособляется к культурным особенностям другого [8]. По результатам нашего исследования можно сделать вывод, что это один из крайних вариантов, который в чистом виде не встретился. Были примеры, когда жена в большей степени приняла культуру и ценности общества, в котором стала проживать. Это было связано с тем, что она отвергала свою собственную культуру и страну, хотела покинуть ее и стать европейкой. В России ей все было чуждо, и она была готова и стремилась к «культурным» переменам.

Сепарация обозначает отрицание чужой культуры и сохранение идентификации со своей родной культурой. В этом случае представители недоминирующей культуры предпочитают относительную изоляцию (в большей или меньшей степени) от доминантной группы. Такой способ аккультурации в нашем исследовании был частотен. Это выразилось, в частности, в ответе на вопрос: «Стали ли Вы европейкой или все еще ощущаете себя русской?» Ответ был таковым: «Я русская, и всегда останусь таковой». Девушки отмечали, что стремятся сохранить свои культурные особенности, заставить мужа принимать их и считаться с ними.

Интеграция представляет собой идентификацию как со старой, так и с новой культурой [9].

Этот тип аккультурации является оптимальным, он предполагает овладение человеком ценностями еще одной культуры без ущерба для ценностей своей собственной культуры. Тогда ни одна культура не теряет своей самобытности и не растворяется в общей культуре. Он подразумевает добровольное овладение представителями одной культуры привычками и традициями другой, обогащающее собственную культуру. Маркофф предлагает следующие возможные варианты:

– попеременное приспособление: осознанно выбирается попеременно культурная модель поведения одного партнера, затем другого;

– компромисс: партнеры принимают решение действовать в соответствии с создавшейся ситуацией, не отдавая предпочтение ни одной из культур или моделей поведения;

– смешанное приспособление: объединение культур, когда партнеры, действуют строго в рамках своих культур, постоянно совмещают их [10]. Такой тип аккультурации отмечался чаще всего в нашем исследовании. Показательным примером этого процесса является решение партнеров отмечать праздники обеих культур в соответствующих традициях.

Некоторые респонденты отмечали еще одну стратегию: отказаться от своих собственных культурных традиций и стереотипов и создать новые самобытные, характерные именно для их семьи, модели поведения. Маркофф называет эту стратегию творческим приспособлением [11]. Если оба супруга готовы идти на компромиссы, прислушиваться друг к другу и принимать культурные особенности друг друга, тогда возникает меньше разногласий и конфликтов. Отношения, взаимодействие, самочувствие и самоощущение партнеров в браке в очень большой степени зависят от выбранной стратегии аккультурации. Конечной целью этого процесса является интеграция культур, в результате которой образуется новая самобытная и уникальная бiculturalная семья. По результатам нашего исследования можно сделать вывод, что это оптимальный вариант поведения, так как супруги достигают особенного уровня взаимодействия и взаимопонимания.

Следует отметить, что в основе аккультурации лежит коммуникативный процесс. Точно так же, как жители страны приобретают свои культурные особенности, то есть проходят инкультурацию через взаимодействие друг с другом, так и прибывшие знакомятся с новыми культурными условиями и овладевают новыми навыками через общение. Поэтому процесс аккультурации можно рассматривать как приобретение коммуникативных способностей к новой культуре. Через продолжительный опыт общения люди осваивают то, что необходимо в новых условиях.

Стрессогенное воздействие новой культуры на человека специалисты называют культурным шоком. Международный брак, безусловно, является стрессом, поэтому и в нем партнеры переживают культурный шок из-за процесса аккультурации. Термин «культурный шок» был введен в научный обиход американским исследователем К. Обергом, когда он отметил, что вхождение в новую культуру сопровождается целым рядом неприятных ощущений. Сегодня считается, что опыт новой культуры является неприятным, или шоковым, с одной стороны, потому что он неожиданный, а с другой стороны, потому что он может привести к негативной оценке собственной культуры.

Обычно выделяют шесть форм проявления культурного шока, которые также относятся и к реакциям в семейной жизни международных пар:

- напряжение из-за усилий, прилагаемых для достижения психологической адаптации;
- чувство потери из-за лишения друзей, своего положения, профессии, собственности;
- чувство одиночества (отверженности) в новой культуре, которое может превратиться в отрицание этой культуры;
- нарушение ролевых ожиданий и чувства самоидентификации;
- тревога, переходящая в негодование и отвращение после осознания культурных различий;
- чувство неполноценности из-за неспособности справиться с ситуацией [12].

Отметим, что эти чувства испытывали все респонденты, однако ни одна из них не признала, что переживала культурный шок. Из анализа интервью можно сделать вывод, что главной причиной культурного шока является различие культур. Каждая культура имеет множество символов и образов, а также стереотипов поведения, с помощью которых мы можем автоматически действовать в разных ситуациях. Когда мы находимся в условиях новой культуры, привычная система ориентации перестает функционировать, поскольку она основывается совсем на других представлениях о мире, иных нормах и ценностях, стереотипах поведения и восприятия.

Культурная обусловленность процесса общения в семье определяется системой индивидуальных, родительских, общесемейных и общечеловеческих ценностей, составляющих основу самоидентификации личности. Расхождения ценностей и противопоставление «свои – чужие» могут переноситься на внутренний, приватный уровень семейного общения, отражая столкновение различных традиций в декодировании одних и тех же знаковых систем. Кроме межличностного общения партнеров в браке следует отметить взаимозависимость отдельной семьи и социума, которая проявляется в процессе непрерывного и

многоканального взаимодействия на внутреннем и внешнем уровнях семейного общения. Социальная идентичность супругов включает гендерный, возрастной, профессиональный, классовый и другие параметры.

В 2011 г. автором был проведен опрос среди студентов разных факультетов Астраханского государственного университета, количество респондентов составило 200 человек. Среди прочих был задан вопрос: отличается ли по сути брак с иностранным партнером от брака с соотечественником? 56% респондентов ответили, что они отличаются частично, 36% считают, что эти отличия значительны, и только 8% не видят никакой разницы. На вопрос, какие трудности могут ожидать русскую женщину за рубежом, 27% опрошенных ответили, что отличие культур, 25% назвали незнание языка. 50% респондентов на вопрос, как бы вы готовились к переезду в случае вступления в международный брак с иностранцем, ответили, что стали бы изучать язык, а 32% начали бы изучать культуру. Можно сделать вывод, что русские девушки понимают и соглашаются с тем, что для многогранного и обоюдно удовлетворительного процесса общения семьи и социума необходим единый код, в качестве которого может выступать как язык, так и система невербальных знаков. Полноценная социализация предполагает знание языка и культуры страны проживания международной семьи.

Чтобы процесс аккультурации партнеров прошел успешно, необходимы определенные условия, в частности, их брак должен быть принят на межличностном уровне, на уровне семьи и общества. То, как супруги действуют (а на их поведение большое влияние оказывают стереотипы общества), является определяющим фактором укрепления взаимопонимания или ухудшения отношений в международном браке. Социологи, изучающие брак через призму культуры, рассматривают не только отношения между супругами внутри семьи, но и взаимодействие семьи и общества. Важным аспектом здесь является выбранная стратегия супругов при решении конфликтных ситуаций в семье, в частности связанных с различием культур. Она может принимать различные формы – от подавления недовольства и враждебности до стабильности, стремления улучшить взаимоотношения и взаимопонимание. В частности, общество может помочь паре приспособиться к новым для нее условиям. Однако следует отметить, что и для монокультурных, и для международных пар очень важно понимание и принятие личности партнера, этому могут способствовать следующие факторы:

- уважение личностных качеств, которые объединяют партнеров;
- честное и открытое общение;

- понимание культуры партнера и стремление познать ее;
- создание своей собственной уникальной социокультурной основы;
- преодоление установок и стереотипов;
- изучение культурных, этнических, политических, социальных аспектов и особенностей [13].

Учитывая вышесказанное, мы можем сделать вывод, что успешность прохождения стадий аккультурации способствует сохранению международного брака. Понимание партнерами необходимости прохождения данных стадий, признание их наличия может сохранить их брак.

Примечания

1. *Heaton T., Albrecht S.* The changing pattern of interracial marriage // *Social Biology*. 1996. Vol. 43. P. 203.
2. *Петровский А. В.* Общая психология: словарь / сост. А. В. Петровский. М., 2005. С. 193.

3. *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации: учеб. для вузов. М., 2002. С. 211.

4. Там же. С. 211.

5. *McFadden J.* Intercultural marriage and family: Beyond the racial divide // *The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families*. 2001. Vol. 9(1). P. 39–42.

6. *Грицанов А. А., Абушенко В. Л., Евелькин Г. М., Соколова Г. Н., Терещенко О. В.* Социология: энциклопедия. М., 2003. С. 115

7. *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации: учеб. для вузов. М., 2002. С. 208.

8. *Markoff R.* Intercultural marriage: Problem areas // *Adjustment in Intercultural Marriage*. Honolulu, 1977. P. 93.

9. *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Указ. соч. С. 210.

10. *Markoff R.* Op. cit. P. 94.

11. Там же. С. 94.

12. *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Указ. соч. С. 216.

13. *McFadden J.* Op. cit. P. 41.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 81"367.622.19

А. С. Серолян

САКРАЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ ВРЕМЕННОЙ КАРТИНЫ МИРА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО*

В статье выявляется использование Достоевским приемов летописного способа изложения события под углом зрения вечности. Актуализируется вопрос изучения художественного времени Достоевского не с точки зрения единства временного потока в произведении с несколькими сюжетными линиями, но вопрос гносеологический: «Что минуло, что есть и что будет».

This article focuses on the way Dostoyevsky used annalistic methods of event narration angled toward eternity. The author analyses the problem of researching the artistic epoch of Dostoyevsky not from the viewpoint of unity of the time flow with a few plotlines, but from the epistemological viewpoint, thus giving the answer to the question "What has gone, what there is and what there will be".

Ключевые слова: порог времени, знак, символ, сакрализация.

Keywords: crisis time, sign, symbol, sacralisation.

Говоря о кризисных точках, в которых герои Достоевского проживают неожиданный перелом судьбы, когда принимаются решения, когда переступают запретную черту, обновляются или гибнут, М. М. Бахтин называет в числе их «верх, низ, лестница, порог, прихожая» [1]. Если же говорить о временных точках, то здесь в большинстве работ ссылаются на наблюдение В. Н. Топорова о том, что час заката занимает «особое место среди пространственно-временных элементов в романе "Преступление и наказание"» [2]. Час заката и в самом деле является сакральным центром во временной картине мира Достоевского, порогом времени, посредником между концом одного дня и началом другого. «*Нам знакомо, – писал Достоевский, – одно лишь насущ-*

ное, видимо текущее, да и то понаглядке, а концы и начала – это все еще для человека фантастическое» (23, 145). Видимо, для человека с обыденным мировоззрением – в «Илиаде» мы встречаем мудрого Фесторида: «Ведал он все, что минуло, что есть и что будет» [3].

Обратиться к греческой мысли нас побуждают слова Достоевского, написанные брату еще в 1840 г.: «*Гомер (баснословный человек, может быть, как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гете <...> ведь в "Илиаде" он дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе, как Христос новому*» (28-1, 9). В статье «Достоевский и Гомер (к постановке проблемы)» Т. Г. Мальчукова выводит, что «по Достоевскому Гомер – основатель религии и культуры всего мира» [4]. Мы предполагаем, что Достоевский с его познаниями Гомера и античной культуры имел достаточно представления о греческом письме. Ю. С. Степанов пишет о способе древнегреческого письма бустрофедон, что означает «как пахут волами», т. е. одна строка идет слева направо, другая справа налево [5]. Формируется неизменная картина совмещения двух систем времени в разомкнутом кольце, концы которого примыкают к сочинителю и читателю или слушателю его. Проблема решается в зависимости от того, к какому концу кольца времени обращено лицо.

«Что минуло, что есть и что будет» – эта временная картина характерна и для древнерусского эпического повествования – «Слова о полку Игореве»: фраза, переведенная О. В. Твороговым как «прежнюю славу сами похитим, а нынешнюю меж собой разделим» [6], Ю. Степановым цитируется по словарю И. И. Срезневского: «<...> преднюю славу сами похитим, а заднюю си сами поделим» [7]. Таким образом противопоставляются не «прежняя» и «настоящая», а прошлая (*задняя*) и будущая (*предняя*). По убеждению же академика Д. С. Лихачева, толкование И. И. Срезневского, предложившего понимать в данном месте Ипатьевской летописи слово «передняя» как «будущее» [8], лишено оснований и обесмысливает текст. Ведь в тексте Ипатьевской летописи сказано: «Все и вся бывшая», «будущее» же не может относиться к «бывшему». Для сравнения приведем житийный (Житие Сергия, написанное Епифанием) фрагмент:

* Статья выполнена в рамках государственного контракта № П868 «Герменевтические исследования макрокультурного кризиса и антикризисного потенциала русской словесной культуры» ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы.

«Имея же у себе за 20 лет приготовлены такового списания свитки, в них же беаху написаны некия главизны еже о житии старцеве памяти ради; ова уба в свитцех, ова в тетратех, аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя наперед» [9]. Слово «заднее» могло относиться и к будущему, хотя основное временное его значение все же – «относящееся к последнему времени», «то, что стоит в конце какого-то определенного промежутка времени».

Итак, слово «передняя» в древнерусском языке относилось к прошлому, когда речь шла о времени, точнее, к началу какого-то определенного промежутка времени, «задняя» же – к недавно случившемуся, ко времени последних событий, к завершению какой-то цепи событий, иногда – к будущему. Значения наших слов «прошлое» и «настоящее» лишь условно, с большим приближением, могут быть здесь применены. Это связано с тем, что представление о настоящем еще не устоялось, не отделилось от представлений о будущем и не сузилось до момента, делящего время на две половины: ту, которая впереди, и ту, которая сзади. Четких границ между настоящим и прошлым не было. События располагались во времени вне зависимости от личного положения человека относительно их. «Передними», древними были первые из этих событий, начало цепи времени, «задними» были последние события, безразлично – настоящие или будущие.

В связи с этим становится понятным и другое место в «Слове», вызывающее различные толкования исследователей: «Свивая славы оба полы сего времени». Противоречие упоминания этих двух «половин» времени с обычными представлениями нового времени о трех, а не о двух частях времени – прошлом, настоящем и будущем – постоянно вызывало недоумение исследователей. Из предшествующего анализа представлений о времени совершенно ясно, что здесь идет речь о «переднем» и о «заднем» времени. Всякое время, в том числе и *это* время, историческое время *этих* событий («сего времени»), имеет две половины – «переднюю» (начинающую это время) и «заднюю» (закрывающую его). Настоящее, как уже было сказано, еще не отделено от будущего, вместе с ним оно составляет одну «половину» времени; другую «половину» времени составляет прошлое.

Надо отметить, что «Слово о полку Игореве» волновало Достоевского – это явствует из его письма Ап. Майкову 31 декабря 1867: «Когда будет напечатано “Слово о Полку Игореве” и где? Пришлите мне, ради Бога, сейчас как печатаете, где бы я ни был тогда» (28-II, 245).

Сравним: «<...> его соблазняла гремящая в то время слава одного незабвенного профессора, и он, в свою очередь, полетел на кафедру, к

которой готовился, чтобы испробовать и свои орлиные крылья. И вот теперь, уже с опаленными крыльями, он естественно вспомнил о предположении, которое еще и прежде колебало его решение» (10, 11).

«Да и не могла она перенести мысли о том, что друг ее забыт и ненужен. Чтобы развлечь его, а вместе для подновения славы, она свозила его тогда в Москву, где у ней было несколько изящных литературных и ученых знакомств; но оказалось, что и Москва неудовлетворительна.

Тогда было время особенное; наступило что-то новое, очень уж непохожее на прежнюю тишину, и что-то очень уж странное, но везде ощущаемое, даже в Скворешниках» (10, 20).

Итак, Достоевский мог сопоставить три взгляда на время:

1) Екклесиаст говорил, что идеалы «вечности», вложенные в сердце человека, должны влечь его сердце за пределы временного и материального мира в неземной и там искать всему объяснения;

2) у Гомера все три временных бытия присутствуют около человека: настоящее – рядом, прошлое и будущее – в сторонах, но возможность видения – особый дар;

3) в культуре Руси будущее представляется перетекающим через нас в момент настоящего и уходящим в прошлое. И Достоевский использует приемы летописного способа изложения события под углом зрения вечности.

Мы говорим о времени как объекте изображения. Автор может изобразить время в произведении в тесной связи с историческим временем или в отрыве от него, т. е. замкнутым в себе. Таким образом, субъективное восприятие времени становится формой изображения действительности. «Время в художественном произведении, – указывал Д. С. Лихачев, – это не только и не столько календарные отсчеты, сколько соотношение событий» [10]. Именно по этой причине сложнейшим вопросом изучения художественного времени Достоевского становится не просто вопрос о единстве временного потока в произведении с несколькими сюжетными линиями, но вопрос гносеологический: «Что минуло, что есть и что будет».

Очень много писалось о том, что эпитафия к последнему роману Достоевского связан с темой прошлого – настоящего – будущего России [11]: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоан. 12, 24). Смерть – не причина уничтожения, а начало новой жизни. Но в момент осознания предстоящего человеческая природа Христа переживает невиданное боре-ние: «Ныне душа моя возмутилась». Это еще

одно начало, начало борьбы, и об этой борьбе – *«здесь дьявол с Богом борется, и поле битвы – сердца людей»* (14,100) – у Достоевского свидетельствует Митя Карамазов – персонаж, будущим страданиям которого поклонился старец-провидец, ведавший, *«что минуло, что есть и что будет»*.

У Достоевского в эпосе непрекращающегося обновления тварного бытия семя – знак бесконечной жизни, растительное или дающее жизнь человеку ли, животному ли. По мысли В. Я. Проппа, триада «семя – растение – семя» составляет «извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни» [12]. Обратим внимание на обычай, который упоминается в «Преступлении и наказании»: *«<...> всегда они брали с собою кутью на белом блюде, в салфетке, а кутья была сахарная из риса и изюму, вдавленного в рис крестом»* (6,46). В конце 3-й главы Типикона указывается: «Чин благословения колива, си есть кутии или варения пшеницы с медом смешанный и в честь и память господских праздников или святых Божиих в церковь приносимым» [13]. Ныне этот чин как праздничный почти совсем позабыт и кутья считается исключительной принадлежностью заупокойных служб. Церковный же Устав, назначая принесение ее в церковь не только при поминании усопших, но и в праздники Господские и святых, тем самым внушает смотреть на кутью несколько иначе. Это вкусное и сладкое блюдо, одно из блюд праздничной трапезы, блюдо сладкое, лакомое и питательное – одно из лучших. Трапеза рассматривается церковным уставом как непосредственное продолжение богослужения Литургии или вечерни. В праздники, как бы желая напомнить о древней практике общения в праздничной трапезе всех молившихся за праздничным богослужением, Устав повелевает приносить в храм к концу вечерни и Литургии хотя бы одно из праздничных блюд. Принесенное в Церковь коливо – это как бы малая трапеза, устраиваемая более состоятельными прихожанами, от которой питаются священнослужители и все присутствующие при богослужении, в особенности неимущие. При благословении колива возглашается: «Во славу Твою, и в честь святого (имя рек) сия предложишася от Твоих рабов и в память во благочестивой вере скончавшихся». Чин благословения колива напоминает имущим, чтобы они ради праздника и в память усопших поделились с неимущими и от других ястий своей праздничной трапезы, да не остатками, а лучшими, сладкими кусками, напоминает о том, чтобы они в праздники вообще усугубили свои добрые дела, умножили милостыню всякого рода, совершая ее ради праздника и в память усопших, как бы их долг отдавая неимущим. Отдать неимущим то, чем рады

были бы угостить в праздник усопших, – лучший способ праздничного поминовения их, угодный Богу. В финале романа «Братья Карамазовы» Алеша говорит об обычае поминовения: *«Это ведь старинное, вечное, и тут есть хорошее»*.

Образ тлеющего и воскрешаемого семени у Достоевского должно понимать в применении ко всему человечеству. В 1-м Послании к коринфянам апостол Павел (XV, 35–53) говорит об образе воскресения мертвых: сначала он решает вопрос, как воскреснут тела умерших, то есть какой силой (36–38), потом – в каком виде воскреснут они (39–50) и, наконец, как совершится самое воскресение (51–53). Первый вопрос апостол решает, сравнивая тело человека с зерном. Как зерно, чтобы дать росток, должно предварительно подвергнуться тлению, так и тление тел умерших людей не может рассматриваться, как препятствие к воскрешению их силой Божьей. На второй вопрос апостол отвечает, что тела воскресших людей будут отличны от нынешних грубых тел: это будут тела «духовные», подобные телу Воскресшего Христа, они будут нетленны, ибо «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (стих 50), а потому «не все мы умрем, но все изменимся» (стих 51). То есть те, кто еще будет жить в момент общего воскресения, мгновенно изменятся, и тела их также станут духовными и нетленными, «ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (стих 53). Заканчивает свои мысли о воскресении мертвых апостол Павел торжественными словами пророков Исаии (Ис. 25:8) – о том, что некогда «поглощена будет смерть навеки» (далее следует: «и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь») – и Осии: «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Раскаяния в том не будет у Меня» (Ос.13:14). Финальная часть главы – благодарение Богу, дарующему победу над смертью, после чего апостол внушает быть твердыми и непоколебимыми в христианской вере и жизни, зная, «что труд ваш не тщетен пред Господом» (стихи 54–58).

Шатов в романе «Бесы» говорит, что *«есть сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти»* (10,198). Эта сила проявляется в отношении к смерти, к похоронам, значению которых – прятать, сберегать, хранить – хоронить. Эти действия всегда приписываются уму предметам, составляющим ценность и в известное время могущим опять понадобиться. С таким убеждением и совершаются похороны в Православной церкви.

Преступниками являются люди, переступившие естественную или культурную ограду вопреки принятому обычаю, обряду. Раскольников в детстве «каждый раз, как посещал кладбище, религиозно и почтительно крестился над могилой, кланялся ей и целовал ее». Способы ограждения, разрешенные способы преодоления оград в большинстве своем были сакрализованы. Преодоление же ограды (однократное или многократное) носило в своей сущности обрядовый характер. В обрядовые формы облекались отношения мужчин и женщин, отношения между людьми разного социального статуса. Суть дела всегда состояла в преодолении некоей ограды, а иногда в буквальном переходе в новое положение.

Любое социокультурное положение было в большей или меньшей мере сакрализовано, внешним признаком чего были перегородки между этими положениями и своя субкультура в каждом из них. Сакрализация же была выражением специфической связи социокультурных положений с потусторонним.

Наряду с переходными обрядами, переводящими людей из одного положения в другое, жизнь включала переходные обряды меньшего значения, не связанные с большими переменами. В этих обрядах есть свои способы входа в иномирие (обычно через священные предметы) и выхода из него.

Чтобы закончить таинство, осуществить окончательный выход в этот мир, обряд должен обладать цельностью, завершенностью, определенной внутренней логикой. Так, в обрядовом движении к причастию конец приближается после евхаристического канона и принятия Святых Даров (голубок в «Подростке» символизирует конец движения) – и наступает после благодарственных молитв; похороны завершаются сороковинами; в молитвенном бдении есть заранее установленное окончание «правила», его отпуст.

Рассмотренное в произведениях Достоевского преобразовательное действие богослужебного круга приводит к заключению, что в сфере влияния православного культа исчезает извечное противоречие героя и среды, формируется сознательное, творческое, соборное взаимодействие «я» и «других» – в «общем деле» литургии, ре-

ально являющей Христа. Предпринятая попытка осмыслить ценностную составляющую концепта показала, что в концепции нравственной ценности страдания у Достоевского, как и в его этических взглядах вообще, доминирует высший этический идеал Христа и высший этический принцип христианского закона любви, проявляющийся в гармонии со-бытий богослужения – «это старинное, вечное, и тут есть хорошее» (15,197). Таким образом, сохранение триады Слова, Места, Традиции есть модель должного состояния культуры, обеспечивающая жизнеспособность носителей священного.

Примечания

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы поэтики Достоевского. Киев: Next, 1994. С. 30.
2. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М.: ИГ «Прогресс-Культура», 1995. С. 201.
3. Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедича (серия «Литературные памятники»); подготовка издания, текстологический комментарий к переводу, примечания, словарь устаревших и малоупотребляемых слов и выражений А. И. Зайцева. Л.: Наука, 1990. С. 430.
4. Мальчукова Т. Г. Достоевский и Гомер (к постановке проблемы) // Новые аспекты в изучении Достоевского: сб. науч. тр. Петрозаводск, 1994. С. 12.
5. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004. С. 123.
6. Творогов О. В. Астрономические явления в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. / ред. кол.: Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, С. А. Семячко, О. В. Творогов (отв. ред.). СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 1. А–В. 1995. С. 138.
7. Степанов Ю. С. Указ. соч. С. 123.
8. Срезневский И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Репринт. издание 1902 г. М.: Знак, 2003. Т. II. С. 501.
9. Лихачев Д. С. Представления о времени в «Слове» // «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л.: Худож. лит., 1985. С. 258.
10. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Избр. работы: в 3 т. Л.: Худож. лит., Ленингр. отд-ние, 1987. Т. 1. С. 217.
11. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский Дом, 2007. С. 411.
12. Протт В. Я. Русские аграрные праздники. Л.: Наука, 1963. С. 16.
13. Скабалланович М. Толковый Типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 795.

А. В. Федотова

**ФОЛЬКЛОРНОЕ ВИДЕНИЕ МИРА
ПОЭТАМИ-РОМАНТИКАМИ:
ОБРАЗ ПРИРОДЫ
В КУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛИ МИРА**

Поэты-романтики стремились к диалогу с народной культурой. В значительной мере это определялось тем, что именно романтики начали последовательно осуществлять поиск национальной идентичности. Одной из точек соприкосновения профессиональной и народной культур становится обращение к образу природы, которая выступает как отражение чувств героев. Наиболее полно это направление отражается в творчестве английских поэтов, представителей «озерной школы» – У. Вордсворта, С. Т. Колриджа, Р. Саути.

Poets-romanticisms aspired to dialogue with national culture. Appreciably it was defined by the fact that romanticism poets have started to carry out the search of national identity consistently. One of things in common of professional and national cultures becomes the reference to an image of the nature which acts as reflection of feelings of heroes. This direction is mostly reflected in the works of English poets, representatives of "lake school" – W. Wordsworth, S. T. Coldrige, R. Sauti.

Ключевые слова: романтизм, озерная школа, природа, константа, картина мира, национальная идентичность, фольклор.

Keywords: Romanticism, Lake school, the nature, a constant, worldview, national identity, folklore.

Образ природы становится вторым основанием диалога романтизма с народной культурой. Если в народной культуре природа понималась как мир со своими собственными законами развития, в который органично включен человек, что не предполагало формирования такого феномена, как «пейзаж», то в литературе (начиная со средневекового романа) природа постепенно превращалась из мира в фон для действия персонажей – в пейзаж в полном смысле этого слова.

В XVIII в. происходит «открытие природы» (в том числе и под влиянием научных представлений, связанных с физикой Ньютона, с просветительской философией и наукой), природа перестает быть только пейзажем, фоном. У романтиков соединяются понимание природы как мира и способ описания мира как пейзаж. В частности, лейкисты понимают двоимирие несколько иначе, чем немецкие романтики. Для Ф. Шлегеля двоимирие – модель, демонстрирующая разрыв между идеалом и действительностью. Идеал прекрасен, но невоплотим. Действительность низка и безобразна, достойна уничтожения.

Для лейкистов, которые в поисках национальной идентичности восприняли представление о природе из своего фольклора, природа не со-

ставляет часть действительности (в которую входит лишь мир, созданный человеком), она относится к идеальной области (к «миру божьему»), поэтому не только не обречена на уничтожение, но сама выступает как божье орудие. Таков сюжет «Сказания о старом мореходе»: высший суд связан с образами природы (альбатрос, море, ветер, штиль, палящее солнце). В балладе Р. Саути «Суд божий над епископом» справедливость восстанавливается тоже природными существами – мышами.

Романтики поднялись над конкретными проявлениями фольклорной образной системы и обнаружили наиболее обобщенные образы, которые оказались близкими современной литературе. Именно эти образы составляют константы в фольклорной художественной картине мира (автор придерживается концепции художественной картины мира, сформулированной Т. Ф. Кузнецовой) [1]. Такая константа, один из этих обобщенных образов, формирующих национальную картину мира, – образ природы. Мы предлагаем называть такие константы термином «тема», что позволяет расширить взгляд на них, делая его более обобщенным.

Именно эта названная древняя тема – тема природы – была продолжена позже в лучших произведениях романтической литературы. На протяжении всего периода своего творчества романтики создают богатейшую пейзажную лирику, что и становится одной из основных характеристик данного литературного направления. Романтический пейзаж приходит на смену описательной поэзии классицизма, а также сентиментальному пейзажу. Прежде описание было подчеркнуто объективным, даже бесстрастным, сентименталисты подчинили пейзаж изображению чувства, которое они в него вкладывали. Пейзаж романтиков связан с новым пониманием отношения человека и природы. Это не только выражение чувства, но и размышление – не столько о природе, сколько о человеке. Как и в романтической поэме, в пейзажной лирике весьма значим лирический герой с его сложным миром. Таким образом, герой приходил из современности, природа как фон, на которой он выступал, – из национальной древности.

Характерно, что природа занимает значительное место и в сохранившихся образцах средневековой лирической англосаксонской поэзии, где представлены выразительные по силе своего воплощения пейзажные зарисовки. Это небольшие стихотворения «Сетования жены» (The Wife's Lament, примерно VIII в.), «Послание супруга» (The Husband's Message), «Странник» (The Wanderer) и др. Эти стихи вошли в рукописный Эксетерский кодекс (Exeter Book), относящийся к середине XI в.: точная датировка стихотворе-

нии затруднена. В названных произведениях особенно поражает отсутствие христианских черт и своеобразный колорит, заставляющий вспомнить о таких более поздних героических элегиях скандинавского эпоса, как плач Гудруны или жалоба Брюнхильды в «Эдде».

Одно из названных небольших произведений – «Послание супруга», сохранившееся в единственной рукописи (Эксетерский кодекс), представляет собою речь посланца, отправленного его господином с руническим письмом (письмо начертано на кусочке дерева, оторванном от корабля) к жене или невесте с приглашением последовать за ним за море, на его новую родину. Из стихотворения становится известно, что автор послания принужден был, удалившись от родины, скитаться в одиночестве, но теперь он получил престол и государство. Он надеется, что молодая женщина, помня об их взаимных обетах, придет к нему и сделает его счастье полным. Это стихотворение большинству исследователей представляется лирической концовкой какой-то саги, эпического предания, – какого именно, установить до сих пор не удалось. Оно выражает настроение душевной успокоенности, счастливой уверенности в будущем. Отношения между мужчиной и женщиной, здесь описанные, искренни, задушевные, полны нежного лиризма. Время возникновения этого памятника относят к периоду между VII и X вв.

Датировка другого произведения – «Жалобы», или «Сетования жены» – вызывает такие же споры, как и первое. Прежние исследователи (Траутман) относили его к последней трети VII в. (660–700 гг.), новейшие работы чаще датируют его VIII и даже концом IX в. (Шюккинг). В «Послании супруга» речь шла о случайной, непредвиденной разлуке любящих, в «Жалобе жены» чувствуется драма, о смысле которой можно только догадываться. Сначала счастливые супруги жили лишь один для другого: в то время как муж странствовал по дальним морям, жена ждала его с нетерпением и тревогой. Но ее оклеветали перед мужем, разлучили с ним, и теперь она живет в изгнании. Отлученная от всех радостей бытия, она то чувствует себя подавленной горем, то, напротив, ожесточается при мысли о несправедливости, выпавшей на её долю. Любовь, которую она не в силах преодолеть, еще усугубляет ее страдания.

В лирических монологах героини есть и мощь, и подлинная патетика, и сила настоящей страсти, похожей, несмотря на различие ситуаций, на страсть персонажей «Эдды»: Сигруны, которую даже сама смерть не может разлучить с Хельги, Гудруны, которая плачет кровавыми слезами над бездыханным телом своего Сигурда. В «Сетованиях» покинутой англосаксонской женщины при-

сутствует поэзия, свойственная древнескандинавской натуре, – поэзия одиночества и тот же, характерный для романтизма, параллелизм природы и настроений человека: героиня остро чувствует окружающую ее неприязненную природу; ее гнетут эти холмы, хмурые леса, терновые изгороди, отметившие место её изгнания. Различие лишь в сдержанности тона, который контрастирует с необузданными страстями героинь «Эдды», а также в большей тонкости психологических оттенков.

Все вышеприведенные произведения интересны и значительны силой переданных в них чувств, богатством эмоций и переживаний. В этих строках созданы яркие картины природы, бушующего моря, темного леса. Природа, которая окружает героя, и предрассудки, в которые он слепо верит, характеризуют мировоззрение поэта. Скалы, горы, бурные моря, непроходимые леса и быстроходные реки поражают героя своей мощью и тайной, которую его невежество и страх населили привидениями, известными под самыми разнообразными именами – богов, богинь, нимф, духов и демонов. Поэты посвящали им поразительные сказания, в которых нимфы были равнодушны к молодым красавцам, а духи страдали сами и заставляли страдать других из-за своей склонности обижать прелестных дев.

И именно эта древняя тема – тема природы – была продолжена позже в лучших произведениях романтической литературы. Своим творчеством романтики создают богатейшую пейзажную лирику, что и становится одной из основных характеристик данного литературного направления. Романтический пейзаж приходит на смену описательной поэзии классицизма (Томсон «Времена года»; Галлер «Альпы»), а также сентиментальному пейзажу. Прежде описание было подчеркнуто объективным, даже бесстрастным, сентименталисты подчинили пейзаж изображению чувства, которое они в него вкладывали. Пейзаж романтиков связан с новым пониманием отношения человека и природы. Это не только выражение чувства, но и размышление – не столько о природе, сколько о человеке. Как и в романтической поэме, в пейзажной лирике весьма значим лирический герой с его сложным миром.

Если говорить о тех, кто провозгласил эти новые тенденции, то необходимо назвать имя Жан-Жака Руссо, который первым призвал возвратиться к природе. Его слова были услышаны великим И. Гете. Европейские поэты-«озерники» XIX в. Сэмюэль Колридж, Вильям Вордсворт, Роберт Саути призывали вернуться к первобытным чувствам восхищения природой, этим «блаженным миром любви, добра и красоты». Польский поэт Адам Мицкевич в своем бессмерт-

ном «Пане Тадеуше» воспел вековые дубы – памятники красоты и природы Польши. Норвежский писатель Кнут Гамсун лечил своих утомленных цивилизацией героев дикой природой. Русский романтик Ф. И. Тютчев (не без влияния немецкой философии, в частности, Ф. Шеллинга) гениально передал романтическое ощущение природы («Не то, что мните вы, природа...»).

Вот как объясняет подобную творческую склонность романтиков Н. Гумилев: «Колридж и его друзья полюбили мирную природу не столько ради нее самой, сколько из-за возможности постигать при помощи ее душу человека и тайну вселенной. Подлинное озеро, которому Кезикское было только внешним выражением, они искали в глубине своего духа и, смотрясь в него, постигали связь между собой всего живого, близость миров невидимого и видимого, бесконечно-радостную и девственную любовь» [2].

В иначе настроенной критике можно встретить и совершенно противоположные точки зрения по поводу приверженности романтиков к теме природы: «уйдя из мира с единственной целью увидеть природу такой, какая она есть, они между тем ухитрились увидеть в ней ровно то, чего в ней не было, – они превратили землю, на которой жили, в волшебную страну, населив ее привидениями и химерами. Это дало поэзии так называемое “новое настроение” и породило несметное число безрассудных подражателей, которые и предопределили преждевременную кончину медного века» [3]. Понятие «естественного человека», взгляд на природу как великое благое начало, стремление к справедливости и равенству остаются для романтиков основополагающими: они с гневом и отвращением наблюдают мучения обездоленных, жестокость войны, тиранию правительств, беспощадное подавление социального протеста и свободного слова, характерные для Европы в эпоху реакции.

Для того чтобы более объективно охарактеризовать романтиков, необходимо принять во внимание не только важность эстетических мотивов, но также изменение вкуса, которое сделало их чувство прекрасного отличным от чувства прекрасного у их предшественников. Примером может явиться уже упоминавшийся вкус романтиков в отношении пейзажа. Доктор Джонсон предпочитал Флит-стрит любому деревенскому ландшафту и утверждал, что человеку, которому наскучил Лондон, должна наскучить жизнь. Если что-нибудь в деревне восхищало предшественников Руссо, то это был пейзаж изобилия, с богатыми пастбищами и «мильями» коровами. Руссо, будучи швейцарцем, восхищался Альпами. У его учеников в новеллах и рассказах можно найти дикие потоки, страшные пропасти, непроходимые леса, громовые штормы, бури на

море и вообще все то, что бесполезно, разрушительно и неистово. Так, характерный для многих произведений европейской литературы романтизма культ чувства и природы получает дальнейшее развитие, на что указывают многие исследователи: «Сближение мира человеческих чувств с миром природы помогало романтическому герою ощутить себя частью большого универсума, чувствовать себя свободным и значительным. Одновременно автор романтического произведения, познавая своего героя, постигал тайны человеческой психологии через знакомые образы природы. Приближение к природе усиливает простоту, естественность словесного выражения» [4].

Однако если для Руссо пейзаж был маркером естественной жизни на фоне природы, безусловно, более духовной и правильной, чем жизнь в рамках городской цивилизации, то для романтиков пейзаж становится выразителем закономерностей бытия. С наибольшей последовательностью пейзажную тематику разрабатывали английские поэты-лейкисты С. Т. Колридж, У. Вордсворт и Р. Саути, которые составили единую «школу» в английской поэзии, хотя на самом деле были очень различны и по уровню, и по характеру дарования, и, если не считать юношеских попыток сотрудничества С. Колриджа и Р. Саути, «Лирические баллады» У. Вордсворта и С. Т. Колриджа были единственным совместным выступлением поэтов-лейкистов в печати. Поэты замечательно дополняли друг друга. Но конечно, общение и обсуждение поэтических проблем стимулировало творческие поиски каждого и, по крайней мере для С. Колриджа и У. Вордсворта, было необходимостью.

Развитие «озерной школы» в конце XVIII в. в английской литературе и эстетике явилось продолжением развития предромантических тенденций на протяжении всего XVIII в., которое переросло в новую ипостась – ранний английский романтизм. И произошло это именно в поэтическом осмыслении мира, человека и искусства, проявившемся у лейкистов. Именно лейкистам удалось соединить две существовавшие прежде параллельно, но отдельно линии английской поэзии. Одна была представлена мистификациями, собиранием фольклора и его публикацией, подражаниями, проявившимися возникший интерес к народной и (как вариант) старинной (дошекспировской) поэзии Британии. Ее ярчайшие проявления – «Поэмы Оссиана» Д. Макферсона (1765) и «Поэмы Роули» Т. Чаттертона (1770) – самые знаменитые мистификации, стихи Р. Бернса и Фергюссона, основанные на развитии традиций народной культуры. И именно народная культура подсказала творческим личностям XVIII в. такую форму, приемлемую для их поисков национальной идентичности, как образ природы.

Именно в творчестве лейкистов произошло «открытие природы» – феномен, глубоко исследованный И. О. Шайтановым [5]. Поэты этого направления открывали природу подобно ученым, естествоиспытателям. На рубеже двух веков в английской культуре появилась странная и гениальная фигура – Уильям Блейк, которого нередко называют последним предромантиком и первым романтиком Англии. В его визионерском творчестве сделана попытка глобального художественного синтеза, в том числе и синтеза двух названных линий. Но сделанное им оставалось невос требованным до середины XIX в., когда Росетти открыл неизвестного автора для мира. Лейкисты знали о его существовании, но считали поэта и художника безумным. Таким образом, Блейк не мог оказать реального влияния на литературный процесс и даже на лейкистов. Они самостоятельно пришли к выводу о необходимости синтеза двух поэтических линий XVIII в., на пересечении которых и родился английский романтизм.

Итак, в первые два десятилетия XIX в. во многих странах Европы, в том числе в Англии, Франции, Германии, совершается новое открытие своей национальной истории старины, народных обычаев, песен, сказок, обрядов. Мы видим в этом общеизвестном факте не случайность, стечение обстоятельств, а проявление существенной закономерности – необходимости придать действенную художественную форму поискам национальной идентичности, которую вели представители

европейского романтизма в период «первой глобализации» Нового и Новейшего времени [6].

Романтики достигли значительно более высокой, чем в эпоху Поосвещения, ступени познания народной жизни, таящихся в ней источников фантазии и творчества, они воскресили из забвения фольклорные образцы творчества. В культурном тезаурусе романтизма народная культура заняла одно из центральных мест в связи с поисками романтиками национальной идентичности. Эти поиски были обусловлены оппозицией романтиков по отношению к «первой глобализации» европейской культуры Нового времени. Вслед за предромантиками романтики начали масштабный диалог с народной культурой. Особое место в этом диалоге было отведено образной системе, и прежде всего образу природы. Наиболее последовательно в этих направлениях развивали поэзию английские лейкисты У. Вордсворт, С. Т. Колридж, Р. Саути.

Примечания

1. Кузнецова Т. Ф. *Философия и проблемы гуманитаризации образования*. М., 1990.
2. Гумилев Н.. *Стихотворения и поэмы*. М., 1989.
3. Пикок Т. *Четыре века поэзии*. М.: Наука, 1988.
4. Дмитриев А. С. *Немецкая литература: романтизм // История зарубежной литературы XIX века / под ред. Н. Соловьевой*. М.: Высш. шк., 1991.
5. Шайтанов И. О. *Мыслящая муза: открытие природы в поэзии XVIII века / отв. ред. Н. П. Михальская*. М.: Прометей, 1989.
6. Луков Вл. А. *Народная культура и цивилизационная культура // Знание. Понимание. Умение*. 2010. № 2.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

БАЛАЕВ Наби Осман-оглы – старший преподаватель кафедры философии Пермской государственной фармацевтической академии. 614990, г. Пермь, ул. Полевая, д. 2.
E-mail: nbalaev@mail.ru

БУШКОВА-ШИКЛИНА Эльвира Васильевна – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры философии и социологии ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.
E-mail: elvira_bsh@mail.ru

ВЛАСОВА Наталья Александровна – преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Пермского института (филиала) Российского государственного торгово-экономического университета. 614070, г. Пермь, Бульвар Гагарина, д. 57.
E-mail: kaf_gum_dis@mail.ru

ГРИГОРЕНКО Дмитрий Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии и социальных наук Сибирского государственного аэрокосмического университета имени академика М. Ф. Решетнёва. 660014, г. Красноярск, просп. им. газеты «Красноярский рабочий», д. 31.
E-mail: vivare@mail.ru

ИВАНОВА Людмила Александровна – соискатель кафедры философии Сибирского федерального университета. 660041, г. Красноярск, просп. Свободный, д. 79.
E-mail: milaivanova86@yandex.ru

ЛАВРОВА Елена Игоревна – руководитель группы организации мониторинга Управления ценообразования ОАО «ДИКСИ ГРУПП», соискатель кафедры социологии и социальных технологий Тверского государственного технического университета. 119361, г. Москва, ул. Большая Очаковская, д. 47а, стр. 1.
E-mail: lavrova_elena@list.ru

ЛОБАНОВ Сергей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и общественных наук Пермского государственного института искусства и культуры. 614000, г. Пермь, ул. Газеты «Звезда», д. 18.
E-mail: sdl-grey54@yandex.ru

МАКСИМОВА Татьяна Алексеевна – аспирант кафедры социологии Астраханского государственного университета. 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а.
E-mail: tatiana-maksimova@yandex.ru

МОРОЗОВ Виктор Васильевич – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии, зав. кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин Сибирского филиала Санкт-Петербургского университета государственной противопожарной службы. 662972, Красноярский край, г. Железногорск, ул. Северная, д. 1.
E-mail: morosov_v.v@mail.ru

НУРУЛЛИНА Эльмира Ринатовна – ассистент кафедры социологии Казанского государственного энергетического университета. 420066, г. Казань, ул. Красносельская, д. 5.
E-mail: elmiranur10@yandex.ru

ПЕСЕГОВА Екатерина Витальевна – кандидат экономических наук, заместитель начальника управления лицензирования и аккредитации в образовании Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки. 115998, г. Москва, Шаболовка, 33.
E-mail: c_pesegova@mail.ru

ПОДЛЕВСКИХ Леонтий Геннадьевич – кандидат исторических наук, доцент по кафедре общегуманитарных дисциплин Кировского филиала Академии ФСИН России. 610007, г. Киров, ул. Ленина, д. 179в.
E-mail: lg_pod@mail.ru

СЕРОПЯН Аветис Серезаевич – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета. 155908, Ивановская область, г. Шуя, ул. Кооперативная, д. 24.

E-mail: serpantin58@mail.ru

СЧАСТЛИВЦЕВА Елена Анатольевна – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии и социологии ВятГГУ, докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: philosophi@vshu.kirov.ru

ФЕДОТОВА Линда Владиславовна – кандидат филологических наук, доцент, декан факультета лингвистики Армавирского лингвистического университета. 352901, Краснодарский край, г. Армавир, ул. Кирова, д. 22–24.

E-mail: alu@itech.ru

ЧЕРНУХИНА Марина Анатольевна – аспирант кафедры культурологии, философии и социальных наук Нижневартковского государственного гуманитарного университета. 628600, г. Нижневартовск, ул. Ленина, 56.

E-mail: cdo-nggu@yandex.ru

ЧЕРНЫШЕВА Анна Владимировна – кандидат философских наук, доцент по кафедре социологии и культурологии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана. 105005, г. Москва, ул. 2-я Бауманская, д. 5.

E-mail: fsgn@bmstu.ru

ЯРЫГИН Николай Николаевич – доктор философских наук, доцент по кафедре философии и социологии ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: philosophi@vshu.kirov.ru

Вестник
Вятского государственного гуманитарного университета
Научный журнал № 2(4)

Подписано в печать 25.05.2011 г.
Формат 60x84 1/8. Бумага офсетная. Гарнитура Mysl.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 11,5. Тираж 1000. Заказ № 1775.

Издательство
Вятского государственного гуманитарного университета,
610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26
(8332) 673-674