

Вятский государственный гуманитарный университет

**ВЕСТИК  
ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**Философия и социология;  
культурология**

**Научный журнал**

**№ 4(4)**

**Киров  
2011**

ББК 74.58я5  
В 38

Главный редактор  
*В. Т. Юнгблуд*,  
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: К. Ашихмина

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**

---

*Вечтомов Е. М. Гносеологический статус математических моделей .....* 6

## **ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ**

*Биричева Е. В. К вопросу о недискурсивности смысла и субъектности дискурса .....* 13  
*Долгих А. Ю. Спасение души: опыт оправдания отвергнутых философских понятий .....* 21  
*Лобанов С. Д. О проблеме надежности знания и дилемме истина/знание .....* 26  
*Останина О. А. Вопросы исторического познания в философии Ф. Ницше .....* 27  
*Хафунжева М. А. Феномен видения в теории познания .....* 29

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

*Адылгареев В. И. Определение философских идей в произведениях Всеволода Соловьева .....* 34  
*Герасимов Н. И. П. А. Кропоткин об основаниях человеческого бытия .....* 37  
*Квасков В. Н. Проблема периодизации и типология философского знания .....* 43

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

*Караваев Н. А., Окулов С. М. Информационно-коммуникационные технологии и человек .....* 47  
*Кокорина Е. В. Философские аспекты оздоровительной физической культуры школьников .....* 52  
*Траубников Г. Н. Антропологическое знание и педагогическая деятельность .....* 55  
*Паниткова Э. Ю. Проблема власти структур над личностью на уровне социальных институтов с позиций теории социального конструирования реальности .....* 59  
*Пономарёв А. М. Юридический субъект в качестве идеального конструкта (на примере коллективных этнических прав) .....* 62

## **ОБЩАЯ СОЦИОЛОГИЯ**

*Пименова О. И. Концептуализация представлений о социальной идентичности в социальных науках .....* 65  
*Чернявская О. С. Осмысление понятия территориальной идентичности .....* 70

## **ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ**

*Бердинских М. В. Имидж поэта и эстетические пристрастия маргинальных слоев советской эпохи 1920-х годов .....* 77  
*Верминенко Ю. В. Толерантность и интолерантность к пьянству и употреблению наркотиков в общественном сознании населения Санкт-Петербурга .....* 83  
*Жирнов А. А. Молодость и молодежный образ жизни постсоветской России .....* 86

---

## **КУЛЬТУРОЛОГИЯ**

<i>Десяtkova O. B.</i> Новгородская колонизация Вятки в контексте сакральной географии русского Севера .....	91
<i>Кулагина Г. Н., Ячина Н. П., Икрамов А. Я.</i> Тема Эроса в России в начале XX века .....	95
<i>Сухотерин Д. Я.</i> Культурные ожидания читательской аудитории элитарной и массовой периодики в России конца XIX – начала XX в. (на примере рекламы в журналах «Нива» и «Русская мысль») .....	100
<i>Терешкина В. Н.</i> Особенности взаимодействия моды и здорового образа жизни .....	104
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	<b>111</b>

---

## CONTENTS

---

- Vechtomov E. M.* Knowledge status of mathematic models  
*Biricheva E. V.* On Non-discoursivity Of Sense And Subjectivity Of Discourse.  
*Dolgikh A. Y.* Saving the soul: an essay towards a justification of rejected philosophic concepts  
*Lobanov S. D.* About of problem knowledge reliability and question of truth /knowledge dilemma  
*Ostanina O. A.* Questions of historical cognition in f. nitsshe's philosophy  
*Kharunzheva M. A.* Vision phenomenon in the knowledge theory  
*Adylgareev V. I.* Definition of philosophical ideas in works of Vsevolod Solovyev  
*Gerasimov N. I. P. A.* Kropotkine's concept of human everyday life  
*Kvaskov V. N.* Problem of a periodization and typology of philosophical knowledge  
*Karavaev N. L., Okulov S. M.* Information and Communication Technologies and Man  
*Kokorina E. V.* (Irkutsk). Philosophical Aspects of the Healthy Physical Culture of Schoolchildren  
*Travnikov G. N.* Anthropological Knowledge And Pedagogical Activity  
*Panitkova E. Y.* The problem of structures' ascendancy over personality on the social institutions level from the point of view of the theory of social constructions of reality  
*Ponomarjov A. M.* Juridical subject as an ideal construct (by way of example of collective rights)  
*Pimenova O. I.* Conceptualizing notions of a social identity in social sciences  
*Chernyavskaya O. S.* Interpretation of the concept territorial identity  
*Berdinskikh M. V.* The image of the poet and aesthetic preferences marginalized the Soviet era 1920s  
*Verminenko J. V.* Tolerance and intolerance to drinking and drug use in public consciousness of st. petersburg  
*Zhirnov A. A.* Youth and youth's lifestyle of the post-soviet Russia  
*Desyatkova O. V.* Novgorod colonization of Vyatka in the context of sacral geography of Russian north  
*Kulagina G. N., Yachina N. P., Ikramov A. Ya.* Topic Eros in Russia in early XX century  
*Sukhoterin D. Y.* Cultural expectations of reader's audience of the elite and mass periodical press in Russia of the end XIX of the beginning of XX centuries (on an example of advertising in magazines «Niva» and «Russkaya mysl»)  
*Tereshkina V. N.* Special features in interaction of fashion and healthy way of life

## ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС МАТЕМАТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ

В статье анализируются общее понятие модели и понятие математической модели. Выясняется роль метода моделирования в научном познании и в математике.

The paper analyzes a general notion of model and a notion of mathematic model, investigates a role of method of simulation in scientific cognition and in mathematics.

**Ключевые слова:** познание, математика, модель, математическая модель, моделирование, математическое моделирование.

**Keywords:** cognition, mathematics, model, mathematic model, simulation, mathematic simulation.

**Что такое модель.** В научном обиходе термин «модель» (латинское “modulus” означает «мера», «образец», «норма») появился во второй половине XIX в. в работах Э. Бельтрами, Ф. Клейна и А. Пуанкаре, давших интерпретации неевклидовых геометрий в рамках евклидовой геометрии. Несколько позднее термином «модель» воспользовались Г. Фреге и Б. Рассел в математической логике. Широкое использование понятия модели началось в середине прошлого века. Тогда же оформилась теория моделей как неотъемлемая часть математической логики (А. Тарский, А. И. Мальцев, А. Робинсон). К настоящему времени понятие модели стало не только общеначальным, но и приобрело статус фундаментальной философской категории.

В науке существуют различные толкования и употребления слова «модель». Приведем некоторые из них. Основными видами моделей могут быть названы следующие: предметные (натуралистические), математические и эвристические. Так, Ю. А. Гас-тев в [1] рассматривает отношение «быть моделью», а под моделью понимает гомоморфный образ оригинала. Л. А. Друянов [2] выделяет четыре типа моделей: материальные, идеальные (образные и знаковые), математические и теоретические. В [3] приводится 30 синонимов и характеристики термина «модель». В [4] авторы анализируют математические и лингвистические модели в контексте системного подхода.

Уже в обыденном сознании присутствуют два главных смысла понятия модели. Возьмем, например, следующую цепочку:

этот большой дуб → дуб → дерево → конкретные деревья.

В ее первых двух звеньях предмет «указанный дуб» замещается соответствующим (у нас более широким) понятием, которое обозначается словом «дуб», а затем еще более общим понятием «дерево». Это примеры «идеального моделирования». Третье звено: переход от общего понятия «дерево» к конкретным деревьям – дает пример «материального моделирования».

Отметим, что переходы «понятие → его термин» и «термин → его знак, обозначение» (например, результат сложения элементов → сумма →  $\Sigma$ ) также можно назвать материальным моделированием. Известный математик и логик Н. Н. Непейвода высказывает так: «Понятие – это языковая единица, имеющая достаточно четко определенный смысл; термин – слово, смысл которого фиксирован» [5]. Как-то О. М. Аншаков остроумно заметил, что «термин есть монумент понятия».

На каждом этапе научного познания следует выделить и разделить понятия *объект* и *модель*. В общем виде модель выступает как аналог, двойник, копия, заменитель, заместитель, след, слепок, образ, изображение, описание данного объекта. А объект служит прототипом, прообразом, «исходной вещью», оригиналом для своей модели. Соответствия

человек – его портрет, скульптура или маска,  
дом → его макет или план дают примеры переходов от объекта к модели. А соответствия  
фотография или отпечатки пальцев человека →  
сам человек,

чертеж дома → построенный по нему дом суть переходы от модели к объекту.

Фактически имеет значение только то, от чего мы отталкиваемся и к чему стремимся.

В истории науки мы обнаруживаем два истолкования понятия модели:

1) *модель как идея вещи* (по Платону, форма вещи);

2) *модель как овеществленная идея* (тень Идеи).

Гносеологически определения 1) и 2) принципиально отличаются друг от друга. Однако в научной деятельности их различие проявляется главным образом в степени абстрактности и конкретности исследуемых объектов и их моделей. Ведь наука оперирует понятиями, замещающими реальные вещи.

Рассмотрим цепочку: строительство домов → теория домостроения → чертеж дома → макет дома → дом → схема дома.

Первая и пятая стрелки трактуются в смысле определения 1), а вторая, третья и четвертая стрелки – в смысле определения 2). Обратим внимание на то, что все переходы обратны, скажем, чертеж → дом и дом → чертеж, и такое обращение переводит 1) и 2) друг в друга. Нужно иметь в виду также то, что одна «вещь» может иметь различные модели и сама – служить моделью многих «исходных вещей».

Таким образом, в общем плане можно принять релятивистское понимание соотношения «объект – модель». В конкретной же познавательной ситуации может фиксироваться либо ситуация «вещь → идея», либо «идея → вещь».

В толковании 1) модель условимся относить к *теории* (или идеи) некоторого объекта, или вещи. Построение модели-теории называется *формализацией* исходной ситуации, или идеальным, знаковым, или символическим, моделированием – этот подход преобладает в естественных и гуманитарных науках. В случае 2) переход к модели-объекту называется *интерпретацией* теории, материальным, или предметным, моделированием, распространенным в математике, физическом эксперименте, технике. Заметим, что в науке, в частности в математике, любая модель есть абстракция того или иного логического уровня, выражаемая на определенном языке. Как уже отмечалось, различие между объектами и теориями является несколько условным, или относительным. Считается, что модели-объекты более конкретны и материальны, а их язык более содержательный. Модели-теории более абстрактны и идеализированы, их язык более формальный.

В процессе познания важно не только создание той или иной модели, но и движение к новым моделям более высокого уровня. Поэтому необходимо рассмотрение модельных схем

объект → теория – объект и теория → объект → теория, чем-то напоминающих гегелевскую триаду-спираль «тезис → антитезис → синтез». Такое познание можно назвать *вертикальным*, поскольку третья ступенька всегда возвышается над первой. Под *горизонтальным* же познанием подразумевается исследование модели на одном уровне, то есть вычисления, преобразования, дедукция внутри самой модели. Но и горизонтальное познание, обо-

снования и доказательства, касающиеся фиксированной модели, есть последовательная смена актов абстрагирования и конкретизации, формализации и интерпретации, гипотез и контрпримеров, о чем хорошо и ярко написал И. Лакатос в своей книге [6].

**От модели к модели.** Теоретическое познание представляет собой процесс восхождения к истине по чередующимся взаимосвязанным ступенькам идеальных образов, или моделей, имеющих большую или меньшую степень абстрактности и наглядности. Математическое познание в полной мере соответствует этому тезису.

Каждый уровень познания есть *модель*, выступающая или в качестве *объекта* (вещи, чего-то материального, наглядного), или в качестве *теории* (идеи, абстрактного, логического). В этом смысле процесс познания означает *моделирование*. Шаг вверх со ступеньки-объекта на ступеньку-теорию является *индуктивной* стадией познания, использующей мыслительные операции абстрагирования, аналогии, идеализации, обобщения, отождествления и заканчивающейся формализацией данного объекта (знаковое моделирование). Переход от ступеньки-теории к следующей ступеньке-объекту означает конкретизацию, овеществление, новую *интерпретацию* (предметное моделирование). Понятие интерпретации можно понимать как в строгом теоретико-модельном смысле слова, так и в метаматематическом смысле. Перепрыгивать через ступеньки не рекомендуется. Движение по такой винтовой лестнице (спирали) есть вертикальное познание.

Отдельными завершенными этапами вертикального познания служат схемы «объект – теория → объект» и «теория → объект → теория». В первой схеме воплощается общенаучный *дедуктивный метод*, трактуемый нами как «через общее к частному», а не «от общего к частному». Существует и другое понимание *дедукции* как означающей «выведение», переход «от общего к общему». Такая дедукция относится к горизонтальному познанию, протекающему на самих уровнях: логический вывод в теориях, преобразования в математических структурах, метаматематические рассуждения. Для продуктивного процесса математического познания необходимо разумное чередование вертикального и горизонтального типов познания.

Вторая схема «теория → объект → теория» охватывает процесс расширения, обобщения, уточнения, обогащения той или иной теории. Здесь в

---

качестве модели выступает *метаметаория*, содержательно изучающая свойства данной *предметной теории* (аксиоматизируемость, непротиворечивость, категоричность, полноту, разрешимость), ее выражительные возможности и границы применимости.

При вертикальном познании происходит открытие качественно нового знания, выдвижение и исследование гипотез, отыскание и формулировка новых результатов. Вертикальное математическое познание подчиняется диалектическому закону отрицания отрицания, задающему и обосновывающему спиралевидный характер смены моделей. Толчком к переходу от модели-тезиса к следующей ступеньке могут послужить подспудное размышление, интеллектуальная интуиция, а также аргумент и апелляция к красоте.

В математике горизонтальное познание заключается в дедуктивном обосновании предполагаемых результатов, в разработке содержательных и формально-логических методов такого обоснования, в доказательстве уже сформулированных теорем.

*Постоянное чередование моделей-образов и моделей-теорий* – это закономерность научного познания, имеющая глубокие психологические корни. Психология познания такова, что интуитивные образы и логические законы необходимо выстраивают в цепочку мысленных процедур (индукция и дедукция, анализ и синтез), в цепочку содержательных и формальных понятий. Интуиция озаряет разум человека, а логика закрепляет завоевания интуиции. Каждая теория имеет «материальную» основу, она должна отталкиваться от наглядных, чувственных прообразов, доопытных или эмпирических предположений: прежде вербального идет визуальное. И наоборот, вслед теории выстраиваются ее интерпретации, представления и реализации в виде конкретных систем, среди которых находятся и исходные объекты («большое видится на расстоянии»). Психологическая теория познавательной деятельности базируется на принципе предметности. Согласно С. Р. Когаловскому [7], предмет есть то, на что нацелено действие субъекта, что выделяется им из объекта в процессе его познания и преобразования. *Предмет – это модель объекта*. Тем самым идея моделирования выражает также суть принципа предметности.

Принципиальную роль в человеческом познании играют *эвристические модели*. Одной из самых ярких «эвристик» является планетарная модель атома и ядра атома, предложенная Н. Бо-

ром. Другим важным примером служит так называемый «мысленный эксперимент», которым активно пользовался Г. Галилей при создании классической механики. Так, при решении вопроса о том, какое тело быстрее падает – легкое или тяжелое, Галилей рассмотрел мысленную модель: систему из двух шариков разной массы, соединенных легчайшим шарниром. Его размышление показало, что все тела падают одинаково быстро, что опровергло чисто умозрительную «физику» Аристотеля. Полученную таким образом гипотезу Галилей подтвердил физическими испытаниями (в частности, бросая различные предметы с Пизанской башни), определив и вычислив ускорение свободного падения  $g \approx 9,8 \text{ м/сек}^2$ . *Физические эксперименты* можно отнести к натуральным моделям и к предметному моделированию.

**Математическое моделирование.** Метод моделирования, являясь общенаучным и универсальным, широко применяется в естественных, технических и социальных науках. Модель реального явления – это приближенный идеализированный образ данного явления, выраженный на предметном языке, скажем, на языке физики. Вспомним, к примеру, классическую механику, геометрическую оптику или планетарную модель атома.

Метод математического моделирования применяется к научному исследованию действительности, то есть к решению реальных задач, по следующей схеме:

- (1) реальная задачная ситуация заменяется ее предметной моделью;
- (2) для полученной предметной модели ищется адекватная математическая модель, включающая четкую формулировку исходной задачи;
- (3) решается соответствующая математическая задача;
- (4) найденное решение интерпретируется в предметной модели.

Несколько комментариев. Шаг (1) требует хорошего знания своего предмета и носит интуитивно-содержательный характер. Шаг (2) является творческим актом, предполагающим свободную ориентацию как в данной дисциплине, так и в математике. Шаг (3) чисто математический вопрос. Шаг (4) дает искомый ответ. Иногда качественное решение задачи может быть получено уже в предметной модели. Однако в точных науках следует считать обоснованным лишь математизированное знание. На этапе (2) обычно обходятся известным математическим аппаратом.

Математические модели в приложениях математики понимаются в первом смысле. Математическая модель реальной ситуации – это вполне определенное описание данного явления, выраженное на языке математических формул. Математическое моделирование представляет собой построение разнообразных математических моделей реальности. Метод математического моделирования служит мощным способом научного познания действительности. Это обусловлено специфическим характером самой математики, являющейся самостоятельной универсальной формой познания мира.

Рассмотрим некоторые важные свойства математических моделей. Модели должны быть – в большей или меньшей степени – *адекватными и применимыми*. Адекватность есть теоретическое соответствие реальности, применимость – практическая польза. А это несколько разные вещи. Свойство адекватности модели предполагает определенную ее структурную сложность, в то время как свойство применимости модели (к описываемой ею ситуации) означает осуществимость модельных вычислений, которые легче провести в более простой модели.

*Простота и сложность* модели – понятия достаточно условные. Однако если взять две различные модели одного и того же явления, то сравнить их по сложности вполне возможно. Возьмем, например, геоцентрическую систему Птолемея и гелиоцентрическую систему Коперника. Они одинаково хорошо описывают звездное небо, то есть применимы для расчетов в астрономии. Но неадекватная модель Птолемея гораздо сложнее адекватной модели Коперника.

Математические модели подразделяются также на *количественные и качественные, непрерывные и дискретные, одномерные и многомерные, жесткие и мягкие, грубые и тонкие* и т. п. Жесткая модель примитивна и проста, учитывает небольшое число информационных параметров, являющихся, как правило, константами. Мягкая модель более сложна, содержит большое число параметров. При этом параметры модели являются функциями, учитывающими меняющееся состояние системы и тем самым обеспечивающими обратную связь. Жесткие модели применимы на определенных отрезках времени, их экстраполяция на большие периоды времени может вести к потере адекватности и применимости. Математику академику В. И. Арнольду принадлежит фраза:

«Жесткие модели как путь к ошибочным предсказаниям».

Гибкое математическое моделирование реальных объектов и процессов – залог и инструмент эффективных приложений математики. Математические модели необходимы, во-первых, для описания однотипных явлений из различных областей знания, во-вторых, они позволяют уловить то, что трудно сделать при словесном описании.

Физик профессор Д. С. Чернавский отмечает [8], что многие явления из разных областей знания имеют одинаковые базовые модели. Упрощенные базовые модели, улавливая существенное и отвлекаясь от второстепенного, обладают свойством *грубости*, жесткости, или структурной устойчивости. В грубой модели малые изменения параметров (динамической системы уравнений) мало влияют и на ее результаты (решения системы). Грубые модели, и только они, способны описывать действительность. Дело в том, что в тонких моделях в стадии неустойчивости предсказать поведение системы практически невозможно. Малейшее изменение параметров может вызвать хаотический скачок (катастрофу), качественно меняющий состояние системы. Проследить любое малое изменение условий можно только тогда, когда мы знали бы значения всех параметров абсолютно точно, то есть со всеми десятичными знаками непосредственно.

Выбираемая или конструируемая модель изучаемого явления должна удовлетворять следующим условиям: во-первых, она не должна быть чрезмерно простой, чтобы достаточно адекватно отражать ситуацию; во-вторых, она не должна быть и слишком сложной, чтобы ей можно было реально пользоваться; наконец, из нескольких моделей, с примерно одинаковой точностью описывающих данное явление, выбирают наиболее простую (так, гелиоцентрическая система Коперника предпочтительнее более сложной геоцентрической системы Птолемея, даже если не касаться их физической достоверности). Укажем на модели динамики популяции, начиная с жесткой одномерной экспоненциальной модели Мальтуса и заканчивая мягкими моделями, зависящими от целого ряда параметров. С развитием дискретной математики и компьютерных вычислений все большее значение приобретают дискретные модели. Заметно выросла роль моделирования в теории и методике обучения (см. книгу Ю. А. Саурова [9]). [10] показывается роль основополагающих моделей (называемых автором модельными примерами) при обучении студентов

---

математике. Подчеркнем, что модельные примеры теории позволяют реконструировать и строить саму теорию.

В математике обычно под моделью понимается модель-объект. Моделью математической теории является конкретная математическая структура (объект), удовлетворяющая всем положениям (аксиоматике) этой теории; они появляются в процессе конкретизации, при интерпретации аксиоматических теорий. Так, аддитивная группа  $\mathbf{Z}$  целых чисел служит моделью теории групп. Математическое познание, с одной стороны, есть движение от имеющих нечто общее конкретных математических объектов к созданию соответствующей теории, а с другой стороны, это построение различных моделей той или иной теории. Поэтому в математике модель-объект (или модельный пример) может выступать и как образ, и как прообраз математической теории.

**Модели в математике.** В математике модели-объектами служат *математические структуры*, определяемые как множества с заданными на них отношениями и операциями, а моделями-теориями являются самые разные математические теории, как содержательные, так и формальные. Математические структуры образуют *математическую реальность* – предмет науки математики, *объектом* исследования которой выступают фундаментальные категории *количества* и *формы* и всевозможные их проявления, взятые в самом общем и чистом виде.

В математическом познании в триаде  
исходный объект → теория → новый объект  
исходную модель объявим тезисом, соответствующую теорию – антитезисом; тогда новая модель будет их синтезом.

Рассмотрим важнейший пример: натуральный ряд чисел (см. [11]). В качестве исходного объекта определенного этапа познания возьмем *натуральные числа*. Их простейшей теорией является *арифметика* натуральных чисел (антитезис), созданная древними греками и представляющая собой неаксиоматизированную содержательную элементарную теорию чисел. В результате появляется новый синтезированный объект – *натуральный ряд*  $\mathbf{N}$  с заданными на нем операциями сложения и умножения и естественным отношением порядка. Следующий акт моделирования – содержательная аксиоматизация натурального ряда, осуществленная Дж. Пеано и Р. Дедекином после подготовительной работы, проделанной У. Гамильтоном и Г. Грас-

сманом. *Аксиоматика Пеано* натурального ряда выступает как теория натурального ряда (антитезис к новому тезису). Всякая модель аксиоматической теории Пеано называется *системой Пеано* (новый синтетический объект). В метатеории теории Пеано доказывается изоморфизм любых двух систем Пеано. Далее, систему Пеано можно считать тезисом очередного витка познания. Ему отвечает антитезис – формализация системы Пеано на языке логики предикатов первого порядка, то есть *формальная арифметика*. Содержательная метатеория формальной арифметики допускает кроме стандартной модели натурального ряда модели любой бесконечной мощности (в силу классической теоремы Левенгейма – Скolemа). Это обстоятельство существенно отличает содержательную аксиоматическую теорию натуральных чисел от формальной арифметики. Мы вкратце рассмотрели познавательную цепочку, состоящую из семи уровней развития наших представлений о математической модели натуральных чисел.

Отправляясь от натурального ряда, можно выстраивать и другие познавательные цепочки, например:

*мультипликативная полугруппа  $\mathbf{N} \rightarrow$  теория гауссовых полугрупп →*

*→ другие гауссовые полугруппы → понятие свободного коммутативного моноида → свободный коммутативный моноид со счетным множеством свободных образующих (как абстрактная характеристика исходной полугруппы  $\mathbf{N}$ ).*

И. М. Яглом [12] рассматривает геометрическое познание как последовательность взаимоотношений физического и логико-математического типов моделей, называемых им «геометрией-физикой» и «геометрией-математикой». При этом «геометрия-математика» выступает как математическая модель физической вселенной, а «геометрия-физика», являющаяся естественной наукой о размерах и форме реальных тел, есть физическая модель абстрактного математического пространства.

Горизонтальное познание в рамках отдельной математической теории также протекает в форме смены абстракций содержательного и формального характера. Образец такого познания дан английским логиком И. Лакатосом [13] при разборе доказательства формулы Эйлера для многогранников, описанном автором как диалог учителя с учениками воображаемого класса. И. Лакатос убедительно обосновывает, что формирование и развитие математической теории есть постоянное чередование

определений и контрпримеров, доказательств и их опровержений; в рассматриваемом случае это постепенно приводит к точной формулировке и строгому доказательству теоремы Эйлера о соотношении числа вершин, числа ребер и числа граней произвольного выпуклого многогранника.

В. В. Мадер отмечает: «Сначала выдвигается гипотеза и идет поиск доказательства, в ходе которого выявляются и фиксируются все необходимые предпосылки. Затем начинается поиск контрпримеров, поиск возможных опровержений и обобщений. Полученная информация позволяет провести более глубокий анализ доказательства. Достигается более полное понимание как самого доказательства, так и значения исходных допущений. Модификация этих допущений приводит к обобщению теоремы. После этого начинается следующий виток: поиск новых контрпримеров, анализ доказательства, ревизия исходных посылок, попытка дальнейшего обобщения теоремы. Затем идет следующий виток и т. д. и т. п.» [14].

Остановимся теперь на упрощенной схеме моделирования самого процесса познания. Вот как описывает ее американский математик и логик Р. Линдон в [15]: «Формальное изучение любого круга вопросов, связанных с нашим повседневным опытом, начинается с замены реальных объектов некоторыми подходящим образом выбираемыми их абстрактными описаниями, идеализациями, выбираемыми таким образом, чтобы в этих идеализациях были отражены именно те свойства исходных объектов, которые мы собираемся изучать. В нашем случае речь пойдет об абстрактных “заместителях” для таких понятий, как мышление, реальная действительность и связь между мышлением и действительностью. Вместо мышления мы будем рассматривать *язык*, точнее говоря, формализованный вариант некоторых аспектов естественного языка. Можно показать, что все чисто формальные аспекты мышления адекватным образом отображаются в таком языке. Вместо реальной действительности мы будем рассматривать так называемую *структуру*, грубо говоря, представляющую собой совокупность предметов, которые могут быть сопоставлены в качестве значений различным выражениям языка. Наконец, роль связи между языком и действительностью будет у нас играть *интерпретация*, то есть функция, приписывающая некоторым языковым выражениям в качестве их значений некоторые определенные предметы, входящие в данную структуру».

В математической логике четко определяются понятия языка, формальной аксиоматической теории, интерпретации. При этом моделью формальной аксиоматической теории  $T$  называется любая математическая структура  $S$ , такая, что при каждой интерпретации  $T$  в  $S$  все аксиомы данной теории оказываются истинными в структуре  $S$ . Сама теория строится синтаксически и определяется как множество высказываний (замкнутых формул) символического языка. Наряду со строгим определением понятия интерпретации теории  $T$  интерпретацию можно понимать более широко, как *метатеорию* этой теории, то есть семантику теории  $T$ , содержательные рассуждения о свойствах и моделях  $T$ .

Между синтаксисом и семантикой формально аксиоматизируемых математических теорий существует тесная взаимосвязь. Будем рассматривать теории, выраженные на фиксированном языке логики первого порядка. Для произвольной теории  $T$  обозначим через  $M(T)$  класс всех ее моделей. Можно доказать, что две теории  $T$  и  $T'$  эквивалентны, то есть имеют одни и те же теоремы, тогда и только тогда, когда  $M(T) = M(T')$ . Частными случаями являются две основополагающие метатеоремы: теорема о полноте, утверждающая, что высказывание служит теоремой теории  $T$ , если и только если оно выполняется на каждой модели из  $M(T)$ , и теорема о том, что дедуктивная непротиворечивость теории  $T$  равносильна существованию у нее модели, то есть непустоте класса  $M(T)$  [см. 16].

Предложенная схема чередования моделей допускает разное наполнение. В гносеологии можно говорить о постоянной смене материального и идеального, содержательного и формального. В психологии и дидактике это необходимость и осуществление последовательных интуитивных и рациональных актов мышления. Математика предстает как нескончаемый дискретный поток знаковых и предметных моделей, «знакопеременный» процесс образования понятий и теорий и построения новых объектов.

Может сложиться впечатление, что «все на свете есть модель», и тогда понятие модели оказалось бы бесформенным и бессмысленным. Мы отклоняем это сомнение. Во-первых, в познавательном плане оппозиция «объект – модель» так же необходима, как и бинарные связи «материальное – идеальное» или «практика – теория». Во-вторых, понятию модели присущ принципиальный дуализм, выраженный нами в определениях 1) и

2). Как показано выше, такой подход продуктивен. В-третьих, широкое использование терминов «модель» и «моделирование» в науке и жизни означает, что понятие модели действительно стало важной, признанной и неотъемлемой общенациональной и философской категорией.

**Примечания**

1. Гастев Ю. А. Гомоморфизмы и модели. М.: Наука, 1975.
2. Друянов Л. А. Законы природы и их познание. М.: Просвещение, 1982. С. 52–60.
3. Чжао Юань-жень. Модели в лингвистике и модели вообще // Математическая логика и ее применения. М.: Мир, 1965. С. 281–292.
4. Шрейдер Ю. А., Шаров А. А. Системы и модели. М.: Радио и связь, 1982. Гл. 2.
5. Лакатос И. Доказательства и опровержения. М.: Наука, 1967. С. xi.
6. Непейвода Н. Н. Прикладная логика. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2000.
7. Когаловский С. Р. Поиски метода и методы поиска (онтогенетический подход к обучению математике). Шуя: Изд-во Шуйского гос. пед. ун-та, 2005.
8. Чернавский Д. С. Синергетика и информация. Динамическая теория информации. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 83.
9. Сауров Ю. А. Основы методологии методики обучения физике. Киров: Изд-во Киров. ИУУ, 2003.
10. Вечтомов Е. М. Модельные примеры в обучении современной математике // Вестник ВятГПУ. 2001. № 5. С. 79–82.
11. Вечтомов Е. М. Математические очерки. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2004. Ч. 1.
12. Яглом И. М. Математические структуры и математическое моделирование. М.: Радио и связь, 1980. П 7.
13. Лакатос И. Доказательства и опровержения. М.: Наука, 1967.
14. Мадер В. В. Введение в методологию математики. М.: Интерпракс, 1995. С. 420.
15. Линдон Р. Заметки по логике. М.: Мир, 1968. С. 12.
16. Справочная книга по математической логике: в 4 ч. М.: Наука, 1982–1983.

# ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 165.8 + 159.923.2 + 111.1

E. V. Биричева

## К ВОПРОСУ О НЕДИСКУРСИВНОСТИ СМЫСЛА И СУБЪЕКТНОСТИ ДИСКУРСА

Данная статья посвящена исследованию вопроса соотношения языка и онтологии, рассматриваемому с позиции авторского концепта «субъекта», который, в свою очередь, предполагает выявление статуса и взаимосвязи таких категорий, как «смысл», «бытие», «мир», «дискурс», «Я».

This article is devoted to investigating of the question of relations between language and ontology that is considered from position of the author's concept of the «subject», which involves detection of the status and interconnection of such categories as «sense», «being», «world», «Discourse», «I», in its turn.

*Ключевые слова:* смысл, субъект, дискурс, язык, онтология, бытие, мир, Я.

*Keywords:* sense, subject, Discourse, language, ontology, being, world, I.

Философия по природе парадоксальна, но не потому, что отстаивает наименее правдоподобные мнения или принимает мнения взаимно противоречивые, а потому, что она пользуется фразами стандартного языка, чтобы выразить нечто выходящее за рамки мнения и даже вообще предложения.

Ж. Делёз

Сказать, что смысл парадоксален, – это не просто значит поставить языковой штамп, но отослать к вопросу о смысле, одному из самых сложных и одновременно неизбежных для философии [1]. Традиционно категория смысла связывается с понятием языка, но представляется, что только через язык её определить невозможно. «Обитая» в языке, смысл с ним не совпадает и, более того, не может быть высказан в языке. С другой стороны, как и в словах, «в вещах самих по себе смысла нет» [2]. «Смысл мира должен лежать вне его» [3]. Но мож-

но ли приблизиться к разрешению проблемы смысла, утверждая его трансцендентальность? И да и нет. Эти одновременно сосуществующие «да и нет» показывают парадоксальную природу смысла и ведут на ветвящуюся дорогу, пролегающую через смысл. Прийти к смыслу нельзя, но пройти через него можно (в отличие, например, от «пути к языку» [4]). Поэтому, возможно, отвечая на каждый встречающийся на пути вопрос «и да и нет», мы не приблизимся к смыслу, однако нам представляется, что данная методология позволяет под одним из углов зрения показать, что такое смысл, через его парадоксальные отношения с понятиями «язык» и «онтология», «переживание» и «Я», «дискурс» и «субъект».

И тем не менее, вступая на дорогу парадоксов, то есть определившись с переменными величинами (а лучше сказать «неделимыми вариациями» [5]), мы должны в начале пути оговорить «условия» задачи, те «постоянные», которые будут задавать характер движения, и методы – «инструменты», которые помогут не сбиться с пути. Поэтому, прежде чем говорить о соотношении смысла с обозначенными выше категориями, стоит ответить на вопрос о связи последних друг с другом, набросать некоторый «план действий», определиться с контекстом.

Например, то, что язык связан с онтологией (под онтологией в данном контексте мы понимаем определённый способ организации бытия), на верное, сегодня уже не ставится под сомнение. Любой искусственный язык, не имея своей онтологии, не получил бы конкретики и специфических свойств, отличающих его от других языков, а онтология без воплощения в языке осталась бы лишь интуицией. Как в контексте такой взаимосвязи понимаются данные категории? Принадлежит ли язык онтологии или онтология – языку? Уместен ли вообще вопрос о первичности той или иной категории? Ответы на эти вопросы могут быть даны совершенно в разном ключе, более того, они могут быть абсолютно противоположны. Поэтому значимым «условием» контекста становится выявление соответствующих онтологических допущений.

Изберем в качестве методологии творчество концептов [6], «мышление зренiem» [7], которое включает «множественность центров, смещение

перспектив, путаницу точек зрения» [8] как неизбежный характер движения через смысл. Пусть основным онтологическим положением будет следующее: «Субъект – это способ бытия Я в Мире». Основное отличие «субъекта как способа бытия» от «онтологии как определённого способа организации бытия» (см. выше) заключается в том, что, в нашем понимании, субъект является тем моментом в бытии, который вызывает к жизни эту организацию, то есть «активным началом» в некой «структуре» бытия. Поэтому если под способом здесь понимается «способность» как активное начало, тогда способ бытия Я предполагает то, что Я постоянно устанавливает границы с дискурсами, само при этом имея *событийную* природу, то есть Я «находится» в Мире, одновременно и совпадая с ним, и прочерчивая (и перечерчивая) «свои» границы с дискурсами. Я, как и дискурсы, с другой стороны, имеет природу *среды* и поэтому граничит с дискурсами. Граница между Я и дискурсами – это движение установления отношений, текучая, постоянно изменяющаяся и подвижная пористая мембрана, одновременно несущая функцию соединения Я и Мира и функцию их разграничения. «Мембранны... несут потенциалы и возрождают полярности, они приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространства» [9]. Это и есть субъект как способ бытия: «сшивание» Я и Мира, движение «туда-обратно», которое само по себе является необходимым условием для существования и Я, и Мира. Субъект для Я как кожа для человека: человек не может существовать без этого жизненно важного органа, «кожа обладает некой чисто поверхностной жизненной потенциальной энергией» [10] (подробнее о коже как биологически важной мембране см. [11]). Но субъект не всегда подразумевает человека. В современном понимании субъект перестаёт выполнять функцию «кто?» («что?») бытия, основы бытия, «почвы» бытия, подлежащего (место классического субъекта теперь занимают дискурсы), но, с другой стороны, субъект становится текучей, подвижной основой бытия, самой способностью давать бытие, то есть отвечает на вопрос «как?» бытия (и в этом смысле субъект приобрёл совершенно иной статус по отношению к субъекту классической традиции).

Чтобы показать связь языка и смысла, представляется целесообразным начать с момента соприкосновения дискурса и смысла. «Язык состоит из множества несводимых друг к другу дискурсов, каждый из которых имеет свою логику, свои законы» [12]. Эта особенность была обозначена М. Фуко как «порядок дискурса». Имея ризомную структуру, дискурс представляет собой «активное динамическое пространство, в рамках которого не просто происходит определённое структурирование языка и реальности, но и их

постоянное переструктурирование» [13]. Дискурс также имеет «властную» природу: каждый «локальный» дискурс стремится захватить всё собой, распространиться как можно шире (по словам Р. Барта, «власть... гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия» [14]). «Каждый дискурс стремится расширить свое локальное пространство, захватив и подавив окружающие разбивы, способы организации пространства, что, конечно, никогда не удается ему полностью» [15]. Пространство дискурса постоянно детерриториализируется и ретерриториализируется: внутри и снаружи вновь и вновь прореживаются границы. И это смысловые границы, смысловые *поверхности*. «Гладкая поверхность – это характер дискурса», – цитирует Ж. Делёз А. Кэрролла [16]. И в этом смысле парадоксально дискурсивен: он, как и дискурс, имеет природу поверхности (не плоскости, а сложной, развитой, складчатой поверхности, имеющей свои измерения и толщину). Но в то же самое время смысл недискурсивен, потому что его нельзя высказать – можно только *выразить*. «Смысл – это выражаемое предложение, это бесцелесное на поверхности вещей... чистое событие, которое упорствует и обитает в предложении» [17]. Ни в словах, ни в вещах (ни в языке, ни в тела, в терминологии Делёза) смысла нет. Он между ними – буквально это поверхность, которая их разделяет. «Вещи и предложения находятся... на двух сторонах границы, представленной смыслом. Эта граница ни смешиает, ни воссоединяет... скорее, она выступает в качестве артикуляции их различия: тело/язык» [18]. Тут «смысл» у Делёза можно сравнить с «краской» или окрашенной поверхностью, через которую вещи, находящиеся по одну её сторону, как бы ставят штампы, образуя отпечаток по ту сторону этой поверхности – слова в языке. Однако понимание смысла как дискурсивного в постструктурализме, в частности у Ж. Деррида [19], ведёт к признанию самодостаточности дискурса: «Дискурс... имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении», – реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но «моменты самотолкования мысли» (Деррида)» [20]. Ту же самореферентную, самотолковательную природу предложения подмечает и Ж. Делёз, говоря о постоянной отсылке смысла предложения к тому, что должно быть обозначено в другом предложении. Он называет это «парадоксом неопределенного регресса», который «с необходимостью имеетserialную форму» [21]. «Говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чём идёт речь... с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чём говорю, объектом следующего предложе-

ния, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю» [22].

В данном случае (в случае нашей локальной задачи и обозначенной методологии) продуктивным является смещение, перемещение «между» различными позициями, что вовсе не означает расстановку приоритетов или признание несостоительности той или иной точки зрения. Они все по-своему необходимы – каждая для своей локальной задачи. Поэтому, не отдаваясь во власть дискурса, мы способны разглядеть кое-что ещё, что важно для настоящего исследования, но не столь значимо в рамках постструктурализма. «Именно следя границе, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному» [23]. Кто это «мы»? Если мы хотим ответить на этот вопрос, то снова приходится изменить угол зрения, совершив перемещение вслед за Ж. Делёзом (методология концептов которого, кстати, до конца не может быть отнесена ни к феноменологии, ни к логике, ни к постструктурализму – она предполагает перемещение «вдоль» и «между») от одной точки зрения к другой: от постструктуралистской к феноменологической. В этом движении воплощается новое понимание категории «субъект», становится очевидной невозможность отказа от этой категории даже в условиях признания правомерности концепта «смерти субъекта».

Исходя из обозначенного вначале онтологического положения, субъект – это движение установления отношения. Отношение всегда является чем-то «двусторонним», «дву направленным», то есть это всегда взаимоотношение. Таким образом, как только Я выстраивает отношение к чём-то, имеет место и аналогичный процесс, направленный обратно в сторону Я. Если Я прочерчивает границу внутри себя, чтобы «встретиться» с дискурсом, то образуется подвижная смысловая поверхность: являясь «как?» бытия, субъект Я производит смысл на границе этой «встречи». Но со стороны дискурса таким же образом есть граница – другая сторона смысловой поверхности. Субъекты отношений между дискурсами (в том числе и между дискурсами и Я) населяют смысловые поверхности пересечения дискурсов, активируя дискурсы, вдахая в них жизнь и производя смысл. Если субъект Я функционирует нормально, происходит взаимное расширение дискурсов с Я за счёт увеличения поверхности их соприкосновения, бесконечного производства складок смысла. Надо понять всю свою несвободу, понять то, что Я может существовать только зависимо от дискурсов – и в этой точке начинается свобода, потому что с признанием зависимости от дискурсов рождается зависимость дискурсов от Я (ведь только Я создаёт дискурсы внутри себя, выделяя себя из Мира). И только плетя ткань взаимосвязей, Я может осуществлять своё

самотворчество, что даёт возможность трансгрессии – постоянного и необходимого выхода за пределы Я, переконструирования границ. Именно поэтому мы занимаемся исследованием дискурсов, под влиянием которых находится Я и на которые оно влияет, – чтобы переживать рождение-смерть субъекта, а значит – чувствовать своё существование.

Посмотрим на «субъект» под другим углом зрения – экзистенциально-феноменологическим. Онтология здесь принадлежит в первую очередь Я (или Другому, где Другой = другое Я), так как бытие всегда индивидуально, а *переживание бытия*, которое, на наш взгляд, является первичным по отношению к языку, производит онтологическую интуицию Я (или Другого). «Я» – не есть определение других вещей, само не предикат, но абсолютный «субъект» [24], «Я всегда уже лежит основой» [25]. Я всегда уже находит себя в переживании, которое всегда уже осмыслено. Переживать в точке «здесь и сейчас» – значит уже быть внутри смысла, иметь событийную природу. Что такое «событийная» природа Я? Событие не дискурсивно. Оно *по ту сторону* от дискурса. Например, Ницше тоже не случайно использует выражение «*по ту сторону добра и зла*». Он тоже предлагает нам пройти через смысл, поменять угол зрения, чтобы, совершив потом движение обратно из события в дискурс, произвести смысл, осуществить «шивание». «По ту сторону» – значит, что есть что-то «между» дискурсом и событием. Это парадокс речи: конечность её бесконечности, прерывность, перескок, рождение-смерть – но это нельзя высказать, можно только почувствовать, *пережить*. Это «этовость» смысла (см. пример про слово «это» из «Алисы в Стране чудес», приводимый Делёзом в «Логике смысла» [26]), являющееся в данном случае асимптотой, к которой с двух разных сторон стремятся дискурс и событие [27]. Переживание – это событие в отличие от дискурса, так же как остановка – в отличие от движения, скачок – в отличие от равномерности, прерывность – в отличие от непрерывности. Переживание как событие – это бытие одновременно и Я, и Мира. Но Я – не «полюс», а скорее «место» переживания. «Полюс», на наш взгляд, предполагает наличие как минимум второго полюса, а если хочется сказать, что «второй полюс переживания – это Мир», то это не так, потому что в этом «местве» (даже лучше сказать, в этом «образе действия») происходит объединение всего. Мир накладывается на Я, Я складывается с Миром. Как? Субъектно. Переживание – это событие, когда понимаешь-ощущаешь, что Я и Мир – это одно и то же. И тут только субъект остаётся субъектом, потому что всё – в отношении. Например, не случайно тексты С. Жижека, особенно когда он говорит о субъекте, наполнены примерами, анекдотами, от-

сылками к фильмам. Возможно, потому что автор чувствует близость этой границы смысла, ему становится проще показать, чем сказать. Прервать дискурс событийностью, перейдя по ту сторону смысла. Дать возможность читателю ощутить смысл не через дискурс, а через переход сквозь смысл от дискурса к событию. Вызвать рождение смысла явным внутренним противоречием – это относится к стилю Жижека (см., например, «Возвышенный объект идеологии», глава 5 [28]). В Я переживается смысл, поэтому для существования Я необходимо производство смысла, и благодаря этому Я имеет событийную природу.

Таким образом, субъект производит смысл, то есть производить смысл для Я является его способом бытия (подробнее о производстве смысла субъектом и о методологии Делёза см. [29]). Если это не так, то бытие бессмысленно, что уже противоречит «условиям» нашей задачи. Субъект – это «как?» бытия, это сила, активность, действование, становление. Тогда смысл – это невыразимое выражаемое, это одновременно и «место встречи» субъектов дискурсов и субъекта Я, и то, что есть помимо языка, то, что выражается, производится. Но не было бы Я – не было бы всего этого, так как переживание первично. С другой стороны, не было бы смысла, производимого субъектом, – не было бы Я. Значит ли это, что субъект первичен? Вопрос о первичности здесь несколько некорректен, вернее, ответ на него парадоксен. И да и нет. Субъект дуален, как частица и волна, сила и поверхность, движение и граница. Это волнение частицы, сила поверхности, движение границы. И всё дуально, имеет «оборотную сторону» – это и показывает саму природу смысла. Он сам первичен при том, что его производят субъект; он сам вторичен при том, что даёт бытие. И цель не в том, чтобы разобраться, что было вначале, курица или яйцо, а в том, чтобы показать, увидеть, собрать в этом опыте «зрения» как можно больше оттенков, граней. Это достигается таким вот членочным движением туда-обратно, постоянным смещением точки зрения – и это движение смещения и есть субъект, и сам он «собирается» и «пересобирается» в зависимости от характера его перемещения по смысловой поверхности, потому что он тоже текуч и нестатичен. Он сам – пробегание серий себя самого. Собирание даёт Я возможность посредством субъекта приспосабливаться к разнообразным условиям: в одном дискурсе быть таким, как этого требуют правила этого дискурса, в другом – быть другим соответственно порядку этого другого дискурса, но при этом всегда оставаться Я в непрерывном *самотворчестве*. Ведь в конечном счёте вне Я и его переживания нет ничего. Всё замкнуто само на себя, но благодаря деятельности субъекта внутри чертятся и перечерчиваются границы, устанавливаются пределы, складывается и

раскладывается смысл. И это субъектный способ бытия Я. Чтобы Я существовало, ему необходимо постоянно вычленять своё Я из хаоса.

И тут наконец становится возможным показать на примерах связь субъекта и смысла, смысла и дискурса, дискурса и события, события и переживания, переживания и Я, Я и субъекта. (Каким же другим способом в условиях нашей задачи можно было бы показать смысл, пройти через него, как не с помощью субъекта, такого близкого по природе к смыслу?) Показывая функционирование субъекта, в силу выбранной методологии мы будем возвращаться, вновь проходя через смысл, к затронутым вопросам и ставить новые.

Прежде всего, вернёмся к постструктуралистскому дискурсу с его концептами «смерти субъекта» и «смерти автора». При всей своей на первый взгляд парадоксальности эти концепты помогают прояснить новое понимание категории «субъект» как с помощью исследования дискурса, так и в свете категории «смерти».

Вообще субъекту свойственно умирать. Это можно показать на жизненном примере, опыт которого имеется, скорее всего, у каждого. Почему говорят, что мы теряем частичку себя, когда теряем близкого Другого? Отчего нам больно, когда происходит такая потеря, связанная либо с уходом близкого из жизни, либо с разрывом, расставанием? Наверное, потому что мы теряем часть наших отношений, то есть субъект данного отношения Я и Другого. Уже ни с кем другим наш субъект не будет тем же, мы не сможем иметь те же отношения. Когда рядом не становится близкого Другого, появляется некая пустота, дырка в прослойке субъекта между Я и Миром. От этого больно – это как будто с участка тела сорвали кожу. Такую рану хочется залечить, эту пустоту хочется чем-то заполнить. Кто-то находит новые отношения в новом Другом, кто-то трансформирует своё отношение к ушедшему Другому, помня о нём, кто-то открывает для себя новые занятия, деятельность в дискурсах, чтобы не терять многогранность своего субъекта. Только новое, являясь пищей для Я, может помочь преодолеть эту боль, отвлечься от неё. Об этой необходимости субъекта быть многогранным, складчатым, с развитой поверхностью и говорит Ф. Гваттари, когда описывает методы лечения психотических пациентов, используемые в клинике Ла Борд. Лечение проходит в общей атмосфере активности, в приобщении пациентов к деятельности, притом разнообразной, которая направлена на получение многогранного опыта, способного развивать поверхность субъекта [30]. Если же ничего не делать с пустотой, раной на поверхности субъекта, не пытаться преодолеть боль, то рана будет расти, прослойка субъекта будет отмирать, и вскоре между Я и Миром ничего не останется,

никакой связи – тогда оба эти компонента исчезают. Именно из-за боязни такого рода пустоты и последствий для Я мы часто не можем разорвать даже те отношения с Другим, которые приносят страдания. Мы думаем: «Уж лучше знакомые страдания, чем вообще пустота и неизбытная боль на месте этих отношений».

Смерть невозможно пережить (ведь «смерть не событие жизни» [31]). Свою – нет, но мы постоянно переживаем чью-то смерть. И когда в нас что-то умирает – это субъект, потому что умерло отношение. Тогда можно ли сказать, что наша жизнь – это постоянное переживание умирания? С одной стороны, это так, начиная ещё с древнегреческой традиции: таким должен быть мужественный человек, занятый умиранием и смертью. Но с другой стороны, ведь субъект в нас не только умирает, но и рождается, и трансформируется, как бы пульсирует, тем самым, как сердце, приводя в движение все элементы бытия, давая жизнь Я и Миру. Строго говоря, о смерти мы всё равно ничего не можем сказать – только о нашем опыте переживания умирания субъекта, мы также ничего не знаем о рождении, кроме опыта переживания рождения отношения. Кроме того, Я постоянно требует подтверждение того, что оно живо. Как получить это подтверждение? Почувствовать боль. Как почувствовать боль? Умирать. Таким способом Я и существует во всей своей неполноценности за счёт постоянной смерти субъекта. Но «настоящая» смерть субъекта в дискурсе связана с растворением, которое происходит в отсутствие переживания существования. Тогда Я теряет упругость своих границ, свою событийную природу и, слабое, впускает в себя слишком много дискурсов, которые всегда стремятся распространить себя шире. И дискурсы действительно «убивают» субъект Я или, по крайней мере, настраивают его на работу как бы на службе этих дискурсов, растворяют субъект в их «порядке». Так происходит со многими людьми, которые не производят смысл-для-себя – они становятся жертвами моды, рекламы, идеологии и т. д. Я теряет и не производит смысл, поэтому перестаёт быть Я. Сохранить Я можно только с помощью его постоянного изменения. Можно ли сказать в этом случае, что дискурс безличен? И нет и да. Он безличен, пока Я с ним не сталкивается (то есть пока само Я не захочет с ним столкнуться, чтоб в очередной раз почувствовать свои границы, то есть то, что Я есть). Тогда «лицо» дискурса – это обратная сторона «лица» Я. Когда возникает отношение Я и дискурса, смысловая поверхность становится общей для субъекта Я и субъекта дискурса, то есть любой дискурс безличен, пока Я не организует для себя встречу с ним.

Производить смысл – это как готовить рагу из языка. Во-первых, рагу из овощей – это не то же

самое, что эти овощи отдельно. Нужны сила огня, переработка формы, вкусовые приправки и т. п. Во-вторых, либо оно потом становится пищей для Я, либо дискурс завораживает Я, втягивает Я в себя, блокируя работу субъекта по производству смысла-для-Я на необходимом для существования Я уровне – и тогда Я растворяется, само теряет форму и идёт в рагу дискурсу на съедение, как цветная капуста. Здесь не случайна такая «несерьёзная» метафора: она отсылает к статье Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм». Когда автор говорит об экзистенциальном переживании, которое предполагает производство смысла-для-Я, он имеет в виду то же самое: «Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста» [32].

Рождение-смерть субъекта при «встрече» с дискурсом проще всего показать, рассматривая текстуальную реальность, в которой соприкасаются Я автора, Я читателя и язык. Рассмотрим, что происходит между этими участниками взаимоотношения на конкретном примере со стихотворениями, и постараемся объяснить происходящее согласно данной онтологии.

Например, я открываю стихотворение М. Ю. Лермонтова «Мой демон» [33]. Что происходит, когда я читаю текст? Я его читаю. Это значит, что в процессе чтения текст обретает своё бытие, текст живёт. Чтение – это способ бытия текста для читателя, который, соответственно, определяется субъектом текста. По сути, когда я читаю строчку «собранье зол его стихия», «внутри» моего Я работает субъект, доставая из глубины Я ассоциации (даже самые «неконтекстуальные» для данного текста – такие, как ассоциация слова «зло» во множественном числе со словом «зала» → «пыль» → «песок»), звуки и ощущения (сочетание звуков [с], [з], [о], воспроизведясь во мне, собираются во вздымающуюся волну ритма, рисуя её гребень переходом к [и] и [х] и давая ощущение того, что эта волна сейчас обрушится превращением пены в следующую строчку, отделённую точкой с запятой «носясь между облаков»), образы (знакомая с образом-символом Демона, я чувствую его среду уже в первой строчке). Субъект текста – это «как?» текста, то есть «как я читаю текст?». Вот таким способом: плетя из предоставляемого языкового поля литературного дискурса нить моего восприятия текста, то есть смысловую поверхность текста. Текст не может быть статичен, он живёт здесь и сейчас, а это неуловимое, неспособное быть схваченным движение, дающее тексту определённое бытие, не может быть не заметно – он представляет субъектом. Но каким же образом язык связан с онтологией в данном случае? Я автора, исходя из своей интуиции, работает с языком в литературном дискурсе, создавая неповторимый

отпечаток, преломление своей онтологии в тексте. К примеру, стихотворение Пушкина «Демон» [34] никогда не спутать со стихотворением «Мой демон» Лермонтова, потому что за текстом чувствуется разная онтология. У Пушкина «впечатленья бытия» чётко контрастируют с чуждым ему «злым гением», в то время как у Лермонтова Демон при всей своей страсти к бурям и сражениям неотрывно связан с лирическим героем общей «тайной» как бы того «настоящего», «неподдельного» бытия:

Покажет образ совершенства  
И вдруг отнимет навсегда  
И, дав предчувствия блаженства,  
Не даст мне счастья никогда.

И вслед за Демоном лирический герой Лермонтова будет искать пограничные состояния, испытывать судьбу, захлёбываться нереальной красотой, потому что для него бытие вовсе не связано с «жизнью» среди «взоров дев» и «пенья словья». Тексты разных авторов не спутаешь, потому что каждой онтологии соответствует свой язык, а понимаем мы это благодаря работе субъекта, который переводит язык автора на язык Я читателя вплоть до расстановки пауз (ритм прочтения). А совершенно разные тексты, связанные одной темой или одним образом, у одного автора воспринимаются как тексты именно одного Я по той же причине связи языка и онтологии. Например, у А. А. Блока есть два стихотворения под названием «Демон» (1910 г. [35] и 1916 г. [36]). В первом стихотворении перед читателем предстаёт «Демон поверженный», а во втором – «Демон летящий», и, тем не менее, эти два текста объединяет одна экзистенциальная онтология неизбытвенного переживания. Авторский языковой стиль возникает из онтологической интуиции автора, но благодаря определённому языковому стилю невозможно создать онтологию, если она изначально не присутствует за создаваемым текстом. Текст ради текста – мёртвый текст. Например, почему только стихотворения В. В. Маяковского, написанные в «футуристическом» стиле, живы для нас сегодня, а все остальные тексты футуристов умерли вместе со своими авторами, так и не став неоклассикой? Представляется, что это произошло потому, что Маяковский писал, производя смысл-для-себя, вкладывая в свою неповторимую смелую, перехватывающую дыхание поэзию неологизмов онтологию не вмещающегося ни в какие пределы вселенского Я, а не просто изображал пляску языковых элементов ради создания языкового стиля.

Жизнь любого текста определяется его автором и его читателем. Их взаимоотношение состоит во взаимном использовании. Текст использует и автора, и читателя с целью рождения нового тек-

ста так же, как душа для того, чтобы родить новую душу, должна использовать тела, в которых возникает душа. С другой стороны, и автор, и читатель, по-разному взаимодействуя с текстом, используют его для производства смысла-для-себя. Текст безличен до тех пор, пока Я не вживается в текст с образованием субъекта. Я (будь оно Я автора или Я читателя) выстраивает отношения с текстом. Автор пишет всегда с целью воздействия (пусть даже это неосознанная цель воздействия на своё Я). Когда пишем, мы всегда надеемся, что кто-то это прочтёт, если это даже будем мы сами через промежуток времени.

Мёртв ли автор для читателя? И нет и да. *Нет*, потому что в любом тексте Другого есть чуждое что-то, поэтому текст воспринимается читателем как текст Другого. Текст Другого – это текст Другого именно из-за того, что, когда мы его читаем, происходит работа субъекта Я читателя, противоположная по направлению работе субъекта Я автора. Читатель асимптотически приближается к смыслу текста с другой стороны, нежели автор. И тут язык вносит свою долю в положительность различия между Я и Другим, давая почувствовать, что за ним стоит отличная от интуиции Я онтология хотя бы в силу различного наполнения смыслом одних и тех же языковых единиц для Я и для Другого. *Да*, благодаря той же работе языка, с одной стороны, и благодаря тому, что Я образует всегда свой субъект текста за счёт производства смысла-для-себя – с другой. Читая текст, мы встречаем, конечно, не «труп» субъекта автора, мы встречаем нечто живое – субъект текста (то есть субъект литературного дискурса).

Неизвестно, каким смыслом наполнял текст автор, думал ли он об использовании тех или иных литературных приёмов, чтобы что-то подчеркнуть, на чём-то заострить внимание и т. д. Это и неважно, потому что мой смысл никогда не совпадёт со смыслом автора, мне важен только смысл-для-себя. Это происходит в силу того, что, во-первых, мой субъект ткёт сам поверхность смысла, а во-вторых, Я читателя, по крайней мере, находится «по ту сторону» смысловой поверхности от субъекта текста, от литературного дискурса, поверхностью которого является субъект текста в нашем примере. Но тут и проявляется субъектность (и субъективность) автора, так как текст обретает бытие благодаря его, автора, переживанию. Неважно, под влиянием чего родился текст: автор ощутил красоту природы или боль утраты, прочитал текст Другого или стал свидетелем какого-то события, погрузился в мечты или в глубины своей памяти, – неважно; главное то, что имело место переживание, которое отражается в тексте, являясь сигналом движения в Я, сигналом того, что пошла работа на поверхности смысла. И тут ясно видна разница: не субъект что-то переживает, но Я пе-

реживает что-то с помощью субъекта, с помощью его рождения-умирания (а точнее можно было бы сказать «способом субъекта»). Тексты создаются не просто ради текстов, а, по крайней мере, с целью вызвать переживание в Другом, и это, на наш взгляд, главный, а не побочный продукт языка как смыслозначения. Это помогает поддерживать жизнь дискурсов, которые являются изоморфными дискурсами наших Я, т. е. нашу среду Мира. Образуется субъект-субъектное отношение, благодаря которому живёт Я. Также можно сказать, что в тот момент, когда мы задаёмся вопросом «каково было переживание автора, когда он писал текст?», в этот же момент автор для нас рождается (а вовсе не умирает) как концептуальный персонаж.

Надо отметить, что в такого рода онтологии отношение (взаимоотношение) может быть только субъект-субъектным, поскольку Я, да и любой дискурс (просто про Я говорить топологически роднее), здесь не знает другого способа бытия, кроме субъекта. Вследствие этого встречное движение отношения дискурса к Я тоже субъектное, то есть если Я имеет дело с текстом, то субъект Я вступает во взаимодействие и взаимопроникновение с субъектом текста. Всё здесь находится в тесной взаимосвязи: без автора не было бы текста, без текста в Я за счёт субъекта не возникло бы переживание, а значит, и не было бы Я – без движения субъекта всего этого не было бы. У многих людей так всё и происходит: у них не включается производство смысла на глубоких уровнях, достаточное для переживания, то есть вместо работы субъекта Я работают дискурсы своими субъектами, блокируя резонанс любых отношений в Я. Кто-то может посчитать, что субъект здесь представляет собой мёртвую маску, искусственный конструкт, пустое слово, но без субъекта Я не имеет бытия. Просто бытия не может быть (самого по себе) – нужен как минимум способ фиксации бытия: его смысловая поверхность осуществляется только тогда, когда на ней субъект осуществляет способ бытия своего дискурса (или Я). Субъект – это такое движение обострения поверхностных эффектов между дискурсами, которое их активизирует, изменяет, конструирует, давая самим дискурсам бытие.

Со своего «угла зрения» не согласимся с Р. Бартом, утверждающим, что «письмо есть изначально обезличенная деятельность» [37]. Процесс письма не может быть обезличенным, так как Я автора производит в этом смысл-для-себя. Когда заканчивается работа Я автора, его субъект текста умирает, отсюда берёт начало субъект текста читателя. Авторский субъект текста вовсе не то же самое, что и субъект текста читателя. Авторский субъект связан с «творчеством-в-язык», когда материалом для производства смысла становятся

интуиции и вообще Я автора: происходит как бы перевод смысла-для-себя на письменный язык (вытягивание смысла из глубин Я на поверхность языка). Читательский субъект текста занимается обратным переводом с письменного языка на интуицию своего Я – «творчеством-из-языка». Но эта направленность показывает лишь направление работы субъекта текста, который является как бы видом субъекта литературного дискурса. В обоих случаях, и с автором, и с читателем, существует движение субъекта Я, которое направлено в обратную сторону для контроля перевода с языка текста на язык Я, для дешифровки образов и неязыковых элементов, наконец, для изменения самого текста с помощью наполнения его смыслом конкретного Я. И цель этого субъекта всегда «самотворчество» (через производство смысла-для-себя), для Я не важно, из какого дискурсивного материала оно производится (то есть это происходит не только с литературным дискурсом). А если мы говорим о бытии конкретного текста, это значит, что уже есть субъект, его оживляющий, у конкретного текста есть только настоящее время. Почему бывает по-светлому грустно после прочтения текста, который понравился? Возможно, потому что после прочтения субъект текста для меня как читателя умер, совершив работу производства смысла-для-меня, изменив моё Я. Слившись со мной в процессе смыслорождения, субъект текста с его окончанием теперь умер, как шов умирает в отсутствие ткани, которую он сшивает. Однако после прочтения текста во мне остаются не только образы, эмоции, чувства, воспоминания, отпечаток смысла и т. п., но и концептуальный персонаж самого автора (что-то вроде лирического героя автора). Получается, что Я автора умудряется каким-то образом жить во мне как в читателе. Это происходит, потому что имеет место и обратное (этую связь через пропасть и осуществляет смысл, через который мы можем пробраться друг к другу) – в авторе всегда живёт читатель, потому что, производя смысл-для-себя, мы поддерживаем нашу общую среду бытия (даже, наверное, не среду, а «бытийную» природу Я, а вместе с ним и Мира, и дискурсов) – мы всегда неотъемлемо от производства смысла-для-себя производим смысл-для-Другого. Изначально автор влияет на текст, создавая его для того, чтобы текст повлиял на читателя. Читатель тоже влияет на текст, потому что создаёт из него смысл-для-себя. Но и текст влияет как на автора, так и на читателя, так как бесконечный процесс производства смысла ничего не оставляет неизменным. Если бы не было Другого, который живёт в авторе, не родился бы текст. И чтение текста имеет только настоящее измерение, потому что здесь и сейчас идёт творчество как самотворчество. Тут Я и Мир, сшиваясь, накладываются друг на друга и совпадают. Если я читаю Лермонт-

това, то его концептуальный персонаж здесь и сейчас нашёптывает мне коды, раскодируя которые я получаю пищу смысла, одновременно давая смысл Миру. Вот эта процессуальность переживания и есть субъект. А то, что есть помимо Я – это смысл (поэтому мы говорим о недискурсивности смысла), и с такой точки зрения получается, что «смысл является его [Я] формой» [38].

#### Примечания

1. Здесь мы не касаемся различия понятий «субъектности» и «субъективности», но пользуемся первым из них, показывая тем самым то, что мы говорим о категории «субъект». Подробнее об этом см. Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. С. 714–726.
2. Бакеева Е. В. Принять парадокс, или Усилие смирения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. С. 10.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Либрусек. URL: [www.lib.rus.ec/b/139598/read](http://www.lib.rus.ec/b/139598/read) (дата обращения: 02.10.2011).
4. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем.; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2001. С. 359–378.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2009. С. 167.
6. Там же. С. 6.
7. Комаров С. В. Указ. соч. С. 656.
8. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 78.
9. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. С. 140.
10. Там же. С. 140.
11. Там же. С. 140–141.
12. Котелевский Д. В. Понятие локального дискурса и его границы // Многообразие жанров философского дискурса: кол., монография: учеб. пособие / под общ. ред. д-ра филос. наук В. И. Плотникова; Рос. филос. о-во и др. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. С. 107.
13. Там же. С. 110.
14. Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 года / Библиотека Гумер. URL: [www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/Bart\\_lecture.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Bart_lecture.php) (дата обращения: 02.10.2011).
15. Котелевский Д. В. Указ. соч. С. 112.
16. Делёз Ж. Логика смысла. С. 22.
17. Там же. С. 32.
18. Там же. С. 39.
19. См. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина; сост. и общ. ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. [На с. 7–42 находим: «смысль должен дождаться, пока его выскажут», «смысль предстаёт как... прочитанный», «но [письмо] творит смысла» и т. д. Здесь же есть и указание на отличия феноменологического и постструктуралистского дискурса, которые в рамках данной работы подразумеваются, но не проговариваются.]
20. Можайко М. А. Дискурс // Энциклопедия постмодернизма / Электронная библиотека Infolio. URL: [www.infoliolib.info/philos/postmod/diskurs.html](http://www.infoliolib.info/philos/postmod/diskurs.html) (дата обращения: 02.10.2011).
21. Делёз Ж. Логика смысла. С. 54.
22. Там же. С. 44.
23. Там же. С. 20.
24. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. С. 358.
25. Там же. С. 359.
26. Делёз Ж. Логика смысла. С. 41.
27. Там же. С. 41.
28. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софонов. М.: Художественный журнал, 1999. С. 155–200.
29. Биричева Е. В. Концепт «субъекта» в онтологии Ж. Делёза: производство смысла // Актуальные проблемы российской философии: межвуз. сб. науч. тр. (по материалам Всерос. науч. конф., Пермь, 29–30 сентября 2011 г.): в 2 т. / Перм. гос. нац. иссл. ун-т. Пермь, 2011. Т. 1. С. 191–197.
30. Guattari F. Chaosmosis: an Ethico-Aesthetical Paradigm / Translated by Paul Bains and Julian Pefanis. Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 1995. Р. 6–7.
31. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат.
32. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев). URL: [www.psylib.org.ua/books/sartr01/index.htm](http://www.psylib.org.ua/books/sartr01/index.htm) (дата обращения: 02.10.2011).
33. Лермонтов М. Ю. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / сост. и коммент. И. С. Чистовой; вступ. ст. И. А. Андроникова. М.: Правда, 1988. С. 121.
34. Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. Стихотворения 1823–1836. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1959. С. 13.
35. Блок А. А. Стихотворения. Поэмы. М.: Дрофа: Вече, 2002. С. 233.
36. Там же. С. 252.
37. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: семиотика: поэтика / пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 385.
38. Бакеева Е. В. Указ. соч. С. 12.

УДК 101.3:2-183.5

А. Ю. Долгих

## СПАСЕНИЕ ДУШИ: ОПЫТ ОПРАВДАНИЯ ОТВЕРГНУТЫХ ФИЛОСОФСКИХ ПОНЯТИЙ

В статье прослеживается изменение смысла понятия души с древних времен до наших дней, показываются причины замещения его в философии и естествознании понятиями «сознание» и «психика» и предпринимается попытка оправдания его и возвращения в науки.

The article concerns tracing the change of the meaning of the idea of soul from antiquity to the present day, showing the reasons for replacing it with the ideas of consciousness and psychics in philosophy and in natural science. There is also an attempt to justify this notion and to return it to cognition.

*Ключевые слова:* душа, дух, тело, сознание, психика, материя.

*Keywords:* soul, spirit, body, consciousness, psychics, matter.

Понятие «душа» с некоторых пор считается и не научным и не философским, хотя в обычном русском языке оно продолжает твердо держаться. Ведь говорят же все время: «душа радуется», «душа болит», «добрая душа», «душегуб», «ни души», «за душой ничего нет» и т. д. Есть еще дух, которым у нас называют либо всю совокупность произведений ума, воображения и переживаний, либо опять же внутренний мир, волю и тому подобные вещи. Последнее особенно проявляется в словосочетаниях вроде «крепкие духом», в которых подразумевается, что человек силен не телесно, не внешним, а внутренним образом. Вместо души в философии используется преимущественно понятие «сознание», в психологии и вообще в естествознании – «психика». Вероятно, существует немало книг, в которых можно прочитать нечто в таком роде: «Душа – понятие, отражающее исторически менявшиеся взгляды на психику человека и животных... В научной литературе (философской, психологической и др.) термин “душа” не употребляется...» (Психология: словарь. М., 1990. С. 112–113). Если воспринять это буквально, получится, что психика существует на самом деле, а душа – всего лишь ее ненаучное и устаревшее название.

Приблизительно так же и в европейских языках. Например, в английском философскими понятиями будут consciousness (сознание), mind (дух, сознание) и spirit (дух), психологическим – psychics (психика), повседневным – soul (душа). Последнее и соответствует в наибольшей степени нашей душе, к тому же это слово – в отличие от остальных – исконно английское (т. е. древнероманского кор-

ня); psychics – производное от греческой ψυχή, consciousness – от латинской conscientia, spirit – это всего лишь укороченный латинский spiritus, наконец, mind подозрительно похоже опять же на латинскую mens (в родительном падеже, где проявляется основа слова, – mentis; подобное заимствование имеет место и в других европейских языках). Наиболее широким понятием из вышеперечисленных, как видим, является mind. По этой причине оно участвует в образовании основных философских противопоставлений: mind – body (душа – тело) и mind – matter (дух – материя). Вспомним знаменитую расселовскую игру слов: What is mind? – No matter. What is matter? – Never mind. Заменить здесь mind на soul, даже если бы это позволял синтаксис, уже затруднительно: в таком виде предложения звучали бы менее естественно.

В повседневном немецком есть Seele (душа), в философском немецком – Bewusstsein (сознание), Erkenntnis (сознание как понимание, ощущение), Besinnung (сознание как восприятие), Geist (дух), в естественнонаучном – Psyche (психика). И так далее...

Так в чем же заключается ненаучность слова «душа», ведь, казалось бы, это только слово? И в чем, например, научность слова «психика»?

Посмотрим, с чего все началось и как все развивалось.

Душа и дух – это у эллинов соответственно ψυχή и πνεῦμα. Слова, как видим, внешне совершенно разные, и связаны они с разными глаголами, но эти глаголы весьма близки по смыслу. Ψύχω означает «дышу», «дую», «охлаждаю»; πνέω – «дышу», «дую», «пахну», «живу». Любопытно, что последний глагол имеет две основные производные: помимо pneuma (слово среднего рода) это еще и πνοή (женского рода). Общее у них – дуновение, дыхание, ветер. Различие же в том, что πνεῦμα со временем приобрело то возвышенное значение, которому и соответствует наше понятие «дух», тогда как πνοή продолжало использоваться почти исключительно в смысле телесного дыхания. Еще можно говорить о том, что πνεῦμα – синоним жизни. Поэтому знаменитое выражение из «Евангелия от Матфея» πτωχοὶ πνεύματι (в обычном переводе «нищие духом»), вероятно, следует понимать как «обделенные во всех отношениях» – и душевными благами (мужество, справедливость, рассудительность, умеренность), и телесными (здравье, красота, сила), и даже внешними (богатство, хорошие родственники, хорошие друзья и т. д.).

Но все это верно лишь для достаточно позднего периода, а именно для эпохи эллинизма, когда на основе аттического наречия сложился так называемый «общий язык». В древнейшем же языке эллинов, хорошо представленном, например, ионий-

ским наречием так называемых гомеровских поэм, понятия «дух» не было и даже слово ψυχή использовалось непривычно – по большей части для обозначения души не живого, а умершего человека, т. е. души, отделенной от тела. Тот призрак, который является бесплотным подобием человека и который, подгоняемый Гермесом, уходит в Аид, где и будет отныне пребывать, и есть ψυχή. Душа живого – этого скорее θυμός (слово мужского рода). Он гнездится в некой (загадочной для современного исследователя) части тела, которая обозначается словом женского рода множественного числа – φρένες (в единственном числе – φρήν). Это его обиталище. Боги часто воздействуют на вместелище души с целью внушить человеку те или иные мысли, подтолкнуть к тем или иным действиям. Когда θυμός частично выходит из человека, наступает обморок; когда выходит полностью и рассеивается, наступает смерть. Прежде живое тело (δέμας) становится телом мертвым (σῶμα), тут-то от него и отделяется призрак (ψυχή). Противопоставлению σῶμα – ψυχή (тело – душа) общеэллинского языка примерно соответствует противопоставление δέμας – φρένες древнейшего ионийского наречия. В общеэллинском языке словоупотребление, как представляется, упростилось: здесь уже не было особых слов для души в теле и для души вне тела, для живого тела и для мертвого. Теперь ψυχή – душа, а σῶμα – тело, независимо от того, вместе они или порознь; φρήν превратилась в перегородку, отделяющую грудную полость от брюшной; θυμός – в желание, мужество, гнев. Зато появился дух (πνεῦμα), которого раньше совсем не было. Но происходило это достаточно медленно. Еще в стоических определениях души просматривается стремление объяснить ее как некую разновидность дыхания. Первое определение: душа есть долговечное дыхание (πολυχρόνιον πνεῦμα). Именно дыхание, а не дух, потому что дух как высшая степень душевного не может быть родовым понятием по отношению к душе, он для нее – видовое понятие: не всякая душа – дух, но всякий дух – душа (если, конечно, говорить о человеке, понятом по-эллински, и не иметь в виду, например, христианское учение об ангелах и боге – но до этого учения было еще далеко). Второе определение представляет собой труднопереводимую игру слов. По-эллински это звучит как ἀναθυμίασις αἰσθητική. Первое слово означает «испарение», другое – «чувствующее», «ощущающее», «способное к ощущению» и т. п. Но не скажешь же по-русски, что душа – это чувствующее испарение. И по-эллински, конечно, имеется в виду не водяной пар – это было бы крайне странно и противоречило бы всему, что мы знаем о мировоззрении эллинов. Все дело в том, что в слове ἀναθυμίασις корень тот же, что и у слова θυμός, приставка ἀνα– указывает как будто на движение вверх, вообще

на что-то высшее, на обнаружение чего-либо. Таким образом, ἀναθυμίασις – это что-то вроде высшей разновидности дыхания (которое сопровождает всякую жизнь), такой разновидности, которая наделена ощущениями. Так стонки связали все три понятия: ψυχή, θυμός и πνεῦμα. Точнее, засвидетельствовали, что они очень близки и разъясняются друг через друга.

В эллинской философии наиболее проработанными были учения о душе, предложенные представителями четырех крупнейших школ – Академии, Ликея, Сада Эпикура и уже упомянутой Стои. А те в свою очередь нередко просто повторяли то, что сказали великие отцы-основатели этих школ.

Платон утверждал, что душа бестелесна, неделима и, как все неделимое, бессмертна. Она переселяется из тела в тело, что может продолжаться очень долго – возможно, бесконечное время. Главные силы души суть разум, воля и желание. Этот сухой пересказ основных положений платоновской точки зрения скорее способен ввести в заблуждение, чем дать правильное представление. Ведь наиболее впечатляющи у Платона красочные рассказы о странствиях и испытаниях души (см. «Федр», «Тимей» и «Государство»). Но эта часть платоновского творчества в наши дни едва ли не замалчивается, поскольку здесь основатель Академии предстает перед нами совсем не как расудочный философ, каким многие хотят его видеть, а как сказочник. Самое главное, на наш взгляд, то, что он, объявляя душу бестелесной, постоянно применяет в отношении ее пространственные понятия – словно это все-таки некое тело, пусть и особого рода.

Аристотель определяет душу как энтелекию тела, обладающего в возможности жизнью. Разъясняется это так. Тело само по себе есть лишь возможность быть чем-то. Оно может стать неживым или живым – в зависимости от того, с каким видом соединится. Примет вид лавра, льва, человека или еще чего-нибудь в этом роде – будет живым (=одушевленным); примет вид камня, воды, воздуха – будет бездушным. Иными словами, душа – особая форма материи, такая форма, которая делает материю живым существом. Следовательно, быть одушевленным и быть живым – тождественные понятия. Из этого, в свою очередь, вытекает, что душа отдельно от тела существовать не может, ведь нет жизни самой по себе – есть только единичные живые тела. Аристотель хотя и не писал о странствиях души, но, в сущности, был недалек от этого: его совершенно бестелесный бог (тоже своего рода душа, только высшая) имеет в мироздании строго определенное место. Таким образом, Аристотель тоже мыслит о душе в пространственных понятиях. К этому остается добавить, что он различает три вида души: растительную (проявляет себя в питании, росте и размно-

жении живого существа), животную (ощущение, воображение, стремление, перемещение) и разумную (мышление).

Эпикур, словно заметив половинчатость и не-последовательность мнений предшественников, прямо объявил душу совокупностью маленьких неделимых тел особого вида – круглых и гладких. Пока они распределены в большом количестве среди частиц видимого тела, последнее будет живым; когда значительная их часть выйдет из него и рассеется в пространстве, оно лишится жизни, станет мертвым. К числу основных способностей души Эпикур относил ощущение, переживание, воображение, память и мышление. Странным образом в этом списке отсутствует способность к размножению. Скорее всего, впрочем, мы не находим ее по причине крайней скучности сохранившихся сочинений Эпикура.

О stoических (и тоже вполне «телесных») определениях души выше уже было сказано. Клеанф даже придумал несколько доказательств того, что душа телесна. Например, такое: мы подобны родителям телом и душой, но сходство и не сходство свойственно телесному, а не бестелесному. Или такое: бестелесное не может сочувствовать телу, а тело – бестелесному, но душа сочувствует телу, когда, допустим, то болеет, а тело сочувствует душе, когда та стыдится. Главные способности души согласно стоическому учению – разум, пять ощущений, размножение.

Итак, мы видим, что для древних душа – некоторая особая разновидность тела. Может быть, они и не хотели, чтобы так было, но, когда начинали рассуждать, невольно к этому приходили. Вероятно, отсюда у некоторых современных исследователей возникло мнение, что древнее мышление вообще все мыслит как тело.

Разграничивать ψυχή и πνεῦμα впервые начали, по-видимому, только христиане: ψυχή может быть растительной, животной, человеческой, причем растительная и животная – смертны, а человеческая – бессмертна; πνεῦμα – сущность божественная и безусловно бессмертная. В раннем христианстве (II–III вв. н. э.) широко представлена мысль, что люди различны по своей природе (по происхождению): есть люди духовные, есть душевые, есть телесные. В телесных людях душа чисто растительная и животная (такие люди спасению не подлежат, ибо, в сущности, они – звери); в душевых людях душа человеческая (такие спасутся, если поверят в Христа и будут исполнять его заповеди); в духовных людях имеется частица божественного духа, которая позволяет им напрямую общаться с богом (таким не нужна вера, ибо они обладают высшим знанием, и не нужно исполнять заповеди – дух спасется при любых обстоятельствах). Однако в эпоху государственного христианства (IV–XVI вв.) победила точка зрения, что люди в этом

отношении одинаковы. Человек есть душа и тело, а телесность, душевность и духовность суть лишь три ступени нравственного взросления. Очень спорным был вопрос о происхождении души. В Средние века были представлены такие мнения: душа – обособившаяся часть Бога; подобно телам, души происходят в конечном счете от души Адама (это означает, что родители передают нам частицу своих душ); каждую душу Бог создает отдельно (или до тела, или одновременно с зарождением тела, или несколько позже того, как появляется тело). Преобладающим стало последнее понимание: душа каждого человека создается Богом отдельно, вкладывается в тело незадолго до рождения или вскоре после него, наделяется свободой, имеет одну земную жизнь и на страшном суде вновь соединяется с воскресшим телом.

Христиане, как и эллины до них, колебались между чисто умственным пониманием души как бестелесной сущности и наглядным, по христианским меркам прямо-таки разнузданно чувственным представлением души как особо тонкого тела. И это неудивительно, если вспомнить, что даже своего – как и у Аристотеля – совершенно бестелесного бога они непременно стремились где-то разместить (обычно за небом, за сферой неподвижных звезд), хотя и знали (по крайней мере наиболее образованные из христиан), что в строгом смысле это полнейшая нелепость...

Рене Декарт находил, что он первым выдвинул мышление как атрибут, определяющий саму сущность мыслящей субстанции, а протяжение – как такой же атрибут субстанции протяженной. Различие атрибутов, образующих сущность, есть уже не просто частное различие, а противоположность. Значит, у этих субстанций нет ничего общего. Как же они воздействуют друг на друга? Если бы душа была неким телом, она могла бы влиять на другие тела, а так – непонятно...

Таким образом, Декарт попытался поставить в этом деле точку: душа не тело, и двух мнений тут быть не может. Но он не смог найти хорошего решения высказанного им затруднения. А не очень хорошее звучало следующим образом: душа не то как-то связана с некой внутримозговой железой, не то помещается в ней (оба выражения можно найти в декартовых «Страстях души»), и там она входит в соприкосновение с жизненными духами (т. е. с самыми подвижными частицами крови), управляющими телом.

После Декарта появились объяснения иного рода. *Первое предположение.* Нашим телом (как и всем телесным миром) полностью управляет Бог. Но как он это делает? Когда душа человека желает чего-либо, Бог в то же мгновение приводит его тело в соответствующее движение; когда тело испытывает воздействие окружающих предметов, Бог как бы сообщает душе об изменениях, произо-

шедших с ним. Это точка зрения Николя Мальбранша. *Второе предположение.* Бог устроил мир таким образом, что, когда душа чего-либо желает, тело приходит в соответствующее движение – но не потому, что на него повлияли душа или Бог, а в силу собственной природы тела. И одно тело на другое тоже не действует: все изменения, повторим, идут как бы изнутри предмета. Это мнение Арнольда Гейлинкса, развитое несколько позже Готфридом Лейбницем.

Можно заметить, что согласно обоим учениям душа от тела полностью отделена. Но ведь человек воспринимает себя прежде всего как душу! Отсюда возникла мысль: а нельзя ли вообще избавиться от тела? Если я как душа с телом никак не соприкасаюсь, то, может быть, его и нет? Именно такую точку зрения стал защищать Джордж Беркли. Выглядит это так. Вот я – человек. Я что-то воспринимаю своими ощущениями. Вызвано ли восприятие вещи некой телесной (материальной) вещью, которая находится вне меня? Между строк у Беркли прочитывается мысль: у меня есть восприятие, и этого достаточно; зачем же здесь предполагать наличие каких-то вещей? Но далее я замечаю, что я не властен над восприятиями. Следовательно, я не один, и мир не есть совокупность моих ощущений. Эти ощущения создает некое более могущественное духовное существо – бог. Тогда получается, что есть бог и есть души, каждая из которых живет в своем мире ощущений, созданных для нее богом. Души общаются между собой не непосредственно, а только через бога. В итоге все сущее духовно, а не материально, и ничего телесного вообще нет!

Точка зрения Беркли до сих пор широкого распространения не получила. Наоборот, с XVIII в., когда жил и писал епископ Клонский, в Европе начали победное шествие эмпиризм, материализм и атеизм. Согласно этим подходам душа не есть самостоятельная сущность; душа – это название особого состояния тела – чувствующего и мыслящего, так что, по сути, ее нет – есть только тело; имеются тела неживые и тела живые, или одушевленные. Значит, душа – синоним жизни, а отнюдь не что-то самостоятельное, самосущее.

Так были заложены предпосылки для истолкования души как религиозного и повседневного, но не философского (научного) понятия. Возникли учения, создатели которых утверждали, что нет не только души, но даже человеческой личности, человеческого «я». Так, по мнению Давида Юма, личность («я») – это всего лишь пучок восприятий; мышление делает вывод о существовании некоторого непрерывного «я», основываясь на сходстве воспоминаний: оно ошибочно принимает это сходство за доказательство наличия неизменного «я». Однако на самом деле ничего такого у человека

нет – есть только ощущения, память, воображение, мышление, воля и т. п.

Все это и привело к тому, что в конце XIX – начале XX в. понятие «душа» из наук почти полностью исчезло. В философии его заменило понятие «сознание», в психологии – понятие «психика». И лишь немногие понимали, что это только смена вывески: если мы старое слово замещаем новым, ничего существенного здесь пока еще не происходит. Это выразил Вильям Джеймс, назвавший «сознание» отзвуком исчезающего понятия «душа». Сам Джеймс отрицал и душу, и сознание, и, конечно, тело, ведь оно противоположность души, а когда мы уничтожаем одну противоположность, вторая, связанная с ней, теряет всякий смысл. Для себя он нашел такое решение: основой мира выступает не дух и не материя, а чистый опыт, который есть непосредственный жизненный поток, и уже внутри опыта возникает потом противопоставление материи и духа (тела и души). Следуя в том же направлении, Берtrand Рассел выдвинул такую мысль: мир есть совокупность фактов (событий), а материя и дух суть всего лишь удобные способы группировки фактов (т. е. это опять же означает, что ни материи, ни духа на самом деле нет); не следует представлять себе факты ни чисто физическими, ни чисто психическими явлениями – это была бы набившая оскомину нелепая метафизика – факты в этом отношении нейтральны.

Принятию этой здравой точки зрения, как кажется, сопротивляется сам язык: у нас есть слова «душа» и «тело», которые мы естественным образом воспринимаем как отражения чего-то действительного, а тут нам говорят, что, оказывается, это пустые звуки... И все-таки наш век предпочитает тело. Это своего рода обыденная метафизика современности. Словно в соответствии с учением постмодернизма метафизическое мышление из всякой пары мировоззренческих противоположностей одну всегда возвеличивает, а другую приижает и подавляет... Мир материален; никакой души нет и никогда не было – это религиозное (или метафизическое) заблуждение. Человек обладает сознанием, именно сознанием, которое есть не иное, как работа мозга. Сознание – отличительное свойство человека (у животных его нет). Человек произошел от низших по отношению к нему живых существ, предположительно от обезьян, а сознание у него возникло постепенно в ходе общественной жизни и орудийной деятельности... Такова точка зрения материализма, которую неосознанно исповедуют не только атеисты, но даже многие из тех, которые посещают храмы и возносят молитвы разным богам...

Хотелось бы еще раз привлечь внимание к тому обстоятельству, что терминологический переворот завершился совсем недавно – чуть больше ста лет

назад. Ни Аристотель, ни Фома не знали никакого сознания – для них была душа, и только душа. У Декарта сознание присутствует как одна из многочисленных способностей души. Примерно так же дело обстоит у Юма, Канта, Гегеля и других мыслителей, живших в XVIII–XIX вв., и ощущается, что сознание начинает занимать у них все большее место. Однако полная смена терминов, до чего в конце концов и дошло дело, есть по большей части словесный самообман. Ведь если, например, записать «психика» по-эллински (*τὰ ψυχικά*) и затем перевести обратно на русский, получится «дела души», «то, что относится к душе», «то, что принадлежит душе», «душевые явления» и т. п. Сознанием же в обычном языке называется, во-первых, состояние бодрствования («потерять сознание», «прийти в сознание») и, во-вторых, способность к самоотчету, умение смотреть на себя как бы со стороны, умение сдерживать природные влечения, ответственность. В философии же после «устранения» души сознанию придают надуманное значение подлежащего (субстрата) таких способностей, как ощущение, память, воображение, мышление, воля и прочих того же рода. Это, повторяем, совершенно противоестественное и ничем не оправданное словоупотребление (если не считать оправданием предвзятость всей нынешней материалистической и атеистической философии). Сознание как вышеописанное свойство (кстати, почти тождественное совести) есть одно из того списка; подлежащим же как раз и выступает душа. Таким образом, избавиться от души, не важно, понимаем ли мы ее как самостоятельную бестелесную сущность или как свойство земного тела, не удается.

Можно, конечно, возразить, что душа выступает всего лишь собирательным названием всей совокупности внутренних способностей – мышления, воображения, памяти, сознания, воли, ощущений и переживаний. Это будет верно, но в таком случае и сознание, и психика в современном философском и психологическом смысле этих слов тоже будут лишь общими именами.

Единственное оправдание терминологической замены мы видим в следующем. С точки зрения эмпириков и скептиков, выдавивших понятие

«душа» на самые дальние окраины философии, оно было слишком прочно связано с огромным понятийным семейством, ядро которого составляли «бог», «бестелесное существование», «бессмертие», «рай и ад», «загробные воздания», «перевоплощение» и прочие подобные. И в таком качестве оно никуда не годилось. Вот если бы его удалось очистить от этих наслоений... Но увы, ничего такого сделать не получилось даже до сих пор. Как говорил Септимий Тертуллиан, душа по природе христианка... Вот по этой причине и были использованы новые и еще как бы «чистые», не запятнанные ничем метафизическим и религиозным условные обозначения...

Любопытно, что «сознание» вопреки видимости не вполне русское слово. Оно появилось как буквальный перевод эллинской *συνείδησις*, как слепок с нее или с зависимой от нее латинской *conscientia*. *Συνείδησις* – слово позднеэллинское и означает как раз «сознание» и «совесть». Оно само, в свою очередь, почти полностью охватывается понятием *σύνεσις*: это слово более раннее и совсем другого происхождения, в исходном смысле – «согединение», «слияние», в позднем языке также «сообразительность», «разум» и опять же «сознание» и «совесть». Эллинская мысль не видела в сознании ничего хоть сколько-нибудь особенного, потому что сознание, как было заявлено выше, это в сущности всего лишь совесть. Точно так же дело обстоит и в русском языке, если бы только в материалистическом и атеистическом мировоззрении все не исказалось до крайности. Но, как было замечено, искомые значения обоих вышеупомянутых слов поздние. Что им соответствует в раннем языке? Как эллины выражали эти смыслы в доаристотелевскую эпоху? Ответ здесь такой: раньше это называлось *αἰδώς* (стыд, страх, благоговение, почтение). В обществе, говорилось тогда, надо иметь стыд перед людьми, в одиночестве – перед самим собой (и, может быть, еще перед богами)... И последнее проясняющее замечание. То, что «сознание» и «совесть» – одно и то же или почти одно и то же по происхождению, станет очевидным, если вспомнить, что первое есть *со-знание*, а второе – *со-ведение*. Тождество их смысла едва ли может вызывать сомнение.

С. Д. Лобанов

## О ПРОБЛЕМЕ НАДЕЖНОСТИ ЗНАНИЯ И ДИЛЕММЕ ИСТИНА/ЗНАНИЕ

В работе рассматривается проблема процесса познания с точки зрения соотношения его объективных критерии и индивидуальных составляющих, из чего, например, следует проблема надежности знания, которая, в свою очередь, открывает вопрос о дилемме знание/незнание.

In this work examine problem of cognition process in the light of correlation its objective criterions and individuals structure. With this theme, for example, connects problem of knowledge reliability (trusty) and question of knowledge/truth dilemma.

*Ключевые слова:* проблема надежности (доверия) знания, дилемма знание/истина, дилемма узника.

*Keywords:* problem of knowledge reliability (trusty), question of knowledge/truth dilemma, dilemma of prisoner.

Дилемма истина/знание служит основанием для постановки вопросов о ценности познания вообще и коренится в традиционном и фундаментальном представлении о цели познания: знание – это приближение (путь) к истине. Последнееочно закрепилось в научной практике, которая состоит из «опыта», «исследований», «подходов», «направлений» и т. д.

Эта дилемма указывает на то, что на пути приближения к истине знание, во-первых, включает в себя все «элементы» этого процесса, а именно: мнения, убеждения, догадки, предположения, аксиомы, интуиции, заблуждения и т. д., и, во-вторых, человеческие отношения к этим элементам, которые вполне сводимы к «значениям». В самом деле, какое значение имеет познание?

По-видимому, наиболее точным и все же неопределенным ответом на этот вопрос будет следующий: получение результата [1]. Здесь под «результатом» подразумевается «то, что ожидалось или ставилось в виде цели». Другими словами, результат – это достижение (энтелехии). Более того, полученный результат открывает возможности новых достижений: создание новых материалов и технологий, открытие явлений и сил, нахождение видов энергий и т. д. Ярким примером может служить лабораторный синтез белка (в рамках проекта «Белок человека»; Human Proteome Project). В этом заключается очевидная полезность научного познания.

Это обстоятельство предъявляет к знанию характеристику надежности, например, в виде «хорошо обоснованного знания», а также «хорошего

наблюдения», «хороших наблюдательных данных» [2]. По Артуру Эддингтону, надежность знания определяется требованиями стандартной процедуры наблюдения [3]. В современной теории познания существует направление релайабилизма, разрабатывающее проблему надежности познавательного процесса [4]. Здесь важнейшим условием получения истинного результата исследования также является существование стандартных требований обоснования и определения надежности процесса познания. Например, Р. Нозик предлагает теорию прослеживания истины (tracking the truth) [5]. В самом деле, если под познанием понимается следование за явлениями, или исследование, то с неизбежностью возникает классическая проблема: являются ли непосредственные восприятия (ощущения) знанием?

Другим примером постановки проблемы надежности служит вопрос о расширении познания за рамки известного, а также произведенного опыта-эксперимента, когда исследование непосредственно связано с субъективными ожиданиями, догадками и, главное, риском. Это обстоятельство хорошо выразил Ричард Фейнман: «Мы просто обязаны, мы вынуждены распространять все то, что мы уже знаем, на как можно более широкие области, выходить за пределы уже постигнутого. Опасно? Да. Ненадежно? Да. Но ведь это единственный путь прогресса. Хотя этот путь неясен, только на нем наука оказывается плодотворной. Ведь наука приносит пользу только тогда, когда говорит вам о еще не поставленных экспериментах. Она никому не нужна тогда, если позволяет судить лишь о том, что известно из опыта, что только что произошло. Поэтому всегда необходимо распространять идеи за рамки того, на чем они уже опровергнуты» [6].

Понятия «получение результата» и «надежность знания» служат примерами реальных оценок научных исследований. Дело в том, что характеристика «истина» является универсальной, заключающей в себе весьма общие требования к исследованию и возможности познания как такового – от эмпирической (например, метрической) точности до теоретического идеала. Другими словами, «истина» является скорее методологической и, далее – эстетической, этической и т. д., чем «лабораторной» характеристикой знания. Более того, понятие истины есть столь емкое понятие, что неотделимо от понятий добра и красоты. Это обстоятельство служит объяснением того факта, что определение истины дает право на существование самого знания и его понятия [7].

Дилемма знание/истина достаточно хорошо раскрывается посредством другой дилеммы – дилеммы пленника (узника, заключенного). Дилемма пленника применительно к проблеме истины заключается в проблеме координации: а) общего, или объек-

тивного, процесса познания (его целей, методов, норм, идеалов, парадигм и т. д.), б) индивидуальной работы отдельного ученого (мотивы научной деятельности, выбор специальности или научной школы и т. д.), а также в) системы оценок и ценностей результатов исследований. Каким образом ученый, проводящий эксперимент или делающий математический вычисление «здесь и сейчас» и работа которого весьма жестко детерминирована и ограничена многообразными обстоятельствами (классический образ пещеры или закрытой комнаты), способен к пониманию общих закономерностей и объективного характера познания и значения результатов своего исследования?

Ответ на этот вопрос и решение дилеммы узника заключается в вопросе об отношении знания и истины. В «реальном» научном исследовании невозможны окончательные знания, «решающие эксперименты». «Объективность», или критерий научного познания, совпадает с «критичностью», которая, в свою очередь, основывается на представлении об «истине». Критичность есть то средство, которое позволяет решать проблему координации элементов, составляющих дилемму пленника, и, в свою очередь, ведет к разрешению дилеммы истина/знание. В итоге получается своеобразный «круг», или движение к постижению универсальной истины.

#### Примечания

1. Необходимо согласиться с А. А. Печенкиным, который сделал «получение результата» синтетическим понятием в объяснении и решении проблемы обоснования теории, единства теоретического знания и экспериментального искусства. См.: Печенкин А. А. Обоснование научной теории: классика и современность. М.: Наука, 1991.
2. Эддингтон А. С. Селективный субъективизм // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 129–130.
3. См. там же. С. 130.
4. См.: Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопр. философии. 2007. № 11. С. 119–132.
5. См. там же. С. 127.
6. Фейнман Ричард. Характер физических законов: нобелевская и мессенджеровские лекции / пер. В. П. Голышева, Э. Л. Наппельбаума. М.: Изд-во НЦ ЭНАС, 2004. с.
7. «Я прихожу к выводу, что понятие “истины” является фундаментальным и что “знание” следует определять посредством понятия “истины”, а не наоборот». Рассел Б. Исследование значения и истины. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 20.

УДК 1(091)930.1

O. A. Останина

## ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

В статье рассматриваются некоторые особенности методологии исторического познания на основе анализа философии Ф. Ницше. К ним относятся: определение предметного содержания истории как науки, роль модуса настоящего времени, критерии отбора исторических фактов, ответственность историка.

The article considers some peculiarities of the methodology of historical cognition by F. Nietzsche. The definition of subject content of historical science, role of present time modus, criteria of selection of historical facts, responsibility of the historian concerns them.

*Ключевые слова:* историческое знание, методология исторического познания, Ф. Ницше, жизнь, роды истории.

*Keywords:* historical knowledge, methodology of historical cognition, F. Nietzsche, life, kinds of history.

Философско-исторические идеи Ф. Ницше оказали прямое и косвенное влияние на учения многих представителей как философии, так и истории. Без их [идей] воздействия, наверное, нельзя полностью адекватно понять философию культуры и истории О. Шпенглера, философию М. Хайдеггера, М. Фуко, историю Школы Анналов, постмодернизм. Своеобразие методологии исторического познания Ф. Ницше опирается на его видение сущности исторического процесса. Известно, что Ф. Ницше рассматривает жизнь и волю к жизни ( власти) как основание истории, подчеркивает роль культуры в истории, связывает историческое изменение и цель истории с сверхчеловеком; для него характерен эстетический подход к истории, негативное отношение к коллективности; историческое сознание, по Ф. Ницше, придает истории направленность и смысл.

Вопросы методологии исторического познания, представленные в философии Ф. Ницше, можно обобщить следующим образом.

1. Ф. Ницше обращает внимание на значение исторического знания: занятия историей служат не чистому познанию, но жизни. Вообще «способность познания лежит не в степени его истинности, а в его старости, его органической усвоенности, его свойстве быть условием жизни» [1]. История изучается для целей жизни – положение, с которым сегодня нельзя не согласиться. Само историческое знание вплетено в исторический процесс. Следовательно, историческое образование

нужно и важно не само по себе, а в связи с «могучим течением жизни», например, нарождающейся культурой. Действительно, беспристрастной исторической науки, как бы, казалось, она ни стремилась к объективности, мы не встречаем. Доказательство тому – идеологические споры вокруг содержания школьных учебников по истории России, а изменение данного содержания отражает политico-идеологические изменения. Но история может поддержать течение жизни, а может задержать его.

Какова жизнь, такова и история, утверждает Ф. Ницше. Что значимо в жизни, то и определяется как значимое в истории. Философ критически воспринимает жизнь и культуру своего времени, так же он относится к исторической науке. Ф. Ницше обвиняет историческое познание в бессубъективности, личность «выветрилась» из него, как и из культуры. Задача же истории – способствовать созданию великого в жизни, которое воплощается в отдельных личностях. Поэтому, повторим, изучать, следя Ф. Ницше, надо жизнь и деятельность великих личностей, они определяют особенности своей эпохи.

2. Ведущую роль в историческом познании играет модус настоящего времени. Такое суждение мы встречаем у В. Дильтея, М. Хайдеггера и других. Настоящее ищет в прошлом свои собственные идеалы. Но суть не в том, что настоящее подводит прошлое к себе. Историку, считает Ф. Ницше, должен быть присущ особый талант, заключающийся в правильном определении момента прошлого, подлежащего изучению, а для этого нужно адекватно понять и выяснить, что составляет высшую силу современности, как историческое знание способно помочь данной силе реализоваться, раскрыться. Хотелось бы заметить, что определение «высшей силы современности» – философская, по сути, задача, что подтверждает глубокую и органическую связь истории и философии, необходимость последней для историка. Более того, речь идет о социальном предназначении и социальной ответственности как истории, так и философии.

Настоящее не может быть судящим, иначе оно принижает прошлое до себя. Настоящее должно быть устремлено в будущее, творить в себе идеал, потому и необходимо вживаться в историю великих людей.

Историческое познание предстает как «перекличка эпох», диалог, когда равное познается равным, когда происходит понимание прошлого, и в этом смысле оно влияет на настоящее, определяет его.

Связь истории с жизнью составляет ее специфику как науки – она подчинена неисторической власти (жизни, порыву, инстинкту) и не может быть «чистой наукой» в позитивистском духе. Данная черта влияет и на своеобразие методов исторического познания. Методы аналитической науки

неприемлемы в истории, разрушают ее, искажают ее сущность и задачи. Это первое.

Второе: от связи истории с жизнью зависит выборочность исторического материала, в историческое изложение и знание нельзя включить все, что было. Задачи жизни в настоящий момент или великое в жизни есть критерий отбора исторических фактов и их группировки.

Обратим внимание, что данная проблема фундаментальная для философии и методологии истории. Так, Августин Аврелий, говоря о соотношении времени и вечности, обращает внимание, что историческим содержанием и значением обладают только те события, действия, поступки, к которым может быть применим критерий, статус вечности, в них воплощается особый, «божественный», смысл и замысел, и относятся они к Граду Небесному, о чем должен постоянно думать и помнить человек. Г. В. Ф. Гегель подчеркивает, что не все факты могут быть отнесены к логике исторического процесса, к проявлению Мирового Духа в истории. А Г. Риккерт считает историческими явления, оказавшие наибольшее воздействие на ход событий.

3. Критерий отбора исторических фактов обуславливает разнородность исторического знания. Род истории зависит от жизненной ориентации субъекта, от форм жизни. Существуют три жизненные ориентации, поэтому существует тройственность отношений истории и человека.

Если живущее существо проявляет себя как деятельное и стремящееся, формируется монументальная история.

Живущее существо, охраняющее и почитающее, создает антикварную историю.

А живущее существо, страждущее и нуждающееся в освобождении, создает историю критическую.

Историческая наука отрывается от жизни и становится бесполезной, если обращение к тому или иному роду истории осуществляется без соответствующей жизненной цели. «Каждый из существующих трех типов истории может законно развиваться лишь на известной почве и в известном климате, на всякой другой почве он вырождается в сорную траву, заглушающую здоровые побеги. Если человек, желающий создать нечто великое, вообще нуждается в прошлом, то он овладевает им при помощи монументальной истории; кто, наоборот, желает оставаться в пределах привычного и освященного преданием, тот смотрит на прошлое глазами историка-антиквария, и только тот, чью грудь теснит забота о нуждах настоящего и кто задался целью сбросить с себя какою бы то ни было ценою угнетающую его тягость, чувствует потребность в критической, т. е. судящей и осуждающей истории. Бесцельное пересаживание растений порождает немало зла: критик помимо нуж-

ды, антикварий без пьетета, знаток великого без способности к великому суть именно такие заросшие сорной травой, оторванные от родной почвы и поэтому выродившиеся растения» [2].

4. Ф. Ницше придает большое значение личности историка-исследователя. Он считает, что историческое познание личностно, таинственно, основано на вчувствовании, интуиции. «Взыскание достоверности» должно быть «внутреннейшей страстью и глубочайшей потребностью». Историка отличает выдающийся ум, художественное чутье.

Вообще историческое познание близко художественному творчеству, обращено к эмоциям, чувствам и образам, стремится пробудить жизненные инстинкты. Ф. Ницше, в сущности, говорит о том, что мы назвали бы сегодня нарративностью познания. Иллюзии не должны быть разрушены, полагает он, так как все живое нуждается в атмосфере, пелене тумана.

В истории недопустимо морализаторство, воспитывающее воздействие оказывает сам способ исторического изложения (нарратив) и исторический материал (жизнь великих личностей).

В таком случае возникает опасность субъективизма. Осознавая ее, Ф. Ницше верно замечает, что творчество историка не может быть абсолютно произвольным, оно обязательно сохраняет долю иронического отношения к себе как внутреннюю критику, внутренний контроль. Благодаря иронии утверждается «веселая жизнерадостность», и история реализует свое предназначение – служить целям жизни и соединять историческое и неисторическое.

Учение Ф. Ницше актуально, потому что ситуация нашего времени очень близка по сути и духу той, когда жил и творил уникальный и выдающийся философ. Современная цивилизация характеризуется глубоким культурно-антропологическим кризисом, угрозой утраты человеком самого себя; происходит «переоценка ценностей», и стоит вопрос об источнике и сущности социально-исторических изменений, так что действительно осуществляется «перекличка эпох».

#### Примечания

1. Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 491–719.

2. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения: в 2 т. Т. 1. С. 158–230.

УДК 165.1

M. A. Харунжева

## ФЕНОМЕН ВИДЕНИЯ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В статье рассматриваются основные трактовки видения, дается анализ психологических, личностных и культурологических оснований видения.

The article deals with the basic treatments of vision. The author analyzes psychological, personal and culturological grounds of vision.

*Ключевые слова:* видение, восприятие, визуализация.

*Keywords:* vision, perception, visualization.

В современной литературе понятие видения рассматривается исследователями в различных контекстах: в связи с физиологией восприятия, в историческом и общекультурном контексте данных феноменов, а также во взаимосвязи их с психологическими представлениями о визуальном мышлении.

Следует выделить ряд подходов, которые используют исследователи для трактовки видения. В частности, И. А. Герасимова в работе «Феномен сознания» подчеркивает, что в широком смысле видение – это «способность делать зримыми объекты и процессы» [1]. В. М. Розин определяет видение как сознательную визуальную задачу, понимание мира глазами [2]. А. В. Шуталева соотносит проблему видения с разными уровнями переработки оптической информации: информация, непосредственно идущая от объекта, и обобщенные схемы (эталоны, фреймы, концепты), которые складываются на основании предыдущего опыта человека и хранятся в его памяти [3]. Таким образом, видение в первую очередь должно характеризоваться как *активный процесс* восприятия мира, направленный на формирование представлений, а также обоснование информации об объекте. Мы не предполагаем рассмотрение видения как элемента глубокого интеллектуального анализа визуальной информации, но это и не «смотрение», сводимое к простой регистрации всех зрительных раздражителей.

От понятия видения следует отличать визуализацию, которую современные исследователи трактуют в двух смыслах: как формирование ментального образа (это может быть образ уже существующего объекта или созданный человеком с опорой на его творческие способности) и его закрепление в материальном мире (изображение образа в виде схем, рисунков, материальных объектов и т. д.). Понятие визуализации в большинстве

случаев рассматривают в отношении к творческим способностям человека: И. А. Герасимова предлагает говорить о визуализации как о способности человека к «ментальному порождению и переживанию живых картин, которые воспринимаются столь же ярко и отчетливо, как и при внешнем восприятии» [4].

В связи с данной трактовкой визуализации глубокое значение приобретает эйдемика – направление в психологии и философии, предложенное Л. С. Выготским. Рассмотрение эйдемических феноменов одними из первых было проведено исследователями под руководством немецкого психолога Э. Иенша. Эйдемика рассматривается как способность человека вызывать в себе наглядные образы, даже в том случае, если от непосредственного восприятия вещей или предметов прошел длительный период времени. Этот процесс связан с памятью, а в начале XX в. психологи выделяли два вида образной памяти. Первый – это фиксация образов, которая сохраняется при переводе взгляда человека с воспринимаемого объекта на монохромный фон. Второй – это схематическая память, которая запечатлевает информацию в виде схем, образов, карт, упрощенных рисунков. Подобную концепцию схем памяти использует А. В. Шуталева для раскрытия проблемы видения. Эйдемическая память занимает отдельную позицию, благодаря которой человек внутренне видит образы столь же четко и ярко, как при непосредственном восприятии этого объекта в действительности. Важное значение эйдемические представления приобретают в художественном творчестве, при этом не только как образы памяти, но и конструктивного воображения.

Другим подходом к определению визуализации у И. А. Герасимовой является его соотнесение с «материализацией субъективного визуального образа» [5], когда идея, символ, элемент воображения получают возможность закрепления в реальном мире (в виде текста, фотографии, кинофильма, картины).

Визуализация получает широкое распространение и в научном творчестве. Зачастую рисунки, схемы, графики не только важны для понимания и лучшего представления о предмете рассмотрения, но и выполняют функцию доказательства, раскрытия положений концепции. Знаково-символическая система значительно облегчает восприятие любого материала, а многие математические и геометрические доказательства крайне сложно произвести без визуализации. Рассматривая творческий процесс создания произведения искусства, мы можем говорить о том, что художник сначала создает «образную картину», опираясь на прошлый опыт видения и используя конструктивное воображение, а затем уже создает чувственные образы в материальном мире. Говоря о

визуализации, мы будем выделять визуализацию-образ и визуализацию-воплощение.

С феноменом видения непосредственно связана проблема различения активного и пассивного восприятия человеком мира. Видение представляется активным, целенаправленным процессом, ориентированным на предмет и его обособление, осмысление. Подробно эта проблематика рассматривается рядом советских ученых (Л. С. Выготский, А. В. Запорожец, А. Н. Леонтьев, С. Л. Рубинштейн).

Р. Арнхейм также поддерживает эту точку зрения: «Мир образов не просто запечатлевается в органах чувств, достоверно отражающих визуальную информацию. Скорее наоборот, мы их получаем, рассматривая объект. Невидимыми пальцами мы скользим по окружающему нас пространству, нащупываем предметы, касаемся их, затем тщательно разглядываем их поверхности, прослеживаем их границы, изучаем их текстуру. Этот процесс оказывается чрезвычайно активным занятием» [6]. Психологи часто приводят яркий пример, сравнивая зрительное восприятие с фотоаппаратом. Действительно, фоторецепторы сетчатки, подобно пленке, улавливают световые образы, которые поступают через хрусталик глаза (как через линзу), однако далеко не все раздражения рецепторов будут доступны восприятию. В отличие от фотоаппарата или телекамеры, видение представляет собой *избирательный* процесс, тогда как фотоаппарат регистрирует все мельчайшие детали той области действительности, на которую наведен объектив. Окружающая действительность, которую видит и воспринимает человек, не всегда соответствует той картинке, которую фиксирует глаз. Для четкого разделения этих понятий используется термин «видимое поле», выдвинутый Дж. Гибсоном [7]. Видимое поле, в отличие от видимого мира, характеризуется тем, что является образом предмета, который не выражает «отношение реального мира». Видимый мир, напротив, предстает осмысленным.

В этом аспекте также интересны выводы, сделанные нобелевскими лауреатами биopsихологами Д. Хьюбелом и Т. Визелом. Направляя на сетчатку глаза лучи различной формы и ориентации, они замечали активность клеток определенной доли мозга на определенную форму луча. Получается, что клетки мозга сначала разлагают входящую информацию на линии, оттенки, движения, а затем уже объединяют эти характеристики в единый визуальный образ [8]. Физиологические аспекты формирования целостного образа подчеркивают активность мозга в процессе получения зрительной информации, а активное и избирательное восприятие формирует «схватывание» характерных признаков объекта реальности. Уже на этапе восприятия, не прибегая к логическим выводам и осмысливанию, мы получаем набор значимых качеств увиденного. Раз-

говаривая с человеком, мы сосредоточиваем внимание только на нем, не обращая внимания на многие детали интерьера; рассматривая цветок, мы запоминаем цвет и форму бутона, а не вид стебля и листьев. По этим значимым деталям мы впоследствии узнаем какие-либо предметы с легкостью, точно так же не прибегая к рефлексии.

Ряд исследователей, к примеру Дж. и Э. Гибсоны, придерживаются того мнения, что глаз получает всю информацию о предмете исходя исключительно из свойств самого предмета. «Видимое поле» уже содержит все, что есть в визуальном образе. Недостатки в восприятии образа Гибсоны объясняют потерей информации в силу несовершенства зрительных способностей наблюдателя.

Однако более обоснованной представляется противоположная точка зрения, которую одним из первых выдвинул Г. Гельмгольц. Она заключается в том, что общая картина восприятия складывается из двух компонентов: визуальных впечатлений от предмета и активной деятельности человека по дополнению образа информацией из его прошлого опыта, пережитого и интегрированного в структуру сознания. Психологические опыты неоднократно подтверждали [9], что механизм визуального восприятия нельзя назвать непрерывным. Глаз обращается к объекту наблюдения лишь периодически, дискретно, дополняя и корректируя данные, полученные при предыдущем обращении к предмету. В момент паузы в восприятии предыдущий опыт человека как будто корректирует или достраивает полученный образ, а также дополняет информацию об объекте к той, которая уже была сформирована.

Однако если вопрос о видении как активном процессе восприятия реальности не вызывает у исследователей серьезных споров, то проблему обоснования формирования и эволюции видения можно считать открытой. Мы считаем наиболее рациональным системный подход, который объединял бы в себе психофизиологические, общекультурные детерминанты, а также содержание личного опыта человека.

Б. В. Раушенбах в работе «Пространственные построения в живописи» приводит двухступенчатую модель визуального восприятия: «Первой ступенью является образование изображения внешнего пространства на сетчатке глаза, а второй – воссоздание на этой основе облика внешнего пространства в человеческом сознании» [10]. Автор подчеркивает, что изображение на сетчатке глаза является двухмерным, подобным картине (сетчаточный образ), но при этом окружающий нас мир представляется трехмерным. Под сетчаточным образом понимают совокупность цветовых пятен и линий, которые образуются на сетчатке глаза исходя из физиологического устройства хрусталика.

Раушенбах рассуждает, что для того, чтобы дополнить и расширить сетчаточный образ, используется информация из «запасов памяти», которая хранит опыт всей жизни человека с самого рождения. Однако в данном аспекте нужно говорить уже не о сетчаточном образе как ретинальном изображении, а о его проекции в сознании человека и ее взаимодействии с предыдущим опытом. Этот опыт познания внешнего мира «не является суммой или итогом накопленной зрительной информации. Он включает всю совокупную практическую деятельность, которая позволяет корректировать представления человека о внешнем мире» [11].

Следует также отметить, что, рассматривая вопрос о формировании пространственных представлений в различных культурах, Раушенбах подчеркивает, что, в отличие от объективной реальности, которую можно описать в рамках классической геометрии Евклида, перцептивное пространство можно описывать в рамках неевклидовой геометрии [12]. Формирование в различных культурах традиции изображений в обратной перспективе имеет объяснение с точки зрения психофизиологического устройства: люди так видят. Однако Раушенбах, как уже было отмечено, отводит личному опыту человека большое значение в формировании видения.

В пользу той точки зрения, что индивидуальный опыт человека влияет на формирование активного восприятия, можно привести ряд результатов экспериментов М. Стреттона, И. Колера, проводимых с использованием псевдоскопов, инвертоскопов и других оптических приспособлений, применяемых для того, чтобы создавать на сетчатке человека перевернутые, отраженные, искаженные и другие видоизмененные образы окружающего мира.

Изначально этими специалистами были отмечены следующие результаты: первое время, когда участники эксперимента надевали очки, которые создавали искаженные изображения, не могли узнать знакомую местность, не различали лица знакомых людей. Однако И. Колером были зафиксированы случаи самопроизвольного изменения изображения, если человек использовал не только визуальную, а другие формы восприятия чувственного мира. Например, если человек смотрел на предмет, то видел его перевернутым, как и положено при использовании интроскопа, однако, когда он прикасался к нему, предмет сразу же «переворачивался». То же самое наблюдалось, если участнику эксперимента давали в руку нить с маятником, он видел ее в нормальном положении, так как использовал осязание, свеча «переворачивалась» в нормальное положение, как только ее зажигали.

А. Н. Леонтьев в статье «О путях исследования восприятия» [13] также подчеркивает, что при длительном восприятии инвертированного изобра-

жения окружающей действительности и соотнесении видимых изображений с предыдущим опытом, подкреплении их другими перцептивными формами «происходит согласование зрительных впечатлений с той “амодальной схемой” объективного мира, которая необходимо формируется у субъекта так же, как у него формируется и “схема тела”».

Опыты М. Стrettона положили начало ряду подобных экспериментов, которые были выполнены и проанализированы многими специалистами. Однако для нас интерес будет представлять работы Пфистера, Хесса и др. [14] Они показали, что применение оптических приспособлений, переворачивающих изображение, у животных показывает, что обезьяны, куры не могут приспособиться к восприятию окружающей действительности в искашенном варианте. При этом у испытуемых животных серьезно нарушалась координация движений, они не могли сориентироваться и получить пищу. Таким образом, животные проявляют значительно меньшую способность к адаптации, чем люди. Исходя из этих примеров, можно сделать вывод, что совокупный опыт человека, приобретаемый им в течение жизни, а также работа других органов чувств позволяют ему быстро приспосабливаться к специфическим условиям восприятия.

Эффективность связи осязания и зрительного восприятия показали эксперименты Р. Хелда. Суть опыта заключалась в том, что Хелд растил котят в полной темноте, а позволял зрительно ориентироваться только в условиях специально изобретенного механизма. Два котенка помещались в корзинки, прикрепленные к двум концам подвижной перекладины, установленной на врачающейся опоре. При этом только один котенок просто сидел в корзине, тогда как другой (устройство его корзины позволяло бежать и тем самым вращать перекладину) активно двигался. Ученые выяснили, что, несмотря на то что зрительный опыт у котят должен быть абсолютно одинаковым (они вращались в одну и ту же сторону по одинаковой траектории), зрительное восприятие сформировалось только у активного котенка, тогда как другой практически оставался слепым. Иными словами сочетание зрительного восприятия и других чувственных форм (вспомним также опыты Колера) дают более полную картину действительности, а активное осязание – существенное условие для формирования зрительного восприятия.

В условиях восприятия опыт может рассматриваться и как вся совокупная практическая деятельность человека, и как процесс получения образов путем зрительного, слухового, тактильного и других типов восприятия.

В. М. Розин рассматривает феномен видения с культурологической позиции. Включенность индивидуального развития человека в определенную культуру, по его мнению, не только накладывает

отпечаток на то, как человек воспринимает мир, но и в большой степени определяет его. Ребенок видит мир не так, как взрослый, человек из традиционного общества – не так как современный житель мегаполиса, а ученый-математик – не так, как скульптор или художник. Розин подчеркивает детерминирующую роль психики в восприятии человеком мира, а визуальная структура психики формируется и эволюционирует, опираясь на развитие культуры, в рамках которой человек познает мир. Отмечая особенности художественной визуализации образов различных культур, а также прослеживая эволюцию художественного видения, мы можем наблюдать, как с течением времени меняются представления о пространстве, композиции, способе изображения, причем эта эволюция происходит не постепенно и поступательно, а скорее скачкообразно, также для нее характерно заимствование формирующимся типом видения ряда особенностей предыдущей культуры. Розин, отмечая основополагающую роль культуры в формировании психики и видения, приводит такой довод: с детства нас окружают произведения искусства, взрослые указывают то, что нужно поправить в рисунке для того, чтобы изображенный предмет был похож на его двойника из реальности, то есть, обучаясь пространственной ориентации при помощи ее визуализации, мы формируем видение, присущее данной культуре.

Однако строгая культурно опосредованная концепция видения не уделяет достаточного внимания аспекту индивидуального развития человека в рамках его деятельности: большое влияние на формирование оказывают специфика функционирования наших органов чувств, окружающая природа, род занятий. Активное восприятие мира человеком с нарушениями зрения формируется не так, как у человека с нормальным зрением. Как известно, некоторые народы Севера, в частности инуиты, способны различать до полусотни оттенков белого цвета, что крайне сложно для того человека, которого в течение жизни окружает многообразие красок. Для человека, занимающегося шахматами, достаточно одного взгляда на доску для того, чтобы понять, позиция каких фигур в середине игры сильнее. Глаз специалиста в любой области в одном и том же изображении заметит больше нюансов, чем человека, далекого от этой деятельности. Видение соотносится с разными уровнями переработки оптической информации, это и физиологическое основание зрения, и система перцептивных образцов, сложившихся у человека в результате личного опыта.

В познании человека видение играет важную роль, хотя зрение нельзя назвать первым видом чувств, фундаментом восприятия следует считать осязание. Например, ребенок первыми воспринимает именно тактильные, а не зрительные формы,

а человек, который с младенчества не видит, при помощи осознания и других чувств может активно воспринимать мир, обучаться и заниматься любым видом деятельности. Однако Аристотель рассматривает зрение как развитое осознание и отдает ему предпочтение в познавательном процессе. В «Метафизике» он подчеркивает, что «видение мы предпочитаем всем остальным восприятиям не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать: зрение больше других чувств содействует нашему познанию» [15].

Рассматривая познание как союз опыта и интеллекта, необходимо подчеркнуть, что опыт не трактуется как материал для последующей интеллектуальной обработки, он является важным гносеологическим элементом. Видение как активный процесс восприятия мира играет существенную роль в формировании образов и представлений, способствует механизмам визуализации, а также влияет на воображение и мышление.

#### **Примечания**

1. *Бескова И. А. Герасимова И. А., Меркулов И. П. Феномен сознания.* М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 234.

2. *Розин В. М. Визуальная культура и восприятие: как человек видит и понимает мир.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 6.
3. *Шуталева А. В. Поблема видения в контексте конститутивной онтологии сознания:* дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006. С. 18.
4. *Бескова И. А. Феномен сознания...* С. 234.
5. Там же. С. 235
6. *Арихейм Р. Искусство визуального восприятия.* М.: Прогресс, 1974. С. 55.
7. *Розин В. М. Указ. соч.* С. 44.
8. *Кун Д. Основы психологии: все тайны поведения человека.* СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. С. 217.
9. *Розин В. М. Указ. соч.* С. 50.
10. *Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи.* М.: Наука, 1980. С. 47.
11. Там же. С. 43.
12. Там же. С. 103.
13. *Леонтьев А. Н. О путях исследования восприятия: вступ. ст. // Восприятие и деятельность / под ред. А. Н. Леонтьева.* М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. С. 5.
14. *Психология ощущений и восприятия / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и др.* М.: ЧеРо, 2002. С. 450.
15. *Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976.* С. 65.

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

---

---

УДК 140.8

*В. И. Адылгареев*

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВСЕВОЛОДА СОЛОВЬЕВА

В статье проводится анализ нескольких произведений Всеволода Соловьева – сына известного историка Сергея Соловьева – на предмет близости его основных положений с философским течением «Москва – третий Рим», представленным псковским старцем Филофеем. Сопоставляя описания образов русских государей, их поступки, высказывания и происходящие на тот период события, можно убедиться, что идея возвышения правителей Русского государства прослеживается в романах автора.

The research of several works of Vsevolod Solovyev – a son of famous historian Sergey Solovyev, is carried out in the article. The aim of the research is to find the similarity of basic positions with philosophical trend “Moscow – the 3d Rhome”. Comparing the description of images of Russian czars, their deeds, statements and events of that time, we can be sure that the idea of elevation of Russian state governors is traced in the novels of the author.

*Ключевые слова:* православие, государь, возвышение, царство, правитель.

*Keywords:* orthodoxy, czar, elevation, kingdom/reign, governor.

Всеволод Сергеевич Соловьев родился в семье известного историка Сергея Михайловича Соловьева, что в дальнейшем и определило его творческую направленность как историка-романиста. «Всю жизнь горел я ею» [1] – эти слова, произнесенные писателем в отношении литературы, характеризуют его как человека, всецело преданного своему делу. Благодаря знатному происхождению и связям перед Всеволодом были открыты двери многих библиотек и исторических архивов, что позволило ему не только описывать события, основываясь на воспоминаниях современников, провести глубокий анализ первоисточников. Это наложило определенный отпечаток на произведения Всеволода Соловьева: они пронизаны высокой достоверностью описываемых событий и историческим духом того времени. Вс. С. Соловьев, пропуская исторические факты через призму соб-

ственного видения, сумел отразить в романах и субъективное восприятие окружающего мира. Поэтому неудивительно, что в романах Всеволода Сергеевича невольно сталкиваешься с идеями различных философских течений. Для выявления философских начал его прозы рассмотрим несколько произведений автора: «Княжна Острожская», «Касимовская невеста», «Капитан grenadierской роты».

Действие романа «Касимовская невеста» разворачивается в период царствования второго правителя династии Романовых – Алексея Михайловича. Молодой царь, отягощенный однообразием светской жизни, по совету своего наставника – боярина Бориса Ивановича Морозова решил жениться и велел «собрать красных девиц со всех мест Русской земли» [2]. В это же время недалеко от города Касимово бывший холоп Яков Осина совершил набег на небогатого представителя дворянского рода Рафа Родионовича Всеволодского с целью обесчестить его дочь Фиму, первую красавицу. Однако планам злоумышленников не суждено было сбыться благодаря самоотверженности слуг боярина Всеволодского и друга семьи Дмитрия Исаевича Суханова. Фима, преисполненная чувством благодарности к Суханову и не познавшая еще любви, соглашается соединиться узами брака с молодым человеком. Волею судьбы про красоту Фимы просыпал боярин Пушкин, выполнивший царский указ, и велел девушке собираться в Москву на смотрины. Это не входило в планы прежде всего боярина Морозова, уже говорившегося с Ильей Милославским о женитьбе его дочерей: старшей – с царем, младшей – с Борисом Ивановичем. Морозов, боясь потерять свои позиции у власти, начинает решительно действовать и пытается расстроить свадьбу, что в итоге у него получается: Фиму обвиняют в «падучей немочи» и отправляют вместе с родителями в сибирский город Тюмень. Царь женится на старшей дочери Ильи Милославского, Морозов связывает себя узами брака с младшей Анной.

Царь предстает перед читателем 16-летним юношем, еще не испытавшим на себе всех дворцовых интриг тех времен. «...Лицо красоты поразительной, с ясными, небесного цвета глазами, с ласковой улыбкой и милыми, совсем еще детскими ямочками на румяных щечках» [3]. Неоднократно встречающийся на страницах произведения образ царя: «женственно-нежная и белая, но уже крепкая рука»

[4], «розовое, красивое лицо» [5] – вызывает у читателя определенную симпатию к государю. Это молодой человек, несмотря на свой юный возраст, «не даст себя в обиду, не дозволит вести дела по произволу. В каждом важном деле отчета требует, в каждое важное дело своим юным умом вникает, всем интересуется» [6].

Хотя если обратиться к историческим фактам, то можно убедиться, что поступки царя далеки от образа, приведенного в романе. В феврале 1646 г. Алексеем Михайловичем был подписан приказ о частичной замене прямых налогов на косвенные, в том числе налогом была обложена и соль, что вызвало ее подорожание с 5 копеек до 2 гривен за пуд. Произошло резкое сокращение ее потребления, и, как следствие, вспыхнули народные волнения. Ответом правительства стала отмена соляной пошлины в 1647 г., но несмотря на это недоимка продолжалась взыскиваться за счет и тех налогов, которые были ранее отменены. В 1648 г. произошло восстание, которое оставило след в истории России как «Соляной бунт». Следует отметить, что данные события имели место в период описываемых в романе: «После долгого осеннего ненастяя наконец стала зима 1646 года» [7]. Интересно, что в феврале 1646 г. была введена пошлина на соль, которой особенно были недовольны купцы и крестьяне, вместе с тем зимой 1646 г., согласно описаниям Вс. С. Соловьева, при виде царя подданные «ломают шапки и низко кланяются» [8].

Вообще идея возвышения русских государей впервые прозвучала в теории «Москва – третий Рим» монаха Филофея. Данное философское течение возникло в конце XV – первой трети XVI в. Согласно теории Филофея, «все происходящее в жизни людей и народов определяется и свершается всевышней и всесильной десницей Божьей; мощью и промыслом его возводятся на престолы цари и достигают своего величия, созидаются и разрушаются царства, процветают и гибнут народы» [9]. В истории не может быть случайностей: вся жизнь представляет собой череду меняющихся явлений, царствований. История человеческих жизней может закончиться с гибелю последнего, третьего царства. Два царства уже погибли: это Рим и Византия. Москву можно считать третьим царством. Москва являлась оплотом всего христианства, а князь московский – правителем всех христиан, любящим Бога и ратующим за процветание церкви.

Таких же взглядов придерживался и Алексей Михайлович. «Никакие забавы, никакое утомление не могли отвлечь его от молитвы, и только в самых крайних случаях отступал он от раз заденного и утвержденного покойными родителями порядка своей повседневной жизни» [10]. Царь не позволял себе излишеств, был умерен в еде, соблюдал посты. И даже к духовнику Протопопу,

несмотря на страсть последнего к иноземным напиткам, относился очень уважительно.

Идеи философского течения «Москва – третий Рим» прослеживаются и в других произведениях Соловьева, как, например, «Капитан гренадерской роты».

Действие романа «Капитан гренадерской роты» разворачивается в период так называемой «бироновщины». После смерти Анны Иоанновны власть сосредоточилась в руках регента Российской империи Эрнста Иоганна Бирона. Бирон был «мелким служителем при маленьком дворе герцогини Анны Ивановны» [11]. Благодаря своей красивой внешности он сумел из мелкого служителя превратиться в человека, обладающего полнотой власти в Российской империи. Бирон смотрел на всех свысока, ему всюду чудились заговоры, и небезосновательно. Одними из претендентов на престол были молодая принцесса Анна Леопольдовна, любимая племянница покойной императрицы, и ее супруг Антон Брауншвейгский. Принц и принцесса страдали от гнета Бирона и не теряли надежды свергнуть его; еще одной, не менее сильной претенденткой на престол являлась Елизавета, дочь Петра Великого.

Бирон не доверял никому, ненавидящему все русское, регент в течение своего правления настроил многих против себя. Этим воспользовался фельдмаршал Миних, заключив соглашение с Анной Леопольдовной и совершив дворцовый переворот. Анна Леопольдовна становится императрицей Российской империи, а бывшего регента вместе с семьей отправляют в Шлиссельбург. Принцесса, добившись желаемого, отправляет в отставку Миниха и приглашает в Россию своего фаворита Линара. Анна Леопольдовна настолько увлекается своей личной жизнью, что не замечает, как готовится еще один дворцовый переворот. С одной стороны, ее супруг Антон с Остерманом, с другой стороны, Елизавета. Вскоре дочь Петра Великого, опираясь на силу солдат, ночью свергла Анну Леопольдовну с престола и стала императрицей Российской империи.

Елизавета Петровна предстает, с одной стороны, доброй, приветливой, нарядной, заводной в народных гуляниях – «своей матушкой» [12], с другой стороны, ревностной претенденткой на трон Российской империи, долго вынашивающей планы совершения дворцового переворота. Елизавета, живя в своем небольшом дворце, казалось, уже и не помышляла о власти. Пережившая тяжелое расставание с молодым прапорщиком Шубиным, цесаревна не пала духом, не уединилась. Она все так же выходила в свет, общалась с народом и производила прекрасное впечатление на многих: «появляясь на придворных балах, она всегда там была первую красавицей» [13]. Елизавете кроме красоты внешней присуща и внутренняя красота: она,

не раздумывая, помогает больным детям солдат, очень чутко воспринимает чужие горе и страдание. Патриотизм, унаследованный Елизаветой от Петра Великого, не дает ей право воспользоваться услугами иностранных государств: в обмен на отчуждение части территории Российского государства быстро завоевать трон.

В разговоре с Бироном относительно планов цесаревны на престол будущая императрица говорит: «А я ленива, герцог, и уж не так молода, чтобы отвыкать от своей простой и спокойной жизни...» [14] Хотя Елизавета таким образом и пыталась убедить регента в отсутствии с ее стороны каких-либо действий в борьбе за власть, все же у этой фразы есть и другой смысл. Елизавета, как известно, мягко сказать, не отличалась трудолюбием. Вскоре после провозглашения ее императрицей она отстранилась от дел государственных и больше времени уделяла своим нарядам, которые дважды она не надевала, и балам.

Во времена самодержавной России считалось, что царская власть давалась Богом. Соответственно, свергнуть законного правителя с престола – равносильно воспротивиться божественной воле. Елизавета Петровна в погоне за властью свергает и отправляет в ссылку Анну Леопольдовну, Антона Брауншвейгского и их малолетнего Иоанна III, который согласно завещанию Анны Иоанновны обладал неоспоримым правом на трон Российской государства. Следовательно, императрица, несмотря на свое родство с Петром Великим, не имела законных оснований для совершения дворцового переворота.

Кроме того, надо отметить, что императрица сдержала свое слово: ни одной капли крови не пролилось по ее велению. Но те допросы, издавательства, которым подвергались ее враги, не позволяют однозначно рассуждать о доброте души императрицы. Известно, что изначально Миниха, Остермана и Левенвольде приговорили к смертной казни, и только тогда, когда голова Остермана находилась уже в петле, прочитали второй приказ о замене виселицы на ссылку. Не это ли называется жестокостью?

Вообще нелегко пытаться оценить человека с позиции нравственности, ведь сами границы нравственности довольно сложно трактовать как во временном интервале, так и в оценке представителей различных слоев общества. В связи с этим рассмотрим еще одну историческую эпоху на примере романа «Княжна Острожская».

В конце XVI – начале XVII в. Литва охвачена двумя противоборствующими лагерями христианства: католичеством и православием. Надежнейшим оплотом православия является князь Константин Острожский. «И он отдал всю свою жизнь на служение православию, на поддержание его и охранение. И все, что в Литве дорожило отцовской

верой, примыкало к могучему князю, прибегало под его защиту, полагалось на него, как на оплот надежный» [15]. Единственное, что тревожило князя, – это жена его покойного брата, полячка и истинная католичка Beata. Женщина, не признававшая никакого другого вероисповедания, пытается и свою dochь-красавицу Гальшку воспитать в традициях и верованиях католической церкви. В своем стремлении Beata пытается даже воспрепятствовать соединению своей дочери с милым ее сердцу князем Сангушко.

Молодой князь, преисполненный чувством любви к девушке, выкрадывает ее из замка Острожского и сочетается с ней узами брака. Но Beata не может простить дочери такую измену и пытается всеми силами разрушить брак. Сколько еще предстоит вынести молодым людям: битву с паном Зборовским, «смерть» князя Сангушко, венчание Гальшки с Гурко и др. Все же, несмотря на трудности и козни, Гальшка и Сангушко останутся вместе и все преодолеют.

В данном произведении князь Острожский, являясь «оплотом православия», приобщается к образу русских государей, описанных Соловьевым. В литературном образе мы видим мужественного, смелого и справедливого человека, который будет идти за правое дело до конца. Всеволод Сергеевич, описывая события, происходящие в Литве и Польше, сумел подчеркнуть и мощь Российской империи. «Что-нибудь одно – или король поступит как государь добрый и справедливый, уничтожит силу сенатского декрета и прикажет возвратить мужу законную жену, или он, князь Константин Острожский, вместе с Сангушкою, тотчас же покинут пределы Польши и Литвы и перейдут на службу к царю московскому» [16]. Российское государство предстает тем «царством», в котором не допуснят произвола светской власти, где православие живет в той форме, в какой оно зарождалось, и мощь российской империи настолько велика, что и король польский прекрасно понимал, к чему может привести его упрямство и неразумность.

Всеволод Соловьев довольно умело смог выделить самые лучшие качества царей русских и опустить отрицательные. Читая его романы, проникаешься духом той эпохи, когда во главе государства стоял умный, красивый, добрый, заботливый правитель, а все лишения и нужды происходили ввиду деятельности злых завистников, какими всегда была полна земля русская.

По мнению доктора исторических наук, профессора А. Н. Сахарова, Всеволоду Соловьеву присуща высокая достоверность передачи исторических фактов, и связано это прежде всего с тем, что «благодаря авторитету отца получил практически неограниченный доступ в крупнейшие архивохранилища страны, перед ним радушно распахнули двери респектабельные библиотеки. Он знал, где

искать, знал, что искать, а уж условия для его поиска были созданы замечательные» [17]. Все же Вс. С. Соловьева не случайно относят к романистам, что подтверждается тем эмоциональным фоном, каким наполнены его произведения; поэтому, как и у любого автора художественной литературы, у Всеволода Сергеевича прослеживается в произведениях отношение самого писателя, его взгляд на происходящие события, персоны, людей. Неудивителен и тот факт, что идеи различных философских течений переплетаются с идеями романов Вс. С. Соловьева.

Возможно, что Вс. С. Соловьев, выражая свое отношение к героям романов, сблизился с философией, философским осмыслением его прототипов; ведь не зря данная наука представляет собой особого рода мировоззрение, позволяющее ответить на многие вопросы, на которые естественные и технические науки ответа не дают ввиду наложения на них пространственных и временных рамок и определенных требований научного общества к достоверности используемых фактов.

Всеволод Соловьев не пытается через свои произведения привить читателю определенные идеи или взгляды. Автору гораздо важнее было открыть перед нами тот удивительный мир дворцовых эпох, где таинственным образом переплетаются судьбы людей и где судьба дальнейшего развития России порой зависит от определенных случайностей. Близость идей романов с философскими течениями объясняется, скорее всего, тем, что Вс. С. Соловьев, как и любой человек, обладал своим взглядом на жизнь, схожим с ранее высказанными мировоззренческими позициями, что и определяет его как философа, со своей уникальной философско-антропологической и культурно-исторической позицией.

#### **Примечания**

1. Соловьев В. С. Капитан гренадерской роты: Романы. М., 1991. С. 7.
2. Там же. С. 54.
3. Там же. С. 25.
4. Там же. С. 34.
5. Там же. С. 51.
6. Там же. С. 38.
7. Там же. С. 23.
8. Там же. С. 25.
9. Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. Изд. 2-е, доп. и перераб. СПб., 1999. С. 68.
10. Соловьев В. С. Капитан гренадерской роты. С. 45.
11. Там же. С. 24.
12. Там же. С. 254.
13. Там же. С. 272.
14. Там же. С. 271.
15. Соловьев В. С. Княжна Острожская. М., 1990. С. 6.
16. Там же. С. 236.
17. Соловьев В. С. Капитан гренадерской роты. С. 8.

УДК 14

*Н. И. Герасимов*

#### **П. А. КРОПОТКИН ОБ ОСНОВАНИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

В статье рассматривается философско-антропологическая тематика творчества Петра Кропоткина в фокусе его общего идеиного наследия.

*This article covers the philosophical and anthropological sides to Peter Kropotkin's creativity in the light of his common ideological heritage.*

*Ключевые слова:* Кропоткин, природа человека, философия, антропология.

*Keywords:* Kropotkin, human nature, philosophy, anthropology.

Проблема человеческого бытия в творчестве Петра Кропоткина еще не становилась объектом специального историко-философского исследования. Дело в том, что рассмотрение этой проблемы выдвигает ряд условий для ее успешного решения. С учетом тематической разносторонности сочинений Кропоткина путь аналитической работы должен пролегать через выявление мыслителем оснований человеческого бытия в самых различных сферах. При этом предполагается, что философско-антропологическая тематика является общим концептуальным фоном творчества философа. Историческая и теоретическая реконструкция текстов должна выявить последовательность возникающих друг за другом вопросов, которая составляет общий вектор творческой эволюции философа. В результате должно сложиться устойчивое представление об основных сферах исследовательской деятельности мыслителя.

Кропоткин не ставил перед собой цели создания отвлечённой спекулятивной философии. Критикуя метафизиков, которые, по его мнению, в своих обобщениях оторвались от действительных оснований жизни, он стремился не уводить свою мысль далеко от конкретного эмпирического материала. Свои философские изыскания он, как правило, воплощал в научных трактатах, а общие идеиные ориентиры – в публицистических произведениях. Работы по геологии, географии, истории, биологии, социологии, теории права, этике – всё это составляет сеть взаимосвязанных сочинений, имеющих свою общность в идеиных изысканиях мыслителя.

Будучи энциклопедистом, Кропоткин в то же время стремился охватить частные научные дисциплины в едином философском синтезе, не раз-

рушая при этом целостность входящих в него элементов. В исследованиях же, посвященных творчеству Кропоткина, часто выборочно взятый элемент творчества мыслителя подвергался целенаправленной исторической и теоретической реконструкции, а затем представлял в качестве уже необходимого сегмента в структуре суждений мыслителя. В результате наиболее распространёнными оказались самые очевидные темы, как бы по отдельности «лежащие на поверхности». К таковым можно отнести концепцию анархизма, проект моральной философии, исторические исследования, социально-политические и социально-правовые взгляды философа, а также его разнообразную научную деятельность.

Вместе с тем декларируемая в литературе антропологическая направленность философского творчества Кропоткина до сих пор остаётся не раскрытой. Отчасти это объясняется тем, что в обширном корпусе сочинений мыслителя нет специальных работ, посвящённых проблеме человека, за исключением нескольких незавершённых рукописных статей, хранящихся в архиве. Однако то, что эта тема была близка Кропоткину, доказывает большое количество ссылок в его сочинениях на исследования антропологов. Мы предполагаем, что именно философско-антропологическая тематика присутствует в творчестве мыслителя в качестве концептуального фона его философских изысканий.

Нельзя сказать, что попытки осветить эту проблему в отечественной историко-философской литературе не предпринимались. В связи с этим стоит упомянуть работы П. В. Рябова и Г. К. Вельмоги. В монографии «Философия классического анархизма» П. В. Рябов рассматривает не только социально-политическую сторону анархического учения, но и его особое философское содержание. В фокусе внимания автора – проблема личности. Его фундаментальное исследование основывается на историко-философском анализе сочинений классиков теории анархизма сквозь призму соотношения личности и общества. Опираясь на ценностную ориентацию экзистенциальной философии, П. В. Рябов приходит к выводу, что личностная, а значит, и человеческая проблематика освещена Кропоткиным слабо [1]. Поэтому антропологические изыскания философа видятся автору поверхностными и тенденциозными.

Г. К. Вельмога в своей диссертационной работе рассматривает философскую антропологию П. Кропоткина в её идейной близости антропологическим идеям М. Бакунина [2]. Через рассмотрение отечественной классической теории анархизма в свете проблемы человека автор пытается дать оценку его антропологической составляющей в целом. Однако сложно сказать, усматривает ли автор какую-либо специфику человеческой

проблематики в творчестве П. Кропоткина. Г. К. Вельмога основывается на положении, что схема «Животность» – «Дух» – «Бунт» пронизывает все идеиные построения отечественных классиков анархизма. Складывается впечатление, что автор переносит результаты философско-антропологических изысканий М. Бакунина на философию П. Кропоткина, отождествляя концепции двух мыслителей.

Важное место в философском мировоззрении Кропоткина занимает этика. Многие аспекты этой темы намечены уже в ранних работах. Более того, нравственное основание его философии, исходя из записной книжки [3], переписки с братом [4] и мемуарной работы «Записки революционера» [5], может считаться фундаментом для всего последующего творчества. В дальнейшем этика охватывает все вехи творческого пути Кропоткина и представляется, по справедливому замечанию Н. К. Лебедева, «лебединой песнью великого учёного-гуманиста и революционера-анархиста» [6].

Нельзя не заметить то обстоятельство, что Кропоткин придает большое значение обоснованию нравственности с позиции естественных наук. Обращает на себя внимание богатый этнографический материал в его трудах, а также тот факт, что мыслитель хотел найти примеры в пользу своей этической концепции как в лоне природы, так и в сфере социума. Тема эволюции живой природы переплетается очень тесно с темой истории, точкой их пересечения оказывается идея революции. Революция является предметом размышлений Кропоткина, а при дальнейшем рассмотрении выясняется как вывод его нравственных изысканий.

Важным событием в жизни Кропоткина стало его присутствие на лекции русского зоолога Карла Кесслера (конспект лекции датирован 1890 г.) [7], который признавал, что наряду с взаимной борьбой в животном мире присутствует и взаимная поддержка. Эта мысль впоследствии легла в основу философии взаимопомощи Кропоткина. Критикуя социал-дарвинизм, Кропоткин утверждал, что, «если бы не существование взаимной поддержки особей внутри вида, не было бы никакой эволюции жизни, отсутствовал бы и прогресс личности, не было бы никакого “прогресса: физического, умственного и нравственного”» [8]. Философ постулирует, что «взаимопомощь – преобладающий факт природы» [9], тем самым утверждая примат заинтересованности человека в поддержке своих близких и любимых над его желанием враждовать с другими людьми во благо своих узкоэгоистических интересов.

Именно поэтому концепция Т. Гоббса «войны всех против всех», по Кропоткину, является лишь атавизмом новоевропейской метафизики, не выдерживающим никаких аргументов современной на-

уки [10]. Философия взаимопомощи мыслителя базируется на трёх основных принципах:

1. Принцип *общительности* (взаимопомощь). Человек как природное существо изначально включён в систему коммуникации с другими людьми. Общение – это не просто обмен информацией, а инстинктивная форма поведения человека в условиях коллективного поддержания жизни индивидов в пространстве природного мира. Одиночка выжить просто не способен. Поэтому общительность является не продуктом социальной деятельности индивида, но представляет собой совокупность необходимых для выживания качеств, которые человек приобрёл благодаря природе.

Имея предпосылки к общительности и заимствуя первостепенные уроки нравственности из поведения животных, дикарь смог превратить смутные представления о поддержке своих родичей в устоявшуюся привычку, таким образом, воспитав в себе нравственное чувство в его целостности.

2. Принцип *справедливости*. По мнению Кропоткина – это главный принцип нравственности, вытекающий эволюционно из развития человеческой общительности. Много места понятию справедливости уделял в своих сочинениях предшественник философа анархист Пьер Жозеф Прудон. Однако, как отмечает Кропоткин, рассуждения Прудона о справедливости так и остались в русле идеалистического представления о нравственных идеалах, существующих где-то в царстве идей Платона [11].

Перед Кропоткиным же стояла задача показать, что справедливость – продукт естественного развития человеческого сообщества. Человек относится к другим как к равным друг другу субъектам социальных отношений. С одной стороны, полагается равенство между людьми в виде равноправия индивидов, с другой – равенство между собой и другими как личностями, имеющими общее поле морали.

Кропоткин утверждает единство справедливости и равенства и отмечает, что, «если бы люди знали один только принцип равенства, если бы каждый, руководствуясь одним только принципом торговой справедливости и всегда равного обмена, постоянно думал бы, как бы не дать другим больше того, чем сам получишь от них, это была бы смерть общества» [12]. Таким образом, для поддержки нравственного единства необходима какая-то другая сила, препятствующая превращению нравственности в формальные отношения обычных торговцев.

3. Принцип *готовности к самопожертвованию*. Он является необходимым компонентом нравственности, способствующим не только поддержанию морали как целостного образования, но и развитию нравственного чувства внутри личности. В этом вопросе мыслитель в большой степени опирался

на философию жизни Марка Гюю, считающего, что человек готов идти на риск и даже жертвовать собой ради других в силу избыточности жизненной энергии внутри себя. Хотя сам Кропоткин не принимал метафизического понятия «жизни», считая его излишне абстрактным, тем не менее в его трудах присутствует определенное философские осмысление жизни.

Надо заметить, что Кропоткин далеко не всегда давал определения философских понятий и часто срывался в область свободного философствования на тему безграничности жизни, её стихийности и необъятности. Нравственно поступающий человек готов идти на жертву ради другого в ущерб себе. В этой готовности к самопожертвованию отсутствует какая-либо рефлексия. Человек совершают поступок с полной уверенностью, что это необходимо для пользы общества, в котором он живёт. Он растрачивает свой ум и силу, не рассуждая о том, как за это отблагодарят его те, ради которых он что-либо делает. Если бы такой принцип отсутствовал, то человек даже как индивидуальный субъект не смог бы развиваться и реализовывать себя в жизни.

Готовность к самопожертвованию – это также и ожидание подобных поступков от других. Поэтому Кропоткин считал, что в будущем анархическом обществе этот принцип проявит себя как системообразующий и ляжет в основу человеческого счастья.

Таким образом, нравственное основание человека, по Кропоткину, имеет трёхступенчатую форму развития. Начиная с примитивного, но базового принципа общительности через формирование чувства справедливости мы приходим к итоговому, подлинно нравственному принципу готовности к самопожертвованию. Кропоткин отмечает, что если первые два пункта морали в истории человечества были неизменны и присутствовали в жизни человека всегда, то последний пункт был нестабилен и не столь силен в обязательности. Именно это объясняет, с одной стороны, то, что мораль в человеке не случайна и не является феноменом той или иной исторической эпохи, а с другой – разъясняет, почему нравственная атмосфера в обществе с течением времени подвергалась различным кризисам и качественным упадкам.

Уверенность Кропоткина в реализации нравственности в жизнь базируется во многом благодаря его особому взгляду на сущность человека. Для философа человек – это не Я, а некоторое Мы (т. е. «наше Я»). Кропоткин, вопреки индивидуалистическому анархизму Макса Штирнера, не принимает идею «Единственного». Личность не может мыслиться в отрыве от коллективного сознания. Она не сливаются с социумом, но и не противопоставляет себя ему. Индивидуальность человека проявляется благодаря его укоренённос-

ти в поле морали, а это предполагает мыслить себя как включённого в непрекращающуюся динамику коммуникации. Личность мыслит себя не просто через Другого, а через Других, т. е. через весь социум. Это значит, что человек не бежит от общества в глубины своего личностного бытия, а стремится найти эти глубины в недрах общественной жизни. Таким образом «Я» находит себя в «Других», реализует себя как открытую систему. Именно эта открытость и позволяет человеку формировать себя как личность.

В связи с этим стоит отдельно остановиться на концепции соборного устройства человека в философии Семёна Франка. Он, так же как и Кропоткин, критикует индивидуализм и стремится рассматривать человеческую природу через некоторое общественное «Мы». В своей работе «Духовные основания общества» автор подчёркивает, что человек мыслит себя всегда через сопричастность к Другому. «Мы» обладает своей собственной онтологией [13] и не сводится к атомарной совокупности отдельных «Я». Тем не менее внешнее сходство антропологических взглядов Кропоткина и Франка предполагает серьёзные принципиальные различия. Если для Франка общество – нечто надиндивидуальное, транс每个人的, объединяющее людей начало, которое имеет своё специфическое содержание, то для Кропоткина общество – это упорядоченность, структура, распространяющаяся на многие виды живых существ. В этом смысле «Мы» для Франка – это продукт человеческой культуры, а для Кропоткина – отражение человеком своих инстинктов в мышлении. Если Франк говорит о религиозном наполнении человеческого «Мы», то Кропоткин – о природном.

Как мы убедились, Кропоткин тесно связывает понятия «человек», «общество» и «природа». Личность рассматривается в такой гипертроированной непрекращающейся динамике коммуникаций с социумом, что может возникнуть представление о полном тождестве человека и общества. Однако это предположение неверно. Нравственная философия мыслителя показывает, что не общество, а именно человек – носитель морального чувства. Социум является предпосылкой существования нравственных отношений, но лишь в силу наличия в его системе участников коммуникации, т. е. людей.

В то же время из рассуждений Кропоткина вытекает натуралистическая установка, предполагающая рассматривать человека в его неотъемлемой связи с природным миром. Если природа – первый учитель нравственности, то, может, и вся мораль человека легко сводится к её животному началу? В «Нравственных началах анархизма» философ действительно рассуждает о наличии понятий добра и зла у животных, что наводит на мысль о биологизаторском подходе Кропоткина к сущности человека. Однако в итоговой фундаменталь-

ной работе мыслителя «Этика. Происхождение и развитие нравственности» он говорит лишь о зачатках нравственности у животных, утверждая, таким образом, что мораль есть самостоятельный продукт развития человека, несводимый к её природным корням. Таким образом, нравственное основание человека, с одной стороны, держится на природном фундаменте, но сохраняет собственную целостность, с другой стороны, возникает лишь в коллективном укладе человеческой жизни, но концептуально не допускает своего отождествления с жизнью социума.

Для Кропоткина человек есть определенный этап развития природы. Двигателем эволюции является не внутривидовая борьба, а взаимная поддержка. Таким образом, человек тесно связан со стихийными силами природы по солидарному согласию, а не в силу царящей в природном мире необходимости, как в философии Бакунина. Если Бакунин рассматривал человека как существо, способное преодолевать свою животность, то Кропоткин утверждает, что человек свою животность не преодолевает, а модернизирует. Из инстинктов пристекает разум. Однако происходит это не в силу какого-то диалектического самоотрицания, а по причине естественного хода эволюции, т. е. источник развития коренится не в полумистическом бунте, а в лоне природного бытия. В природе человек созерцает мироустройство жизни, получает представления об организации своего поведения и поведении других людей. Такие представления находят свой культурный субстрат в народном творчестве, которое по своему устройству является неотрефлексированным знанием. Современные исследователи [14] склонны утверждать, что Кропоткин признавал наличие в поведении человека как сознательной, так и бессознательной составляющей. Жизнь человека не сводится к её природному происхождению, она также имеет своё твёрдое основание в морали и культуре, однако культурное пространство и поле нравственности коренятся именно в природном мире.

Проблему угнетающего свободу личности идолопоклонства Кропоткин связывает с понятием трансцендентального. Источник нравственности должен иметь реальное происхождение, причем природное. Природа ни в коей мере не учит человека злу, ибо в противном случае нам придётся «признать существование какого-то другого влияния, стоящего вне природы, сверхприродного, которое внушает человеку понятие о “верховном добре” и ведёт развитие человечества к высшей цели» [15]. Однако при этом отвергается мысль, что природа по своей сути морально нейтральна. Неприемлема и версия, что в животном мире всё перемешено – добро и зло, мораль и безнравственность. Для Кропоткина добро – то, что способствует развитию жизни. Насилие в природе есть, однако оно

входит в понятие эволюции, а значит, способствует развитию мира. Однако взаимная поддержка доминирует над насилием, именно в ней и выражается жизненный импульс эволюции, который живёт в человеке в качестве нравственного чувства. Включённость человека в пространство природной стихии составляет коммуникативный канал, по которому добро как естественно всеблагое начало поступает в лоно человеческой жизни и далее способствует прогрессивному развитию человечества в целом.

Сам мир есть некоторое вещество как единство всех частей Вселенной [16]. Фундаментальные принципы мироустройства – децентрализация и самоорганизация – распространяются и на сущность человека как участника развития мирового вещества. В отличие от Бакунина, Кропоткин не стремится утвердить целостность человека – напротив, он «дробит» её на множество составных частей. Он сводит психику человека к особенностям физиологии и химическим процессам в качестве доказательства неразрывного единства человека и природы. Мыслитель видит в этом особую поэтическую гармонию. Подобно Артуру Шопенгауэрю, Кропоткин склонен эстетизировать природное начало человека, рассматривать его в категориях музыки и поэзии [17]. В этом смысле механицизм мыслителя, о котором говорит И. Гросман-Рощин [18], не является чистым механицизмом, когда речь заходит об антропологической проблематике его творчества. Эстетическое чувство Кропоткина не вступает в конфликт с его стремлением видеть в человеке нечто саморазвивающееся, имеющее взаимосвязанные части. Натурализация природного основания человека проводится Кропоткиным сквозь призму эстетического созерцания бытия, сквозь образ стихии и «бескрайнего океана жизни» [19].

Несмотря на то что механицизм в антропологии мыслителя гармонично сочетается с его этико-эстетическими ориентирами, возникает ряд проблем, связанных с темой человеческой свободы. Кропоткин выдвигает предположение, что природа через инстинкты использует человека во благо достижения каких-то надчеловеческих сверхцелей [20]. Инстинкты не поддаются рефлексии в силу своего фундаментального естественного происхождения. В таком случае человек оказывается в ситуации, когда он неспособен отвечать за свои действия. Рациональное и инстинктивное, т. е. иррациональное, сливаются в человеческом поведении в нечто единое целое таким образом, что отличить одно от другого совершенно невозможно, во всяком случае, Кропоткин не даёт критериев их различия. В одной из своих работ мыслитель определяет человека как «сознательный автомат» [21], что наводит на мысль о тотальном природном детерминизме, господствующем над человеческой

жизнью. Вместе с тем на I международном конгрессе евгенистов в Лондоне в 1902 г. Кропоткин резко выступил против использования метода искусственного отбора, аргументируя это тем, что человек не вправе вмешиваться в устройство природы, так как тем самым может нанести урон естественному развитию живого на Земле.

В своей критике механицизма Кропоткина последователь А. А. Боровой фокусирует своё внимание на его склонности к механицизму и редукционизму. По мнению Борового, подобный взгляд на человека неминуемо ведёт к упрощению творческого потенциала личности, по сравнению с которой народная масса оказывается многосложным и многомерным субъектом деятельности. Иными словами, личность лишается самостоятельности и превращается в агента народной воли. В отличие от Кропоткина, Боровой не принимает естественнонаучную установку в вопросе исследования природы человека. Он считает, что анархизм есть вера [22], которая способна антиономично созерцать личность и способствовать её освобождению [23]. И пытается развернуть антропологию анархизма от кропоткианского механицизма с его верой в родовую сущность человека в сторону индивидуалистического толкования природы личности, которое способно раскрыть глубинные основания человеческого бытия [24].

Можно согласиться с тем, что, постулируя открытость познавательных способностей человека, Кропоткин не нашел разрешения проблемы свободы в своих рассуждениях о природном основании человеческой жизни. С одной стороны, личность развивается свободно и независимо на основе вселенского принципа самоорганизации, с другой стороны, её развитие подчинено естественному порядку вещей. Кропоткин утверждает как самостоятельность и независимость человеческого бытия, так и его растворённость в природной стихии. И эта растворённость личности в мировом космосе создаёт определенную проблему. В контексте философии природы сущность человека оказывается на пересечении признаков, выделяющих его из животного мира, и признаков, фундирующих его существование в природном бытии.

История есть особая реальность деятельности человека. В ней стихийно складываются мотивы и цели человеческого творчества. По мысли Кропоткина, на макроуровне исторической реальности, когда человек пытается охватить все события в некотором едином синтезе, он созерцает многополярность своего устройства, сотканное из множества различных обстоятельств. Многогранность человеческой природы выражается в народном начале, которое часто остаётся загадкой для научного сообщества [25].

Философа интересовала жизнь традиционных обществ, в которых в полной мере сохраняется

родовое свойство человека. В работе «Взаимопомощь как фактор эволюции» мы видим потрясающий по своему объёму этнографический материал. В первобытных и традиционных обществах догосударственного типа господствовали традиции взаимовыручки и солидарности. Дикарю не было необходимости постоянно согласовывать свои действия с какой-либо властью. Семейным отношениям предшествовала форма «коммунального брака» [26]. Кропоткин отрицает промискуитет как свойство такого рода брачных отношений. Дополняя концепцию Люиса Моргана, мыслитель утверждает, что первобытный человек сознательно подходил к вопросу общественного устройства. Система запретов создавалась поступательно и очень обдуманно. Каннибализм упразднялся человеком по мере воспитания нравственных чувств. Несмотря на то что Кропоткин, подобно Руссо, во многом идеализирует первобытного человека, мыслитель не считал свою концепцию какой-либо вариацией руссоизма [27]. Далеко не везде прогресс человечества шёл столь интенсивно, чтобы людоедство исчезало как предрассудок прошлого. Кропоткин отмечает, что на территории Мексики и Фиджи у многих народов с развитием культуры происходило дальнейшее распространение каннибализма. Причина тому – сложная иерархическая структура местной религии и, как следствие, появление злых богов, культивирующих ритуальное людоедство.

По мнению Кропоткина, иерархия не свойственна естественной природе человека. Она возникает как продукт отчуждения. Вместо того чтобы иметь дело с действительными корнями жизни, человек сужает фокус своей деятельности, порывая с естеством мира. Он рассматривает окружающую действительность как нечто чуждое ему, как то, что необходимо избегать [28]. Тем самым человек лишь укрепляет иерархию культурных объектов, снижая уровень самоорганизации во всех сферах человеческой деятельности. Можно сказать, что централизация культурного поля приводит к деградации её идейного оснований, что пагубно выражается в порождении опасных для человека предрассудков.

Культура, по мнению философа, выполняет не только функцию облагораживания морального чувства в человеке, но является главным инструментом для человеческого самопознания. Если психология на первых этапах своего развития занималась человеком в его целостности, то впоследствии она стала изучать его как совокупность разнокачественных элементов. Если до коперниканского переворота личность считала себя центром Вселенной, то после создания гелиоцентрической системы она осознала, что является лишь малой частью бесконечного космоса. Таким образом, культура двигалась от централизованного представления о

человеке и его месте в мире к децентрализованному, предполагающему многообразие и разносторонность его природы и мирового космоса.

Суммируя общий обзор оснований человеческого бытия, стоит отметить, что участником мирового процесса в философии Кропоткина оказывается не личность, а человек. Человек – это родовая характеристика личности. Выявляя схожие черты человека и животного, человека и общества, анализируя поле общности представителя одной культуры и представителя другой культуры, Кропоткин описывает человека не столько через его отличия от других людей и объектов окружающего мира, сколько через черты, объединяющие его с миром, фундирующие его реальность в жизненной стихии. Личность – это интимное пространство человека, которое рождает свою уникальность в силу своей укоренённости в бытии. Личность способна родиться в человеке именно благодаря его включённости в мировую среду. Более того, она способна эволюционировать при условии активного участия в событиях мировой истории. Мужество, храбрость и отвага в свершении поступков оказываются двигателями личностного развития человека.

Однако если понятие человека предполагает общность индивида с чем-либо, т. е. создаёт условия для плодотворного исследования, то понятие личности оказывается слишком туманным и неясным. Он лишь декларативно постулирует ценность индивидуального мнения и свободы совести. Если личность туманна, а вопрос о её целостность выносится Кропоткиным за скобки, то человек всё же претендует на целостность и самостоятельность. Он есть некоторая концептуально зафиксированная нашим разумом общность элементов природы. Эта общность видоизменяется в процессе качественного изменения бытия.

Таким образом, можно принять, что философско-антропологические изыскания Петра Кропоткина являются общей концептуальной нитью, объединяющей исследования мыслителя в целостную философскую систему. Аргументируя нравственное основание человеческой жизни, мыслитель, с одной стороны, связывает её автономность от мира природы, с другой – не допускает её концептуального отождествления с понятием социума. Природное основание человека, по мнению философа, представляет собой естественный фундамент человеческого существования. Историко-культурное измерение проблемы вскрыло ряд вопросов касательно соотношения человеческой индивидуальной памяти и общего исторического прошлого народа, а также отразило динамику самосознания человека в культуре как продолжении природного бытия. И если нравственность вплетена в ткань природной действительности и выводится из жизненной стихии, обретая в человеке форму морали, то

историко-культурное основание разворачивается в качестве динамически изменяющегося порядка вещей, создающего реальность человеческого творчества.

#### Примечания

1. Рябов П. В. Философия классического анархизма (проблема личности). М.: Вузовская книга, 2007. С. 277.
2. Вельмога Г. К. Философская антропология русского анархизма // М. Бакунин и П. Кропоткин: сравнительный анализ. СПб., 1999.
3. Кропоткин П. А. Записная книжка // ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 45.
4. Петр и Александр Кропоткины. Переписка. Т. 1. М.; Л., 1932.
5. Кропоткин П. А. Записки революционера. М., 1966.
6. Кропоткин П. А. Этика. Происхождение и развитие нравственности. СПб.: М.: Голос труда, 1922. С. 252.
7. Кропоткин П. А. Конспект лекции Кесслера о борьбе за существование среди животных // ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 211.
8. Кропоткин П. А. Этика: избранные труды. М., 1991. С. 36.
9. Там же. С. 32.
10. Там же. С. 127.
11. Там же. С. 17.
12. Там же. С. 308.
13. Франк С. А. Духовные основания общества. М.: Дирикт-Медиа, 2008. С. 52–54.
14. Рябов П. В. Указ. соч. С. 255.
15. Кропоткин П. А. Этика. Происхождение и развитие нравственности. С. 12.
16. Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М.: «Правда», 1990. С. 280.
17. Кропоткин П. А. Поэзия природы: текст лекции // ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 474.
18. Гроссман-Рошин И. К критике основ учения П. А. Кропоткина // Вопросы истории. 1993. № 7.
19. Кропоткин П. А. Поэзия природы.
20. Кропоткин П. А. Записки о философии 1880–1883 // ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 371а.
21. Кропоткин П. А. Этика: избранные труды. С. 289.
22. Боровой А. А. Анархизм. М.: Комкнига, 2007. С. 160.
23. Там же. С. 22.
24. Там же. С. 13.
25. Сухов А. Д. П. А. Кропоткин как философ. М.: ИФРАН, 2007. С. 65.
26. Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Самообразование, 2007. С. 77.
27. Там же. С. 17.
28. Кропоткин П. А. Поэзия природы.

УДК 10(09)

*В. Н. Квасков*

## ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ И ТИПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

В статье рассматривается проблема периодизации европейской философии в связи с типологическим подходом, примененным Вл. Татаркевичем (1886–1980) к трактовке истории философии как целостного явления. По мнению польского философа, тип философствования, характерный для того или иного периода, дает возможность уточнить границы периодов в истории философии и рассматривать ее как непрерывный процесс. Он выделял два типа философствования: максимализм и минимализм.

In article the problem of periodization of the European philosophy in connection with the typological approach applied by W. Tatarkevich (1886–1980) to treatment the history of philosophy as the complete phenomenon is considered. According to the Polish philosopher the philosophizing type, characteristic for this of that period, gives the chance to specify borders of the periods in history of philosophy and to consider it as continuous process. It has allocated two types of philosophizing: maximalism and minimalism.

**Ключевые слова:** периодизация, максимализм, минимализм, типология.

**Keywords:** a periodization, maximalism, minimalism, typology.

Проблема периодизации в истории развития философского знания до настоящего времени не теряет своей актуальности. Любой историк философии сталкивается с этой проблемой, поскольку ему необходимо выделить в истории философии соответствующие периоды, в которые характер философствования не меняется, является более или менее устойчивым и повсеместно признанным. Рассматривая то или иное направление развития философской мысли, он должен проследить генеалогию основных философских положений, которые выдвинул тот или иной философ, выявить условия формирования этих положений, учесть не только их чисто философский смысл, но и тот культурологический, исторический, естественнонаучный и социальный фон, на котором они возникли.

Известный польский историк философии, этик и эстетик, Вл. Татаркевич в одной из своих работ, посвященных этой проблеме, отмечал: «Историк, который считает, что деления, классификации, периодизации являются искусственными и субъективными, может их, конечно, опустить и изобразить историю как последовательность единичных фактов. Он избежит многих ошибок и произвола, но одновременно он закроет себе путь для лучшего понимания истории» [1].

Как известно, традиционно история европейской философии делится на античный, средневековый, нововременной и новейший периоды в соответствии с теми принципами историографии, которые являются общепризнанными. Каждый из этих периодов, по мнению польского философа, имеет свой подготовительный этап, когдарабатываются основные философские положения, затем наступает этап систем, за ним следует период проповеди и критики и завершается период этапом «школ». Такова логика историко-философского процесса, которая реализуется в течение первых трех периодов развития философии.

Для последнего, новейшего, периода характерным является процесс парцеляции философии, который начался в 40-е гг. XIX в., после смерти Гегеля. Он явился реакцией на всеохватывающую, универсальную систему Гегеля, в результате которой появились марксизм, экзистенциализм и позитивизм. Философ отмечает тот факт, что изменилась логика историко-философского процесса: уже не создаются универсальные системы классического типа, которые решают все проблемы с монистических позиций, исходя из единого принципа, единого подхода к разнообразным проблемам как природной, так и социальной действительности.

Философ выделяет несколько подходов к периодизации, которые сложились в европейской философии. Долгое время преобладало мнение о единстве европейской философии, хотя ее и делили на три периода, соединяя античность с Новым временем, считая Средневековье, этот тысячелетний период, «теологическим», не имеющим отношения к философии. В этом случае не менялось направление и характер философии, не было изменений и революций. Новое время изображалось продолжением античности. Этот взгляд был сформирован Просвещением, но в силу того обстоятельства, что он отбрасывал примерно половину истории европейской философии, он представлялся несостоятельным.

Вторая точка зрения была аналогична первой. Она была инспирирована сторонниками и почитателями средневекового периода. Эта позиция поддерживала также идею единства европейской философии, но отбрасывала, в противоположность первой, не Средневековье, а Новое время, признавая то, что оно дало новые направления, но не считала философией философию Нового времени, так же как первая не признавала философией теологическую философию Средних веков.

Третья точка зрения концентрирует свое внимание на сближении средневековой философии с периодом Нового времени, опираясь на христианских мыслителей. В Средние века имела место, как отмечал Вл. Татаркевич, двоякая периодизация истории, которая исходила от двух философских школ, которые отличались не только ис-

ходными позициями: одна развивала аристотелевские тенденции, а вторая – платонические. Первая поддерживала единство философии, а вторая считала, что христианская мысль внесла новое начало в философию и прервала непрерывность ее развития. Пролонгированная аристотелевская позиция в виде томизма впоследствии была признана Ватиканом в качестве официальной философии католицизма. Вторая же, по мнению философа, имеет свои основания в протестантизме. Она отвергает идею единства европейской философии, выделяя в ней только два периода, поскольку философия Нового времени отличалась своим, явно не сколастическим методом, но по отношению к Богу и миру она все-таки оставалась христианской, то есть сохранила свой средневековый характер.

Вл. Татаркевич указывал на наличие еще одной, четвертой, концепции периодизации философии. Эта концепция не отказывала в единстве европейской философии, но усматривала в ней не только изменения, но и перевороты. Она утверждает, что в ее истории имели место два переворота, которые разделили европейскую философию также на три периода: античность, Средние века и Новое время, но она делала это на других основаниях, не на тех, на которых основывается традиционная историография.

Польский философ является сторонником этой четвертой концепции. Он доказывает, что в истории философии имели место две революции: первую, по его мнению, совершил Августин, уходя от античных принципов объективности, универсальности, интеллектуализма и финализма. Ни одна из существующих античных систем в полной мере не соответствовала христианской позиции апологетов, которые были вынуждены создать собственную систему христианской философии. Революция, проведенная христианскими мыслителями на заре Средневековья, охватывала не только метафизику, но и теорию познания. Наиболее последовательно проводил христианские идеи Августин. Он считал, что наиболее существенные истины касаются не внешнего мира, а фактов сознания. *Cogito ergo sum* – это декартовское положение было высказано, по мнению Вл. Татаркевича, Августином за тысячу лет до Декарта. Центром христианской философии становится: отдельная человеческая душа, которая властвует над телом и является вечной; Бог, властвующий над миром; воля, управляющая разумом.

Вторая революция произошла на рубеже Средневековья и Нового времени и явилась результатом внутренней философской эволюции, произошедшей в силу отказа от средневековых традиций, от того способа жизни и мышления, относительно которых накопились сомнения. Если античность и Средние века обладали своими метафизическими

концепциями, то в Новое время место метафизики заняли теория познания и методология.

На первый план вышли методологические, теоретико-познавательные задачи, которые ограничивали метафизику, что в конечном счете привело к отказу от нее. Перед знанием ставились уже практические задачи. Четвертая концепция развития и периодизации европейской философии также делила философию на три периода, но уже по другим основаниям. В фундамент периодизации истории философии был положен типологический подход, который давал возможность, по мнению польского философа, более строго поделить историю философии на соответствующие периоды, выделить узловые моменты в ее развитии, «точки перехода» от одного этапа развития к последующему этапу, сохраняя традиционное деление, принятое в историографии.

Рассмотрение истории философии с точки зрения типов философского мышления, преобладающих в те или иные времена, на том или ином этапе развития истории философии дает возможность Вл. Татаркевичу по-новому посмотреть на проблему периодизации, уточнить временные границы этапов, выделить характерные особенности философствования в различные эпохи, обнаружить то общее, что их объединяет и позволяет рассматривать историю философии как единый процесс.

Он считал, что в каждой эпохе имеют место повторяющиеся особенности. Прежде всего, к ним он относил два типа философствования: *первый тип*, имеющий отношение к этапу систем, который был направлен на создание всеохватывающих, универсальных философских конструкций, монистических по своему характеру, которые включают в себя всю совокупность человеческого знания о мире и человеке. *Второй тип* основывался на осторожной теоретико-познавательной критике, стремился обнаружить ошибки и заблуждения у своих предшественников, пытался освободить их взгляды от них. Он был характерен для периода просвещения и школ.

Если с этих позиций подходить к истории философской мысли, то польский философ определял период систем как *максималистский*, а период критики и просвещения, школ – как *минималистский*, в котором появившиеся системы вызывали осторожную критику со стороны современников и последователей. Определяющим эпоху является максималистский тип философствования. К максималистскому типу в античные времена могут быть отнесены системы, появившиеся в классический период развития философского знания, в период Платона и Аристотеля (IV в. до н. э.). В XIII в. к нему может быть отнесена система Фомы Аквинского, которая появилась в период зрелой схоластики. В XVII в. к максималистскому типу можно с некоторыми оговорками отнести системы

Декарта, Лейбница, Спинозы. Что касается XIX в., то, по мнению Вл. Татаркевича, к максимализму могут быть отнесены те системы первой трети века, которые проявили максималистские тенденции к построению универсальных, всеохватывающих систем. Эти тенденции были в полной мере реализованы в конечном счете Г. В. Ф. Гегелем.

К минималистскому типу философствования можно, по мнению польского философа, отнести период просвещения и школ в античности (софисты, стоики, скептики и т. п.). В Средние века ярким представителем осторожной, минималистской философии был Оккам и его последователи. В Новое время к минимализму может быть отнесен весь XVIII в. Что касается XIX в., то к минималистскому типу философии можно отнести послегегелевский период, когда в середине этого века появились альтернативные по духу экзистенциализм, позитивизм, марксизм и другие направления в философии, которые, являясь в основном минималистскими, претендовали на своеобразный «максимализм» (первый позитивизм О. Конта, марксизм).

Можно сделать вывод, подводя некоторые итоги, что максималистскому типу философии присуща абстрактность, универсальность основных понятий, стремление привести философское знание в систему, проникнуть в суть бытия. Для максималистского типа философского мышления характерны также монистический подход и широкие философские интересы.

Минималистский тип философии требует конкретности, разработки и усовершенствования систем, предыдущих по времени, сужения сферы философских интересов, специализации философского знания, связанного с развитием естественных наук, фрагментарности, критичности и плюрализма мнений, решения частных проблем из различных областей философского знания и науки, сведения всей совокупности знания к более простым представлениям и понятиям.

Вл. Татаркевич отмечал: «С самого зарождения истории философии между философскими притязаниями выступало различие в том, что в одних преобладала смелость, а в других – осторожность. В XIX веке это противостояние стало очень острым. В нем столкнулись два типа философии, которые можно назвать максималистским и минималистским» [2].

Нам необходимо обратить внимание на те теоретические, философские предпосылки, которые привели философа к идеи типологии философского знания. В своих «Записках к автобиографии» он писал: «Любимыми моими понятиями были понятия вариантов и типов. А варианты и типы человеческого мира познаются в истории» [3].

Оценивая традиционное, сложившееся в историографии деление на эпохи, философ пишет о том, что «это деление формально и несущественно, по-

скольку... не соответствует крупным изменениям в истории философии: новые философские идеи, которые функционировали в средние века, появились еще в античности, а идеи Нового времени – в глубине средневековья» [4]. Он считал, что деление на периоды необходимо производить в соответствии с тем, какой тип философии преобладал. Философ подчеркивал, предваряя изложение истории философии: «Явно существовали различные типы философии; это вполне естественно для науки, которая вышла из различных источников и служила различным потребностям» [5].

Типы философии изначально, еще в античные времена, исходили из удивления и из скептически выраженного недоверия к достижениям предшествующей философии. Первая философия стремилась к тому, чтобы понять и объяснить Вселенную, а вторая – была направлена на то, чтобы ранее высказанные идеи подвергнуть критике, а «разум пропросветить, очищая его от ошибочных мнений» [6]. Первый тип создавал системы, и они являлись результатом «философии удивления», а после их создания начинался «школьный период», когда основополагающие идеи систем были уже установлены и школы поддерживали и разрабатывали основные положения и развивали их в частностях.

Выделяя типы философии, которые встречаются в ходе истории развития философского зна-

ния, Вл. Татаркевич считает, что выделение типов философии дает возможность более строгого определения границ периодизации. Типология демонстрирует не только генеалогию философских идей, но и дает возможность представить историю философии как непрерывный процесс, как единое целое и учесть все те влияния, которые существенны для их формирования и распространения в человеческой культуре того или иного периода. Философ писал об этом следующее: «При выделении и характеристики периодов характеристику надо понимать только в смысле преобладания в них определенного типа мышления, который для них “характерен”; хотя всегда рядом с ним выступают и другие типы: побочные, исключительные, “не характерные для периода”» [7].

#### **Примечания**

1. Tatarkiewicz Wl. O filozofii i sztyce. Warszawa, PWN, 1986. S. 445. S. 51.
2. Там же. S. 10.
3. Там же.
4. Татаркевич Вл. История философии. Античная и средневековая философия. Пермь: Изд. ПГУ, 2000. С. 25. С. 480.
5. Там же.
6. Там же.
7. Tatarkiewicz Wl. Op. cit. S. 62.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

---

---

УДК 165.0

*Н. Л. Караваев, С. М. Окулов*

### **ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ЧЕЛОВЕК**

В статье рассмотрена проблема взаимодействия современных информационных технологий и человека, их использующего. Показаны изменения, происходящие в обществе и сознании человека, поставлена проблема комплексного научно-философского осмысливания взаимодействия человека и используемых им новых информационных технологий.

In article the authors envisage the problem of information technologies and man interaction, show the transformation of society and human consciousness, and designate the question of the complex scientific-philosophical understanding of a man interaction with new information technologies which he uses.

*Ключевые слова:* информационно-коммуникационные технологии, сознание, фиксация.

*Keywords:* information and communication technology, consciousness, lock-in.

Индустринга информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) с каждым днем все глубже и глубже внедряется в нашу повседневную жизнь, охватывая все ее сферы и составляющие. Вполне очевидно, что этот процесс имеет амбивалентный характер, информационные технологии создают и благоприятные возможности в плане познавательных, творческих и коммуникативных способностей и в то же время несут в себе деструктивные последствия их использования. Так, компьютер является собой не только средство эффективного решения задач и получения свободного доступа к необходимой информации. Он оказывается также источником компьютерной и информационной зависимости. А использование сети Интернет, хотя и позволяет расширить социальные связи, приводит также к сужению реальных межличностных контактов. Совершенно естественно, что начинают возникать вопросы о воздействии современных информационных технологий на человека, а совместное использование современных информационно-коммуникационных технологий ставит перед уче-

ными и философами острую необходимость в глубоких научно-философских исследованиях проблемы воздействия этих технологий на общество в целом и на человека с его внутренним миром в частности.

Весьма показательно в данной ситуации звучат слова Дж. Ланира, американского ученого-программиста, одного из пионеров в области разработок систем виртуальной реальности (и автора этого термина): «Самая важная характеристика технологии – это то, как она меняет людей» [1]. Его книга «Вы не гаджет. Манифест» является попыткой рассмотреть целостную картину психологических, мировоззренческих и других личностных трансформаций человека, которые принесли информационные технологии в нашу повседневную жизнь. По сути, затрагивая все основные экзистенциальные вопросы, Ланир постарался создать цельный образ взаимодействия современных информационных технологий и человека.

Одной из важнейших проблем такого взаимодействия Ланир считает процесс закрепления определенных границ, в рамках которых существуют явления окружающего нас мира. Этот процесс он называет фиксацией (lock-in). Автор не дает в своей книге четкого научного определения данного понятия, поэтому постараемся сделать это самостоятельно. Фиксацией называется процесс закрепления определенных принципов организации социальных, технических, психологических, аксиологических и других явлений и процессов окружающей действительности до такой степени, что в дальнейшем они определяют форму и содержание новых процессов и явлений, действующих в рамках этих принципов, а также устраняют идеи, которые не вписываются в преобладающую систему принятых принципов.

Исходя из данного определения, очевидно, что процесс фиксации проявляется повсеместно на всех уровнях окружающей реальности. Например, в природе живой организм действует согласно заложенным в него ограничениям восприятия и поведения, закрепленных в ходе эволюции и процесса естественного отбора. Как известно, органы чувств любого живого существа способны воспринимать только весьма ограниченный, генетически заданный спектр сигналов и по своим параметрам могут уступать аналогичным органам других биологических видов. Инстинктивные программы обслуживаю самыe важные условия жизнедеятельности и

вкупе с возможностями восприятия обуславливают или фиксируют границы дальнейшего жизненного пути любого живого существа, а также рамки его способностей и потребностей.

Усвоение человеком различных мировоззренческих (мифических, религиозных, философских и др.) форм выстраивает внутренний, ценностный мир человека. В своей деятельности и познании индивид действует и познаёт мир сквозь призму своего мировоззрения. Э. Кассирер заметил, что подобно тому, как человек «начинает понимать устройство своего тела и своих членов, лишь приступив к созданию орудий и изделий, так и у своих духовных порождений – языка, мифа и искусства – он заимствует объективные мерки, которыми он может измерить себя и благодаря которым он может постичь себя как самостоятельный космос со своеобразными структурными законами» [2]. Однако мировоззрение может ограничить индивида рамками догматических представлений. Так, например, наши предки, впитывая рассказы своих родителей и людей старшего поколения, могли увидеть во внезапном появлении ветра или тучи некоторый знак свыше (гнев или благословение богов или духов умерших), а не просто изменение метеорологических элементов атмосферы.

В научном познании подобные ограничения отражены в понятии парадигмы. Т. Кун назвал этим термином признанные научным сообществом научные достижения, которые на протяжении определенного времени закрепляют модель постановки проблем, принимаемую в качестве образца решения научно-исследовательских задач. Взять, например, появление астрономических несоответствий и необходимость в формировании так называемых гипотез *ad hoc* (лат. «к этому, для данного случая, для этой цели»), предназначенных для объяснения специальных явлений, которые невозможно было объяснить в рамках математической модели геоцентризма, и их мгновенное устранение при переходе на гелиоцентрическую парадигму.

Информационным технологиям как своего рода апогею развития научной мысли также присущи признаки фиксации. Здесь они отражены в ключевых принципах создания аппаратного и программного обеспечения информационных технологий. Программы и технические системы, от которых зависят другие программы, чрезвычайно сложно вывести из обихода. Это наглядно видно на примере стека протокола TCP/IP. Созданный в 70-х гг. стек протоколов используется сегодня повсеместно, несмотря на все его многочисленные недостатки, причем сегодняшняя структура информационных технологий не была неизбежной, были и другие варианты, которые, однако, не вышли за пределы лабораторий. Теперь эта структура зафиксирована вместе с ее многочисленными преимуществами и родовыми дефектами.

Сегодня в большей степени результаты процесса фиксации проявляются по отношению к взаимодействию современных информационных технологий, человека и общества. На наш взгляд, эти результаты можно объединить в четыре группы фиксируемых принципов: 1) социальные, 2) культурные, 3) соматические и 4) ментальные принципы. При их выделении мы опирались на идеи американского философа К. Уилбера, который предложил весьма перспективный подход к изучению окружающей действительности. С его точки зрения, в любом целостном образовании, будь это человек или общество, можно выделить четыре уровня: 1) внутренний и 2) внешний как аспекты формально-содержательного характера, а также 3) единичный и 4) множественный как аспекты, отражающие количественный характер. «Внутри и снаружи, единичность и множественность – вот самые основные различия, которые мы можем сделать» [3], – утверждает философ. Соглашаясь с таким высказыванием, предлагаем рассмотреть взаимосвязь человека и современных информационных технологий (т. е. технологий, функционирование которых осуществляется посредством компьютерных и телекоммуникационных технологий) в том же ключе и сквозь эту призму определить ключевые проявления процесса фиксации.

1. *Фиксация социальных принципов.* Внедрение компьютерных и телекоммуникационных технологий кардинально изменило процесс формирования социальных дискурсов, что привело, в свою очередь, к значительным изменениям коммуникативных взаимодействий между членами общества, а также изменению их познавательных возможностей. Изменился образ жизни человека, его мышление, его мировоззрение, поскольку изменились как сеть его социальных связей, так и средства формирования и управления информационными процессами, происходящими в обществе, т. е. его материально-техническая база.

Информационный процесс есть процесс, предметом которого является информация, а методами-средствами – информационные технологии. Нетрудно заметить, что информация в последние десятилетия превратилась в своего рода фетиш общества. Считается, что чем больше будет информации, тем эффективнее будут средства управления ею, тем более результативными станут социальные (развитие информационного общества), политические (построение электронного государства), экономические (увеличение производительности и оплаты труда), культурные (расширение творческого потенциала личности) и другие преобразования, происходящие в обществе. Однако на лицо совершенно иные изменения.

Наряду с повышением интереса к феномену информации сегодня можно выделить так называемый бум на вычисления, опосредованные компь-

ютерными системами. Суть его состоит в том, что магистральным направлением любых информационных технологий является принцип постоянного увеличения производительности компьютерных решений и вытекающее из этого следствие все большего усложнения программных средств. Вполне очевидно, что без спроса нет предложений, а спрос есть, и он лежит в рамках культуры: основными потребителями постоянно увеличивающейся сегодня свою производительность вычислительной техники являются в основном только две области народного хозяйства: научная отрасль и отрасль развлечений.

2. *Фиксация культурных принципов.* Эффективность жизнедеятельности практически любого члена общества непосредственно зависит от того, насколько благоприятна та информационная ситуация, в которой он находится, и насколько легко и успешно он способен удовлетворить свою потребность в информации. Между тем реальная информационная ситуация в современном обществе является неблагоприятной. Именно в этом – ограниченность нашего информационного пространства в культурном смысле: информация общедоступна, но она труднодостижима и к тому же иногда исказяна в силу ряда причин. Развитие современных технологий привело к тому, что современному человеку непросто обнаружить представляющую для него интерес информацию. Необходимая информация погружена в общий информационный поток, который за последние десятилетия вырос в тысячи раз, однако выделить то, что необходимо, из этого потока оказывается нелёгкой задачей. К тому же имеется проблема манипулирования общественным мнением и сознанием посредством недостоверных и искаженных идей и фактов, в основном транслируемых с помощью средств массовой информации. В результате создается положение, когда человек страдает от избытка информации так же, как от её недостатка. Ю. Магаршак весьма симптоматично описывает сложившуюся ситуацию: «Сейчас человеческий ум находится под воздействием чрезвычайно агрессивной и несбалансированной информации. В результате для каждого из нас главным становится отбор и фильтрация информации вместо ее восприятия. Искусство фильтровать информацию стало как минимум столь же важным, как познание и созидание» [4]. И хотя в последнее время специалисты озабочились этой проблемой и начинают проводить целенаправленные исследования такого рода вопросов, на данный момент существенных практических решений данных проблем не существует.

3. *Фиксация соматических принципов.* Следующим аспектом фиксации может служить технологическое влияние на соматическую (телесную) организацию человека. Информационные технологии как минимум снижают уровень физической

активности человека, что, в частности, приводит к определенному риску заболеваний, вызванных малоподвижным образом жизни. Такую жизнь ведут прежде всего офисные работники, причем если первыми симптомами могут быть головные боли, боль в спине, повышенная утомляемость, резь в глазах, раздражительность и др. (так называемый офисный синдром), то в случае игнорирования на их основе могут развиться серьезные хронические заболевания сердечно-сосудистой системы, нервной и других систем организма. Длительная работа с экранами вычислительных машин, частое использование планшетных компьютеров и т. п. сказывается на зрении человека (синдром сухого глаза и др.). Помимо этого существует угроза, связанная с постоянным увеличением объема электромагнитного излучения и его непосредственным воздействием на мозг человека. Все это сегодня требует глубоких научно-практических исследований и формирования конкретных решений данных проблем.

4. *Фиксация ментальных принципов (познавательных возможностей и ценностных элементов сознания).* Процесс познания можно представить в виде информационного процесса: в познании существует предмет в виде информации, воспринимаемой из окружающей действительности; в качестве методов-средств используются познавательные способности человека; результатом является новое знание как внутреннее личностное достояние человека. Развитие познавательных способностей человека есть не что иное, как развитие информационных технологий, т. е. средств-методов построения информационных процессов. Язык, письменность, радио, телевидение, компьютерная и телекоммуникационная техника являются разновидностями информационных технологий, которые появлялись поэтапно и отражали социокультурное развитие когнитивных способностей человека. Таким образом, любые познавательные процессы осуществляются с помощью тех или иных информационных технологий. И если первые информационные революции (язык, письменность) развивали интеллектуальный аппарат человека и явились важнейшими моментами в развитии человечества, то последние информационные технологии несут в себе больше негативных, чем положительных последствий их использования.

К. Ясперс считал, что «смысл техники состоит в освобождении от власти природы» [5]. В какой-то мере это действительно так. Хотя и не ясно, по каким причинам, но такое освобождение стало для всего человечества внутренней потребностью в самореализации. Вместо того чтобы изменять себя, улучшать свою внутреннюю сущность, свое мышление, мы пошли не по пути самосовершенствования, а по пути повышения эффективности своих технологических приложений: машин, механизмов, устройств, компьютеров и т. д. И сегодня мы уже

настолько отдалились от природы, что стали заложниками своих же собственных творений и созданной нами системы. Весьма метафорично Бердяев в свое время заметил: «Человек сказал машине: ты мне нужна для облегчения моей жизни, для увеличения моей силы, машина же ответила человеку: а ты мне не нужен, я без тебя все буду делать, ты же можешь пропадать» [6]. На наш взгляд, сейчас эти слова весьма точно отражают корень проблемы, кроющейся в бездумном использовании современных информационных технологий.

На протяжении веков мы видим, что чем совершеннее становятся наши орудия труда, тем меньшие усилия необходимы нам для совершения конкретных действий. На сегодня же информационные технологии самое совершенное орудие труда, сотворенное человеком. Считается, что чем большими возможностями обладает программа, чем она эффективнее, тем более эффективной становится работа пользователей. Этот принцип все большего усложнения программных продуктов держит разработчиков в своеобразных тисках. Они не задумываются, чем оборачивается такой подход по отношению к человеку, его личности и мышлению. Как правильно заметил Ланир, «чтобы машины все время казались умными, люди сознательно деградируют» [7]. Человеку требуется меньше усилий со стороны интеллекта для осуществления деятельности, и наш интеллект утрачивает свои способности, идет массовая интеллектуальная атрофия, поскольку многие люди отказываются от своего разума в пользу компьютерных вычислений и жизни в сети.

Информационные технологии как инструмент фиксации ограничивают сознание человека, они фиксируют его мышление определенными ограничениями. Во-первых, как и парадигма в науке, они закрепляют границы области, в рамках которой осуществляется поиск проблем. Во-вторых, фиксируются границы их возможных решений. Как таковое мышление предполагает любое затруднение, в которое попадает наш интеллект и которое можно назвать проблемой. Проблемная ситуация вынуждает человека переключаться с режима бездумного опыта на режим мышления. Скорее всего, именно этот аспект имел в виду М. Хайдеггер, когда писал о том, что мышление мыслит только насилием и вынужденно. Такое происходит тогда, когда сознание встречает то, что заставляет задуматься; оно столкнулось с тем, что непременно следует обдумать [8]. Только проблемная ситуация может обладать такой принуждающей силой. С использованием информационных технологий именно проблемность ситуаций и пропадает: если раньше познавательная (информационная) потребность отражала вопрос «как?» (например, «Как сделать это?», «Как решить эту задачу?»), то сегодня она отра-

жает вопрос «где?» («Где узнать, как сделать это?», «Где найти решение этой задачи?»). Информационные технологии стали своеобразной прослойкой между нашим мышлением и миром задач. На смену интеллектуальному (продуктивному) поиску решения проблемы пришел механический (репродуктивный) поиск решения задач.

Современная система образования, и в частности содержание курса информатики, во многом способствует тому, что человек теряет свои интеллектуальные способности. Человек становится зависим от технологий, которые он использует, и превращает себя в простого потребителя своих же технологических решений. Такого потребителя можно сравнить с ремесленниками, о которых говорит Аристотель: «Ремесленники подобны некоторым неодушевлённым предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжёт); неодушевлённые предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке» [9]. Так и человек сегодня живет только тем, что умеет, только своим опытом, а мышление, интеллектуальная деятельность уходят на периферию. Человек только использует то, что накопили его предки, он превращается в «ремесленника». Информационные технологии не развивают мышление, а, наоборот, его примитивизируют. У человека уже нет потребности в решении задачи или проблемы, он просто использует необходимую информацию для ее решения. Он не участвует в продуктивном творении новой информации, новых знаний. Он может знать больше, но умение решать новые проблемы у него ослабевает.

Информационные технологии эффективны для развития интеллекта, но только во время процесса обучения. Однако затем человек использует эти технологии только как инструмент для автоматизации своих рутинных задач, и не более. Профессиональные программисты также являются заложниками ими же созданной системы. Новые информационные технологии заставляют человека верить в то, что все можно алгоритмизировать, запрограммировать, все можно формализовать и превратить в цифру. Это одна из обратных сторон информатизации общества. Да, в какой-то мере программирование развивает человеческий интеллект, однако в то же время человек перестает видеть все грани человеческой сущности. Человек теряет интуитивное понимание мира, он начинает во всем видеть структуру, какую-то модель, человек все в меньшей степени начинает верить в нечто идеальное, духовное, что его жизнь – это не программа, а свобода волеизъявления, свобода выбора, свобода озарения, свобода интуиции. Жизнь – это равновесие между хаосом и порядком. Информационные технологии превращают всю нашу жизнь в абсолютный, но мнимый порядок. Мир превраща-

ется в некий физический механизм, в котором нет места интуитивному, в котором нет места живой, незапограммированной мысли. И мы превращаемся в такие же машины.

Ценность личности начинает снижаться, поскольку личность становится всего лишь потребителем кем-то созданных услуг, и не более. Потребление становится единственной ценностью. Ценности здоровья, красоты, любви, доброты трансформируются. Подросток продает свою почку, чтобы купить новый Apple iPad, молодой человек предпочитает виртуальные контакты реальным, таксист без GPS уже не может найти нужный маршрут. Нам кажется, что это мы управляем технологиями, хотя на самом деле – они нами. «Одно дело – выдвинуть ограниченную концепцию музыки (MIDI. – Примеч. авторов) или времени в конкуренции с другими философскими идеями, которые также претендуют на “фиксацию”. И совсем другое – сделать это с самой идеей личности» [10]. От нас сейчас зависит то, как мы отреагируем на вызовы информационных технологий: продолжим идти тем же курсом усовершенствования технологий, не затрагивая нашей внутренней сущности, или же озабочимся последней, но принимая во внимание все преимущества созданных нами информационных технологий. Ведь сами по себе информационные технологии как средство нейтральны, они ни хороши и ни дурны. Но только мы в ответе за то, что получится в результате их использования. Ведь и молоток может принести вред, если воспользоваться им не по назначению.

Фиксация средствами информационных технологий заставляет нас говорить о так называемой информатизации сознания. Информатизация сознания – стихийный процесс реорганизации сознания личности в условиях глобальной информатизации общества. При этом сегодня еще не до конца ясно, как отразится этот процесс на дальнейшем развитии человека и общества. Поскольку информатизация общества является глобальным процессом, в рамках которого развивается большинство сфер нашей жизни, отказ от информационных технологий с точки зрения науки явился бы огромным шагом назад. Но, принимая во внимание все преимущества информационных технологий, необходимо

димо среди прочих поставить и новую задачу: целостно осмыслить деструктивные воздействия, протекающие из взаимодействия информационных технологий и человека, и на основе этого анализа найти наиболее эффективные решения этих проблем. Такие решения должны разрабатываться на всех уровнях – от психосоматического до социокультурного, от технологического до экономического. Только целостный подход к решению этих проблем позволит устранить негативные последствия влияния новых технологий. В заключение приведем цитату Ланира, которая в наибольшей степени описывает необходимое направление деятельности современного человека: «Мы должны задумываться о том, какие цифровые основы закладываем сегодня, чтобы принести пользу будущим поколениям, мы должны верить, что цивилизация переживет этот трудный век, и приложить некоторые усилия к созданию наилучшего из возможных миров для тех, кто унаследует наши достижения» [11]. Принимая новые решения в настоящем, важно всегда думать о том, какие последствия они принесут в будущем и чем станут на самом деле – решением проблемы или порождением новой.

#### **Примечания**

1. *Ланир Дж.* Вы не гаджет. Манифест. М.: Астrelъ, Corpus, 2011. С. 14.
2. *Кассифер Э.* Философия символьических форм. Т. 2. Миологическое мышление. М.; СПб.: Университет. кн., 2001. С. 219–222.
3. *Уильбер К.* Краткая история всего. М.: АСТ: Астrelъ, 2006. С. 119–120.
4. *Магараш Ю.* О пользе незнания // Знание – сила. 2007. № 3. С. 38.
5. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 118.
6. *Бердяев Н.* Человек и машина // Вопросы философии № 2. 1989. С. 150.
7. *Ланир Дж.* Указ. соч. С. 58.
8. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 134–145. С. 135.
9. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 66.
10. *Ланир Дж.* Указ. соч. С. 38.
11. Там же. С. 39.

E. B. Кокорина

## ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ОЗДОРОВИТЕЛЬНОЙ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ШКОЛЬНИКОВ

В статье раскрываются философские аспекты оздоровительных занятий физической культурой. Цель статьи – рассмотреть оздоровительную физическую культуру с философской точки зрения. Впервые рассматривается диалектический подход к оздоровительным занятиям ослабленных школьников в условиях школьного обучения. Оздоровительно-коррекционная направленность представлена через законы: единства и борьбы противоположностей, перехода количества в качество и закона отрицания. Автор отмечает, что в процессе физического воспитания развитие двигательных качеств строится по принципу от низшего к высшему, от простого к сложному не только в физической, но и оздоровительной физической культуре. При решении педагогических задач раскрываются опорные концепции оздоровительно-философских категорий.

The article considers the philosophical aspects of the healthy physical culture of schoolchildren. In this article for the first time the dialectical approach to the healthy training of the weak schoolchildren is exposed. The healthy correction trend is represented by the laws: the unity and the struggle of the opposites; the transition from quantity to quality; the law of negation. The author mentions that the development of the moving abilities is built from simple to complicated in the healthy physical culture. Solving pedagogical problems, the main healthy philosophical conception is exposed.

**Ключевые слова:** оздоровительные занятия, развитие школьников, инструменты познания объекта профессиональной деятельности.

**Keywords:** healthy training, schoolchildren's development, instruments of cognition of the object of professional activities.

В современной философии оздоровительная физическая культура рассматривается как технология человеческой деятельности, направленная, главным образом, на профилактику и коррекцию заболеваний, а также на стабилизацию функционального состояния, физического развития и физической подготовленности.

Изучая различные программы по физической культуре для школьников, мы видим, что программ для детей специальной медицинской группы мало, а программ специализированных, для конкретных диагнозов, почти нет.

Физическая культура и оздоровительная физическая культура являются продуктом исторического и философского развития общества. В этом контексте физическая культура рассматри-

вается не только как культура тела, но и как совокупность материальных и духовных ценностей, а оздоровительная физическая культура – как совокупность профилактических мероприятий, психологического настроя школьников и их физической активности.

Для понимания аксиологического компонента в теории и практике оздоровительной физической культуры следует учитывать ее специфику. Специфическое в этом смысле то, что объектом исследования является процесс физического воспитания учащихся, отнесенных по состоянию здоровья к специальной медицинской группе, а предметом – оздоровительно-коррекционная направленность уроков физического воспитания для детей с конкретной патологией. При этом школьник рассматривается не просто как субъект познания, а как индивид, желающий быть здоровым, физически развитым и стремящийся реализовать свои способности.

В учебнике «Оздоровительная гимнастика: теория и методика» впервые представлены теоретико-методологические основы оздоровительной гимнастики, имеющей многочисленные организационные формы. Рассматриваются урочные и неурочные формы. К урочным относятся уроки физической культуры или дополнительные оздоровительно-тренировочные занятия. Неурочные формы делятся на «малые» – утренняя гимнастика, физкультпауза, физкультминутка – и «крупные» – домашние задания, занятия физическими упражнениями на удлиненных переменах, в час здоровья. Различают виды оздоровительной гимнастики: 1) оздоровительно-кондиционный – гигиеническая, профессионально-прикладная, корrigирующая, лечебная гимнастика; 2) оздоровительно-спортивный – акробатика, художественная и спортивная гимнастика, спортивный фитнес. Рекомендуются группы эффективных оздоровительных средств: лечебные физические упражнения, оздоровительные силы природы, гигиенические факторы – и оригинальные методы их применения [1].

Развитие теории оздоровительной физической культуры началось с исследования многочисленных проблем здоровья и физического отставания ослабленных школьников от здоровых сверстников [2].

Важнейшей философско-методологической проблемой является разработка категорий, принципов, критериев и показателей, с помощью которых философские положения трансформируются в практику оздоровительной физической культуры, что способствует всестороннему использованию философской методологии в конкретном учебном процессе и в практической деятельности [3].

На протяжении многих столетий к физически ослабленным детям отношение практически не менялось, и только в век прогресса и новых техно-

логий появилась возможность заниматься физической культурой с ослабленными школьниками.

В дохристианских общинах, за исключением Древней Индии и Древнего Египта, где к людям с отклонениями в развитии проявляли милосердие, детей с явными физическими недостатками либо убивали, либо ущемляли в правах. У кочевых народов правом на жизнь обладал лишь трудоспособный член общины [4].

Современной философией физическая культура понимается как технология человеческой деятельности, накопление и передача человеческого опыта, а также его оценка и осмысление. При этом рассматриваются физическое развитие, физическая подготовленность и личностный аспект человека, т. е. повышение его потенциальных возможностей. В человеке природа достигла высшей сложности и совершенства: именно в нем возниклоialectическое единство биологического и социального, материального и духовного. Но в этом проявляется и противоречивый феномен человека.

Центральное место в системе законов диалектики занимает закон диалектической противоположности. Противоположность – философская категория, отражающая стороны, свойства, тенденции, процессы в предметах и явлениях, взаимообусловливающих и взаимоисключающих друг друга (например, учебный процесс предусматривает наличие учителя и школьника) [5].

Оздоровительная физическая культура представляет собой комплекс дисциплин преимущественно естественнонаучного профиля, вместе с тем оздоровительно-коррекционная направленность гумансена по своей сути: имея дело с человеком, она требует, соответственно, внимания к здоровью, духовным аспектам человеческого бытия и социальной среде.

В действительности окружающая среда, как экологическая, так и психологическая, может привести к ухудшению здоровья человека (холодная вода – к простудным заболеваниям; инфекция гриппа – к осложнениям со всеми вытекающими последствиями; аллергическая реакция – к приступу астмы).

В оздоровительных группах – а в школах это специальные медицинские группы – у некоторых детей идет внутренняя психологическая борьба между осознанием того, что их по приказу директора определили по медицинским показаниям в более слабую группу, и тем, что они могут показаться своим сверстникам более слабыми.

Изучая различные оздоровительные методики по дыхательной гимнастике, находим, что все они направлены на тренировку дыхательной системы, отличие же заключается в основе каждой из них:

1. Поверхностное дыхание. Методика волевой ликвидации глубокого дыхания (ВЛГД). Метод ВЛГД Бутейко заключается в ограничении общей венти-

ляции легких. Этот способ осуществляется в виде «дыхательных упражнений» и не является «физиологичным», натуральным, так как в природе нет ситуации, при которой естественным образом происходило бы ограничение общей вентиляции легких. Ликвидация глубокого дыхания при бронхиальной астме должна способствовать снятию бронхоспазма, т. е. ликвидации приступа удушья [6].

2. Частое и количественное дыхание с произвольным выдохом. Гимнастика А. Н. Стрельниковой – единственная в мире, в которой короткий и резкий вдох носом делается на движениях, сжимающих грудную клетку. Упражнения активно включают в работу все части тела (руки, ноги, голову, бедренный пояс, брюшной пресс, плечевой пояс и т. д.) и вызывают общую физиологическую реакцию всего организма, повышенную потребность в кислороде. Так как все упражнения выполняются одновременно с коротким и резким вдохом через нос (при абсолютно пассивном выдохе), это усиливает внутреннее тканевое дыхание и повышает усвоемость кислорода тканями, а также раздражает ту обширную зону рецепторов на слизистой оболочке носа, которая обеспечивает рефлекторную связь полости носа почти со всеми органами.

В процессе выполнения упражнений автор предлагает:

- 1) сосредоточить внимание только на вдохе и строго следить за одновременным выполнением вдоха и движений руками и туловищем;
- 2) вдох должен быть обязательно шумным, коротким, активным – как бы принюхиваясь, чем пахнет;
- 3) вдох должен быть неглубоким;
- 4) на выдохе губы не сжимать, не фиксировать внимание на выдохе [7].

3. Физиологичное дыхание – это естественное дыхание человека. Обычный вдох и продолжительный выдох. Акцент в физиологичном дыхании делается на удлиненный выдох. Применение у школьников дыхательных упражнений обеспечивает нормализацию и совершенствование механизмов дыхания; укрепляет основные и вспомогательные мышцы; предотвращает и корректирует деформацию грудной клетки; предупреждает и ликвидирует застойные явления в бронхах и легких; удаляет мокроту из бронхов [8]. Если рассматривать организм как единое целое, при тренировке различных органов мы можем добиться их изменений, т. е. некоторого противоречия в развитии организма от физиологической нормы (тренируя дыхательный аппарат, мы можем увеличить объем легких, а укрепление мышц рук приведет к увеличению показателей динамометрии).

В процессе физического воспитания развитие двигательных качеств строится по принципу «от низшего к высшему, от простого к сложному». В младших классах дети проходят простейшие уп-

ражнения, далее меняется интенсивность, сложность проводимых упражнений. На оздоровительных занятиях с каждым разом вводят новые упражнения, которые со временем усложняются. В занятиях физической культурой и спортом отчетливо виден диалектический закон перехода количества в качество (чем больше ребенок занимается физкультурой, тем лучше результат: ходьба на лыжах со временем переходит в бег; при частых тренировках в беговых упражнениях улучшается техника и скорость бега).

Систематические оздоровительные занятия физической культурой могут перейти в качество здоровья населения (уровень соматического здоровья можно определить по методике Г. Л. Апанасенко) [9].

К сожалению, в школах часто страдает материальная база. Нет специального оборудования для школьников с ослабленным здоровьем (спирометр, динамометр, тонометр и т. д.). Исследования по наличию специализированного оборудования, необходимого для проведения занятий: тренажеров, регистрирующей и информационной аппаратуры, – ярко характеризуют междисциплинарные связи в системе наук медицинского и оздоровительного характера.

Не имея необходимого специализированного оборудования, мы можем снизить и качество обучения, так как не сможем определить уровень здоровья школьников, следовательно, и подобрать дифференцированный подход к ним. Значит, наличие необходимого количества оборудования определяет более качественное обучение.

Диалектическое отрицание – это переход от старого качества к новому, при котором определенные стороны, элементы содержания и функции старого качества переходят в измененном виде в новое.

Закон отрицания показывает, что является коначным результатом развития и как этот результат соотносится с результатом на предыдущих ступенях развития. Старое – корень и основание всякого развития.

Во время обучения некоторые упражнения мы изучаем полностью, а другие – только через элементы или подводящие упражнения. Например, насоки на «мост» и «козла» переходят в прыжок через «козла», стойка на руках – в «колесо», передача мяча из различных положений – в баскетбол, волейбол и т. д.

Результатом развития физической культуры становится отрицание старого качества и утверждение нового, т. е. развитие новых способностей.

Таким образом, привлечение в качестве опорных концепций философско-оздоровительных категорий, раскрывающих общие закономерности функционирования организма с патологическими нарушениями, решает следующие задачи:

во-первых, обогащает профессиональное мышление педагога;

во-вторых, служит важным инструментом познания объекта профессиональной деятельности;

в-третьих, является важным ориентиром в исследовательской работе;

в-четвертых, является методологической основой при разработке частных методик.

#### **Примечания**

1. Менхин Ю. В., Менхин А. В. Оздоровительная гимнастика: теория и методика: учеб. пособие. Ростов н/Д: Феникс, 2002. 384 с.

2. Лебедева О. П. Комплексная учебно-оздоровительная программа физического воспитания школьников 11–14 лет специальной медицинской группы с элементами тренировочной направленности в условиях Крайнего Севера : дис. ... канд. пед. наук. Омск: СибГАФК, 2000. 172 с.; Иванова Н. Л. Физическая реабилитация детей с бронхиальной астмой в возрасте 7–12 лет: дис. ... канд. пед. наук. М., 2000. 144 с.; Кокорина Е. В. Оздоровительно-коррекционная направленность процесса физического воспитания младших школьников с заболеваниями органов дыхания: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2006. 24 с.

3. Пономарев Н. А. Принципы использования философских методов в науках о физической культуре // Совершенствование научных основ физического воспитания и спорта: сб. науч. тр. Л.: ГДОИФК, 1981. С. 36–37.

4. Бондаченко Г. И. Инвалид как понятие в историко-философском контексте // Адаптивная физическая культура. 2007. № 2. С. 15–18.

5. Хуббиев Х. З. Принципы диалектики: методология развития взглядов на физическую культуру личности и ее формирование // Теория и практика физической культуры. 2006. № 9. С. 9–14.

6. Хрушев С. В., Симонова О. И. Физическая культура для детей с заболеваниями органов дыхания: учеб. пособие для студ. вузов. М.: «Академия», 2006. С. 229.

7. Там же. С. 234.

8. Кокосов А. Н., Стрельцова Э. В. Лечебная физическая культура в реабилитации больных с заболеваниями легких. 2-е изд., перераб. и доп. Л.: Медицина, 1987. 144 с.

9. Апанасенко Г. Л., Попова Л. А. Медицинская валеология. Ростов н/Д: Феникс, 2000. С. 118. (Сер. «Гиппократ»).

УДК 37.015.2

Г. Н. Травников

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В статье рассматривается антропологический подход, который понимается нами как специфика инновационной педагогической деятельности в условиях динамично развивающегося общества. Показано, что усиление гуманистической тенденции в педагогике становится реакцией на антигуманизм. Подчеркивается, что основной импульс антропологии состоит в синтезе всех воздействий и преобладании человека, т. е. в антропоцентризме. Философское понимание человека, развиваемое в философской антропологии, формирует новые смыслы, задает новые ориентиры в трактовке человека, способно стать и становиться ядром для нового педагогического понимания человека. И главным качеством этого нового представления о человеке является постоянное развитие ученика и учителя как индивидуальностей.

In the given article anthropological approach is taken into consideration as a specific feature of innovation in pedagogical activity in conditions of dynamically developing society. Intensification of humanistic tendency is shown to become a reaction to antihumanism. The main impulse of anthropology is expected to be in synthesis of all influences and predomination of man, in other words, in anthropocentrism. Philosophical understanding of man developed in philosophical anthropology puts new patterns in interaction of men, and may turn into the kernel for a new pedagogical conception of man. The main quality of this new conception of man is constant development of teacher and student as individuals.

**Ключевые слова:** образование, человек, педагогическая деятельность, гуманизм, антигуманизм, антропоцентризм, философская антропология, педагогическая антропология, гуманизация, диалог, инновационная педагогическая деятельность.

**Keywords:** education, pedagogical activity, humanism, antihumanism, anthropocentrism, philosophical anthropology, pedagogical anthropology, humanization, dialog, innovative pedagogical activity.

Переход России к новому состоянию общества сопровождается распадом монойдеологизированной системы педагогического знания, стремительной социальной дезинтеграцией, утратой идентификации личности с прежними социальными структурами, ценностями и нормами, при этом создание новой системы ценностей до сих пор является проблематичным. В поисках путей выхода из этого состояния в общественном сознании укореняется идея, что основополагающим средством преодоления кризиса является совершенствование системы воспитания и образования личности, оказавшихся сегодня на периферии общественной жизни и государствен-

ного интереса. Для восстановления утраченного единства образования и воспитания необходимо обновление педагогики через включение в нее результатов исследования сущности человека, полученных в современной антропологии и философии. Это означает формирование нового образа человека как обучающего, так и обучаемого.

Исследование влияния философских идей на формирование педагогических представлений позволяет глубже понять суть последних, делает более явным процесс обмена взглядами и подходами внутри культурного пространства. Отечественная педагогика находится в настоящее время в процессе формирования антропологической парадигмы. Это проявляется в отсутствии продуманных антропологических и педагогических концепций, скрепляющих в некоторую целостность основные идеи. Нет общепринятых принципов, представлений, методов, которыми могли бы руководствоваться педагоги как в теоретических изысканиях, так и на практике. Положение современной отечественной педагогики явно показало необходимость философских обоснований современных педагогических теорий и практики.

В течение последних двух десятилетий можно наблюдать развитие антропологического подхода, вырастающего как из теоретических разработок философов и антропологов, так и из реального вызова глобализации обществу и системе образования. Антропологический подход означает помешение человека в центр педагогической деятельности, а также понимание смысла развития общества через развитие индивидуальности каждого гражданина как свободного и развивающегося субъекта. Этот антропологический подход пересекается с традицией гуманистической мысли. В педагогике мало говорится про антропологический подход, часто его именуют гуманистическими тенденциями, направлениями, гуманизацией процесса образования и т. п. В дальнейшем антропологический подход понимается нами как специфика инновационной педагогической деятельности в условиях динамично развивающегося общества, а гуманистическая тенденция – как традиция, которая берет начало из истории философии и культуры и подчеркивает значимость человека как главного объекта и субъекта образовательного процесса. Так что можно сказать, что гуманистическая тенденция является основой исследования, тогда как антропологический подход представляет новые технологии, которые позволяют решать проблемы, связанные с отчуждением человека.

Усиление гуманистической тенденции в педагогике становится реакцией на антигуманизм, отсутствие свободы, возможности творчества в области педагогики. Основные установки гуманизма как социокультурной традиции состоят в признании человека высшей ценностью, причем всегда – це-

лью и никогда – средством; в утверждении, что человек – «мера всех вещей». Объективно гуманизм и антигуманизм представляют собой одну из линий напряжения в культуре, такую оппозицию социокультурных факторов, которая обеспечивает диалог между различными философскими и религиозными традициями, стилями жизни, картинами мира, ценностными вселенными, миропреживаниями и жизненными мирами. В ходе своеобразного глобального внутрикультурного диалога и разворачивается сложный и многоуровневый процесс развития культуры. «Новейшая культура выражает себя посредством конфликта между гуманизмом и антигуманизмом в мировоззренческих установках XX и XXI веков» [1]. В. А. Лекторский выделяет различные линии аргументов в современных дискуссиях вокруг гуманизма. При этом «гуманистические слова, которыми оперировала официальная идеология в нашей стране в течение многих десятилетий, использовались просто с целью сознательного обмана, прикрытия антигуманной репрессивной практики тоталитарного режима» [2]. В реальной общественно-политической жизни общества идеи гуманизма не получали должного развития, политическая система общества носила догматический характер. Система образования и воспитания также базировалась на устоях авторитарного режима и подавления личности, а школа оставалась закрытой системой.

Ограничность современного гуманизма связана с его антропоцентристской основой. Именно представление о человеке как о центре мира, о его изначальном превосходстве и совершенстве легли в основу оправдания всех действий человечества. Общечеловеческий эгоизм, неразумная активность, непонимание зависимости человека от окружающего мира, от реальности, частью которой он является, своеобразная гордыня, считающаяся в религии грехом, привели человеческое общество в конце второго тысячелетия к плачевному состоянию. Именно поэтому традиционный гуманизм до сих пор несет в себе значительный потенциал мировоззренческих и философских идей, но в настоящее время он может быть оценен как ограниченная и не совсем адекватная основа существующей педагогической практики. Необходимо вести поиск тех мировоззренческих установок и философских идей, которые могут быть положены в основу новой, еще не сформировавшейся до конца антропологической парадигмы.

Всякая система педагогических взглядов, любая педагогическая концепция покоятся на определенных представлениях о человеке, характерных для каждой культурно-исторической эпохи. Цели и задачи образования невозможно сформулировать без ясно осознанных представлений о том, каким должен быть человек. Педагогика без идеала немыслима, даже если она не показывает опре-

деленного видения человека, то неявно отталкивается от сложившегося образа индивидуальности, реально существующих эталонов поведения, традиций отношений между людьми.

В то же время без знаний о том, что представляет собой человек в его конкретной данности, каков он есть на самом деле, невозможен педагогический процесс и педагогическая деятельность, так как они включают в себя определенное воздействие на воспитуемого. Иными словами, без представлений о том, что есть человек и каким он может быть, практическая педагогическая деятельность невозможна.

Анализ антропологических представлений, лежащих в основе педагогических теорий, созданных в прошлом, может помочь в поиске фундамента современной педагогики. На наш взгляд, все исторические формы педагогической деятельности непосредственно связаны с характером образовательных систем и существующим в данный исторический отрезок времени идеалом человека [3].

Традиция антропологического подхода в отечественной педагогике восходит ко второй половине XIX в. и связана с именами П. Ф. Лесгафта, П. Ф. Каптерева, Н. И. Пирогова, К. Д. Ушинского и других ученых и педагогов.

Интерпретация человека как предмета воспитания сводила в концептуальное ядро различные педагогические подходы. Многообразие представлений о человеке как предмете воспитания стало одной из причин возникновения в России в конце XIX – первой четверти XX в. различных педагогических направлений, методологической основой которых явились идеи К. Д. Ушинского о «необходимости антропологизации педагогического сознания» [4].

Для педагога исходной точной и конечной целью воспитательных усилий должен быть только и исключительно конкретный ребенок: «Ребенок настоящего момента есть самодовлеющая цель воспитания. Воспитание должно добиваться того, чтобы каждый настоящий момент жизни ребенка был полон и имел значение сам по себе, а не как переходная ступень к более зрелому возрасту... Первой целью воспитания не может быть ни религия, ни общество, ни культура вообще, но ребенок настоящего момента» [5]. Перед педагогом ставится задача не только индивидуализации образования, приспособления его к особенностям каждого ученика, но и открытия законов развития конкретной индивидуальности, необходимости сделать все возможное для освобождения и реализации творческих сил, заключающихся в каждом ребенке.

Философские концепции образования, существующие на протяжении истории, сменяющие друг друга, все время присутствуют в теории образования. Они базируются на определенных образах образования. Обозначим образы образования, раз-

витые внутри философии образования в XX в., которые можно представить как ряд следующих позиций [6]:

1) формирование самосознающей личности в различных исторических способах объективации духа (гуманитарная философия образования с ее акцентом на методах понимания и герменевтической интерпретации целей и ценностей культуры образования);

2) выработка свободного от ценностей, нейтрального языка наблюдения, на базе которого можно унифицировать и науки, и образование (философия образования логического эмпиризма);

3) достижение языковой компетенции и обучение многообразию «языковых игр» внутри pragmatики родного, естественного языка (философия образования лингвистического анализа);

4) диалогическая встреча «Я» и «Ты», которые взаимоинтенциональны и составляют исходную диаду педагогического отношения – симметричного отношения «учитель – ученик» (диалогическая философия образования);

5) последовательность проб и ошибок, постановки и решения проблем, открытый инновационный процесс, развивающий критическое рациональное сознание и самосознание (философия образования критического рационализма);

6) становление личности, включающей в себя необходимость образования вследствие или биологической недостаточности человека, или его социализации и аккультурации; представление, укорененное в новом образе Homo educandus (человек образованный), в его историчности, открытости, в отношениях к Другому (педагогическая антропология в многообразии ее подходов).

В наши дни в противовес прежним образом образования, отождествляемым с «педагогикой угнетения» или с «логоцентризмом», на первый план выдвигается вместо институций образования многообразные «сети получения знаний» («антропедагогика») или плюрализм групповых ценностей, разрыв с историей и рациональностью науки во имя мифов и эстетизации сознания (постмодернистская философия образования). Все эти философские концепции образования по-разному определяют и субъект образования, и процедуры образования, а также его содержание и направленность. В условиях постоянно дифференцирующихся знаний о человеке (философская антропология и педагогика) особенно актуальной является проблема интеграции гетерогенного материала в рамках концепции развивающегося образования, где философская антропология и философия образования начинают играть стержневую роль во всем комплексе знаний о человеке. Дело в том, что философская антропология и философия образования в XX в. не только сформировали разные цели образования, размышляя о взаимосвязи ценностей образо-

вания и ценностей культуры, но и задали новый образ человека, который оказался наиболее адекватным для вызовов нового тысячелетия.

Взаимоотношение между философской антропологией и педагогической антропологией трактовалось и трактуется неодинаково. Это зависит, прежде всего, от философской ориентации исследователей, от понимания предмета и задач философской антропологии, от того образа человека, который составляет ядро и философской, и педагогической антропологии.

Различный образ человека мы можем обнаружить в рамках трансцендентальной философии (М. Хайдеггер, А. Бинсангер), персоналистской антропологии (Ш. Ренувье, М. Шелер, У. Штерн, Э. Мунье, А. Лавель), феноменологической и экзистенциалистской антропологии (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, К. Ясперс, Г. Марсель, Н. Аббанияно, П. Вусту, Ж. П. Сартр); натуралистической антропологии и прагматизма (Д. Дьюи, Ф.С. Шиллер, А. Гелен, Э. Ротхакер и другие).

Философская антропология прошлого века содержит в себе критику просветительского образа человека, который чрезмерно рационализирует личность и подчиняет ее объективным, общезначимым структурам или, по сути, подчиняет личность идеологии. Идеологизация и рационализация оказываются угрозой утраты индивидуальности.

Но основной импульс антропологии состоит в синтезе всех воздействий и преобладании человека, т. е. в антропоцентризме. По сути, несмотря на критику просвещения и гуманизма, философская антропология ставит человека и его природные или сознательные тенденции в основание развития его в направлении свободного и саморазвивающегося существования. Между тем философская антропология определяет свою позицию уже не в споре об определении центра науки, принимая решение в пользу человека, несмотря на критику гуманизма, а в поисках закономерностей и технологий развития человека. К сожалению, эти технологии и закономерности педагогикой, призванной реализовывать эти технологии, не воспринимаются. Следовательно, важна задача построения педагогической антропологии как технологии самоформирования свободной саморазвивающейся индивидуальности. В этом состоит основной импульс антропологии в XX в., однако ее притязания на построение целостного образа человека, на осознание человека в совокупности его способностей и отношений оказались не воспринятыми педагогикой.

Притязания философской антропологии на построение целостного понимания человека еще не реализованы, тем более не нашли распространение в педагогической практике.

«Задача философской антропологии состоит в том, чтобы выработать на основе частнонаучных определений единую систематическую теорию че-

ловека» [7]. М. Шелер определяет философскую антропологию как «фундаментальную науку о сущности и существенном строении человека, способную помочь всем наукам, предметом которых является человек» [8].

М. Мамардашвили подчеркивает, что «все философские утверждения, содержащие термин “человек”, никогда не разрешимы на каких-либо антропологических свойствах, на каком-либо конкретном образе человека, поскольку... они всегда имеют в виду возможного человека... Образ человека в философии никогда не есть картина какого-то особого объекта в мире, который назывался бы человеком... Эта картина указывает на удел человеческий, на основное состояние и ограничение, накладываемое на то, что возможно для человека, на то, к чему он может стремиться и чего он может достигать» [9].

Философское понимание человека, развиваемое в философской антропологии, формирует новые смыслы, задает новые ориентиры в трактовке человека, способно стать и становиться ядром для нового педагогического понимания человека. И главным качеством этого нового представления о человеке является постоянное развитие ученика и учителя как индивидуальностей. Вызов современного общества антропологии заключается в необходимости создания развивающегося человека для динамично развивающегося общества.

Многообразие подходов к педагогической антропологии также весьма значительно. Своебразие определения предмета и задач педагогической антропологии обусловлено прежде всего трактовкой ее взаимоотношения с философской антропологией и тем образом человека, который оказывается фундаментальным при выборе того или иного подхода. Из этого вытекает трактовка границ педагогико-антропологического знания. Приведенный анализ сущности человека и педагогической деятельности в разные исторические эпохи позволяет сделать вывод, что педагогическая деятельность зависит от антропологии. Рассматривая различные научные школы, автор особо акцентирует внимание на зависимости педагогической деятельности от парадигмы, которая становится в центр исследования. Смена парадигм образования, развитие философской и педагогической антропологии показывают необходимость переосмыслиния смысла образования, переосмыслиния философского образа человека в условиях кризиса образования. Философский подход к определению человека, к наличию его неизменной или качественно изменяющей сущности может обеспечить решение проблемы смысла образования. В условиях динамичной трансформации общества осмыслиение и освоение антропологического подхода на основе признания основной и исходной ценностью человека становится проблемой совре-

менной философии. Закономерно встает вопрос, как теоретически реконструировать образ человека, который определяет смысл образования. От разрешения основного противоречия педагогической деятельности (формирование индивидуального образа человека или формование по образцу) зависит содержание и направленность инновационной педагогической деятельности.

Антропоцентризм как мировоззрение, ставящее человека в центр мира, в настоящее время сменяется мироощущением, связанным с осмысливанием антропологического кризиса и раскрытием перспектив человека. Вполне возможно, этот поиск приведет человека к новым отношениям с миром, и в этих отношениях не будет никакого особого центра. Можно согласиться с философом В. А. Подорогой, что «человек ограничен своим существенным предназначением “быть на земле” и в силу своей конечности не может быть центром всех мировых путей» [10].

Следует вернуться к осмысливанию того, отмечает В. А. Подорога, что судьбу мира будет определять не абстрактное, технически организованное пространство во всей колоссальности его космического свершения, а пространство жизни. Более того, любая попытка сконструировать модель мира сегодня считается бессмысленной. Таким образом, антропоцентризм, свойственный изначально гуманизму, преломляется через свои альтернативы и обогащается в истории философии нового времени. Гуманистические идеи достигают уровня осмысливания закономерностей развития индивидуальности в философской антропологии, которая неявно предлагает педагогике технологии создания свободного и саморазвивающегося человека.

Еще одна сфера, где находит отражение движение к антропоцентризму, – переход общества к глобализации и к динамичному состоянию при возникновении непосредственной необходимости воспитания человека развивающегося. Этот вызов, брошенный локальным культурам самой динамикой развития современной культуры, ускоряет поиск новых педагогических технологий, в которых антропологическое видение человека соединяется с новой практикой образования человека. Этот вызов также отражается в потребности формирования педагогической антропологии, которая была бы способна воплотить в педагогическую деятельность абстрактный антропологический подход. Навстречу этой тенденции идет формирование антропологической педагогики, которая, опираясь на антропологический подход, стремится переосмыслить традиционные методы формирования человека.

#### **Примечания**

1. Миллер В. И. Конфликт как феномен гуманизма и антигуманизма в современной культуре // Конфликт как феномен социального взаимодействия. Сургут, 2003. С. 35–36.

2. Лекторский В. А. Гуманизм как идеал и реальность // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 103.
3. Беляева Л. А. Социокультурные основания педагогической деятельности: дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1994. С. 60–63.
4. Ильяшенко Е. Г. Педагогическая антропология в России: история и современность: монография. М.: Изд-во УРАО, 2003. 132 с. Вып. 20. С. 60.
5. Вентцель К. Н. Свободное воспитание. М., 1993. С. 18.
6. Огуров А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. 20 век. СПб.: РХГИ, 2004. С. 6.
7. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 194.
8. Шелер М. Человек и история // М. Шелер. Человек: образ и сущность. М., 1991. С. 133.
9. Мамардашвили М. Проблема человека в философии // М. Мамардашвили. О человеческом в человеке. М., 1991. С. 14 – 15.
10. Подорога В. А. Культура и реальность. Заметки на полях. М., 2005. С. 145.

УДК 316.66

Э. Ю. Паниткова

## ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ СТРУКТУР НАД ЛИЧНОСТЬЮ НА УРОВНЕ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ С ПОЗИЦИЙ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Статья показывает, что с точки зрения теории социального конструирования реальности П. Бергеря и Т. Лукмана наиболее адекватным решением проблемы соотношения между структурами и личностью является признание их взаимообусловленности: структуры не существуют без их поддержки со стороны людей, а люди неизбежно вынуждены ориентироваться на структуры во избежание возникновения нестабильности и хаоса.

The article shows that, from the point of view of the theory of social construction of reality of P. Berger and Th. Luckmann, the most adequate solution of the problem of interrelation between structures and personality is admission of their interdependence, as structures do not exist without people's support and people have to be geared to the structures in order to avoid instability and chaos.

**Ключевые слова:** теория социального конструирования реальности, структуры, социальный институт, личность, социальные роли, язык.

**Keywords:** theory of social construction of reality, structures, social institute, personality, social roles, language.

Согласно положениям теории социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана [1], мир повседневной жизни является продуктом

интерпретации и категоризации, осуществляемых субъектами взаимодействия и имеющих своей целью привнесение в мир порядка. Неотъемлемой составляющей социального порядка является система социальных институтов.

Важнейшей составляющей любого социального института является система статусов и ролей. Возникновение ролей, как и возникновение социальных институтов, в теории социального конструирования реальности связывают с процессом хабитуализации и объективации. П. Бергером и Т. Лукманом указываются две перспективы, на основе которых можно рассматривать взаимосвязь между знанием и ролями. В первом случае роли оказываются институциональными презентациями и опосредующими звенями в процессе распространения институционально объективированных систем знания. Отсюда следует, что исполнение ролей невозможно без знания институционального порядка, и общество существует лишь постольку, поскольку индивиды его осознают. Во втором случае роль является носителем социально обусловленного знания, и оказывается, что индивидуальное сознание социально детерминировано. С одной стороны, институциональный порядок реален лишь в той степени, в какой он реализуется в исполняемых ролях, а с другой стороны, роли воплощают институциональный порядок, который наделяет их значением.

Личность является не только субъектом, но и предметом общественного развития. В частности, людям в той или иной мере навязываются некоторые роли, что определяет их положение в социальной структуре, причем разные роли определяют различную степень свободы для их исполнителей: к примеру, степень свободы художника или фотографа в целом выше, чем банковского клерка. Однако чем более личность развита, тем больше она имеет шансов для обретения свободы в рамках роли, статуса и социальной структуры. По А. Шутцу, даже пребывая в роли, мы сохраняем свободу выбора: человек может выбирать, какой частью своей личности он хочет участвовать в групповых принадлежностях, может выбирать и свою ситуацию в той или иной роли, устанавливать собственный частный порядок релевантностей, в котором каждая из его принадлежностей к различным группам имеет свой ранг [2].

Тем не менее понятия «статус» и «роль» всегда предполагают определенные паттерны поведения, что основано на процедурах стандартизации (типовизации). Значительная часть повседневных взаимодействий в принципе ритуализирована, причем корни этого явления – в том «ужасе перед хаосом», который испытывает каждый из нас, а также в желании частично освободиться от того огромного количества решений, которые каждый из нас должен принимать: мы имеем представление,

что некоторые модели действия общепризнаны, поскольку они уже доказали свою эффективность. Нарушение рутинного поведения, как правило, вызывает неодобрение, резкую критику. Значимость рутинных процедур заключается в том чувстве защищенности, «онтологической безопасности» [3], которое они дают любому человеку, следующему тем или иным моделям поведения. Бергер и Лукман, рассуждая о легитимации (т. е. о способах «объяснения» и «оправдания» существующего порядка, создания унифицированной модели поведения людей), говорят о символическом универсуме как о высшем ее уровне, подразумевая под символическим универсумом «системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности» [4]. Поскольку всякая социальная реальность, по мнению авторов, ненадежна и «все общества конструируются перед лицом хаоса», символический универсум играет важную роль: он «представляет собой защиту от ужаса», классифицируя различные феномены в определенных категориях иерархии бытия и определяя сферу социального в этой иерархии. С помощью таких концептуальных механизмов, как мифология, теология, философия, наука, созданных для отражения вызова, брошенного «еретическими группами общества», символический универсум не только легитимируется, но и видоизменяется [5]. Все социально сконструированные универсумы изменчивы, так как они есть исторические продукты человеческой деятельности и изменения происходят в результате деятельности людей.

Теория социального конструирования реальности не отрицает воздействия паттернов на личность и не утверждает безграничной свободы человека в конструировании социального мира, более того, она объясняет, как созданные модели поведения могут влиять на жизнь индивидов, используя для этих целей понятие «реификация». Реификация, согласно П. Бергеру и Т. Лукману, является конечной ступенью объективации, из-за нее «объективированный мир перестает восприниматься как человеческое» [6]. Институты являются для индивида внешними, независимо от того, нравятся они ему или нет, так как они наделяются онтологическим статусом, что позволяет им существовать независимо от человеческой деятельности и сигнификации. По словам Д. Уолша, интерсубъективное конституирование социального мира есть причина его экстернализации как существующего независимо от людей и обретения им некоторой степени объективной фактичности [7]. Данная проблема рассматривалась и Г. Зиммелем, который констатировал, что люди, перерабатывая жизненный материал и придавая ему определенные формы, обнаруживают, что некие «энергии» оказываются не свя-

занными с предметом, оформлению которого служили, и «играют» в себе и ради себя. Зиммель подчеркивал ритуализированность этих форм, а также их пустоту, оторванность от жизни [8]. В этом отношении их можно уподобить бодрийяровским «симвулякрам», пустым, играющим в самих себя знакам, генерирующими пустые по содержанию, зацикленные на самих себе сообщения, знакам, оторванным от реальности, но замещающим ее и посему знаменующим собой конец социального [9]. Однако эти «энергии» и «формы» (т. е. сами социальные институты и иные социальные феномены) не существуют сами по себе: они реальны постольку, поскольку члены общества наполняют их интерсубъективными значениями, признают их реальными, и существуют лишь благодаря тому, что человеческая активность продолжает их продуцировать. Социальный порядок является лишь продуктом человеческой деятельности, вернее, непрерывным человеческим производством, и никакого другого онтологического статуса ему приписать нельзя [10]. Необходимость и обоснованность воспроизводства разнообразных ритуализированных практик в рамках социальных институтов диктуются в первую очередь потребностями людей. Формулировка «институты воспроизводят сами себя», использующаяся зачастую при их описании, не совсем точна: институты не могут сами себя воспроизводить, это прерогатива индивидов. Вместе с тем индивиды воспроизводят их неосознанно, нерефлексивно и лишь потому, что «таков порядок». Социальные институты важны для человека и в ценностном аспекте: процесс накопления общих интерпретаций, объективированных в них, свидетельствует, по Шутцу, о восприятии их как Блага, так как в противном случае они были бы отвергнуты или пересмотрены.

Возможно сравнение социальных институтов с языком, который существует лишь постольку, поскольку употребляется, так как слова языка начинают иметь «действительное и законченное значение» [11] лишь в случае их употребления в определенном контексте (ср.: концепция значения как употребления у А. Витгенштейна, структуралистские и постструктураллистские представления о значении, располагающиеся всегда «между слов», проистекающими из отношений слов). Значения слов в словаре лишь инвентарь тех потенциальных значений, которые слово может получить в контексте, по-настоящему значение слова выражается только в речи. Подобны языку и социальные институты: если они не будут постоянно воспроизводиться в повседневных практиках индивидов, они перестанут существовать, воспроизводятся же они лишь благодаря тому, что в большей или меньшей степени удовлетворяют потребности людей.

Почему же, тем не менее, люди в некоторой степени позволяют своим творениям управлять

собой? П. Бергер дает объяснение этому явлению: сравнивая общество со стенами нашего заточения в истории, он уверен в том, что мы хотим подчиняться правилам и «хотим иметь ту долю, которую общество предназначает нам» [12]. Это подтверждает мысль о том, что человеку необходим порядок, пусть даже он будет навязанным извне. Но понятие «извне» не так однозначно, поскольку, по выражению Бергера, общество не только «вне», но и «внутри» нас «как часть нашего внутреннего бытия», «оно порабощает нас не столько в результате завоевания, сколько в результате говора» [13]. Ту же мысль развивает и И. Гофман, утверждающий, что «социально одобряемые качества и их отношение к лицу превращают каждого человека в его собственного тюремщика», и этот социальный ограничитель действует даже тогда, когда человеку нравится его камера [14]. К подобным принудительным формам, определяющим порядок, можно отнести и язык, который заставляет человека жить в своем мире и подчиняться его правилам. Человек, образно выражаясь, становится пленником языка, причем пленником добровольным.

В отличие от структурализма, сконцентрированного на идеи вне- и надиндивидуальной детерминированности бытия и сознания, теория социального конструирования реальности отрицает безусловную подчиненность людей структурам, стремясь показать диалектику взаимоотношений индивида и общества. Хотя данная теория не свободна от структуралистских идей, к примеру, указывается, что, поскольку я сталкиваюсь с языком всегда как с внешней для меня фактичностью, он оказывает на меня принудительное влияние, подчиняя своим структурам [15], в ней подчеркивается конструируемая природа языка: язык есть прежде всего человеческий продукт. Но язык, эта сокровищница типизаций и социального опыта, представляет собой объективированный продукт, усвоенный в процессе социализации, что объясняет факт влияния языка на человека. Таким образом, и в отношении языка теория социального конструирования реальности стремится показать искусственный, конструируемый характер реальности, «гуманизировав» ее, для нее человек не ущербное зависимое существо с расщепленным сознанием, а член группы, творящей собственный мир, его формы и содержание. Структуры языка интересуют данную теорию постольку, поскольку они отражают запас социально одобренного знания и релевантные для группы типизации. Язык детерминирует поведение и сознание лишь в той мере, в

какой он является носителем общественного опыта и общественного знания, сам по себе язык в концепции социального конструирования реальности лишен того священного могущества, которым наделяют его структуралисты. Тем более чужды теории социального конструирования реальности постструктураллистские устремления поиска внутренних противоречий в дискурсе.

Таким образом, теория социального конструирования реальности осуществляет элегантное маневрирование между идеями номинализма и реализма: с одной стороны, она признает роль индивида в конструировании реальности, с другой – показывает власть структур, общества над каждым из нас.

#### Примечания

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с нем. М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Шумиц А. Равенство и смысловая структура социального мира // Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия («РОССПЭН»), 2004. С. 616–666.
3. Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структурации / пер. с англ. М.: Академический проект, 2003. 528 с. («Концепции»).
4. Бергер П., Лукман Т. Указ. соч.
5. Там же.
6. Там же.
7. Уоли Д. Социология и социальный мир // Новые направления в социологической теории / пер. с англ.; общ. ред. Г. В. Осипова. М.: Прогресс, 1978. С. 47–79.
8. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии // Избранные труды. М.: Юрист, 1996. Т. 2. Созерцание жизни (Лики культуры). С. 486–500.
9. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / пер. с фр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 95 с. (Left & right).
10. Бергер П., Лукман Т. Указ. соч.
11. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Избранные труды / пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Рутковича. 2-е изд. М.: Изд-во «Весь Мир», 2000. С. 480–698.
12. Бергер П. Л. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / пер. с англ.; под ред. Г. С. Батыгина. М.: Аспект Пресс, 1996. 168 с. (Программа «Высшее образование»).
13. Бергер П. Общество в человеке // Социологический журнал. 1995. № 2. URL: <http://www.socjournal.ru/article/159>, свободный. Загл. с экрана. (05.03.2009).
14. Goffman E. On Face-work: an Analysis of Ritual Elements in Social Interaction // The Discourse Reader / ed. by A. Jaworski, N. Coupland. L.; N. Y.: Routledge, 1999. P. 306–320.
15. Бергер П., Лукман Т. Указ. соч.

*A. M. Пономарёв*

## **ЮРИДИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ В КАЧЕСТВЕ ИДЕАЛЬНОГО КОНСТРУКТА (НА ПРИМЕРЕ КОЛЛЕКТИВНЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ПРАВ)**

В статье на материалах коллективных этнических прав демонстрируется конструктивный характер юридического субъекта. Исходя из логизации языка социально-юридической системы, утверждается, что используемые в текстах законов, подзаконных актов понятия являются идеальными конструктами, типологически схожими с понятиями научных теорий. Демонстрируется логика формирования юридического субъекта с использованием цепочки понятий «правовой субъект» – «субъект права» – «юридический субъект».

The constructive nature of the juridical subject is demonstrated on the materials of collective ethnic rights in the article. On the basis of language and social logisation legal system. In the article states that concepts used in the texts of laws and subordinate act are ideal constructs which are typologically similar to the concepts of scientific theories. The logic of forming a juridical subject by using a chain of concepts of "legal subject" – "subject of law" – "juridical subject" is demonstrated.

*Ключевые слова:* юридический субъект, правовой субъект, субъект права, коллективные этнические права.

*Keywords:* juridical subject, legal subject, subject of law, the collective ethnic rights.

Одной из актуальных задач управления многонациональным российским обществом является гармонизация межэтнических отношений на основе обеспечения этнических прав, которые традиционно делятся на коллективные и индивидуальные. Одним из вопросов, который регулярно оказывается в центре внимания в ходе обсуждения национальной политики в Российской Федерации, является деление её субъектов на территориальные и национально-территориальные. Национально-территориальные образования, созданные в своё время в иной исторической ситуации и согласно иной политической логике, могут легитимизироваться в современных социально-политических российских реалиях в качестве несущего элемента обеспечения коллективных этнических прав, что обосновывалось нами в статье «Коллективные этнические права: политико-правовой аспект» [1]. Но и на уровне региона – особенно многоэтничного национально-территориального образования – также возникает проблема принятия юридических актов и управленческих решений, учитывающих индиви-

дуально-правовой и коллективно-правовой аспекты этнических прав. Указанная практическая проблема актуализирует гносеолого-правовые вопросы в указанной сфере.

Исходным пунктом решения обозначенного круга гносеолого-правовых вопросов в данной статье выступает признание юридической системы в качестве автономной социальной системы, что отражено в использовании понятия «социально-юридическая система». Вторая исходная посылка состоит в признании дискурсивной природы этой системы, что может трактоваться как логизация её внутренней коммуникации в эпоху модерна.

Логизация языка коммуникации социально-юридической системы позволяет готовить о конструировании этой системой самой себя в качестве идеальной конструкции того же типа, что и научные объекты. В сфере правовых отношений сама социальная реальность права, реальные юридико-нормативные системы типологически являются идеальными конструктами того же класса, что и конструкты научной теории. В противном случае к ним невозможно применение квантора всеобщности, требование логической полноты и непротиворечивости, обессмысливаются как само понятие «юридическая истина», так и попытки её «верификации» в процессе применения специальных юридических норм. Другими словами, непосредственным объектом регулирования императивно-нормативных по форме юридических предписаний не являются социальные отношения между действительными акторами социального взаимодействия. Непосредственным объектом такого воздействия являются правоотношения, предписываемые юридическим субъектам. Самы юридические субъекты в качестве «деятелей» регулируемых отношений специально конструируются законодательными техниками. Можно утверждать, что юридический субъект есть идеальный конструкт той же природы, что и объект теоретического познания.

Механика конструирования такого рода субъектов может быть описана с помощью модели, предложенной В. Н. Протасовым [2]. Суть этой механики вкратце может быть сведена к следующим положениям. Первое: юридические субъекты формируются как экстраполяция на едином логическом основании в правовое поле характеристик разнородных социальных субъектов. Второе: юридическими нормами приписываются отношения этим логически сконструированным юридическим субъектам. Третье: восстановление справедливости юридического статуса юридических субъектов, признаваемых равными по причине сконструированности на едином логическом основании. Четвертое: восстановление социальной справедливости есть верификация обосновываемых логико-дискурсивным

способом притязаний социального актора на статус определенного юридического лица.

Применение описанных техник при попытках регулировать социальные отношения заключается в вычленении значимых с точки зрения социального контроля моментов, подлежащих урегулированию отношений. В социальных акторах вычленяются те свойства и характеристики, которые значимы для регуляции, проводится их описание в юридических терминах, то есть в системе понятий с чётко определённым объёмом фиксированного содержания. При этом требуется достижение максимальной однозначности трактовки фиксируемых терминов. С гносеологической точки зрения это операция анализа, включающая применение методологии социальных наук и логического определения. Сама же юридическая практика – юридические действия, юридические технологии – выступает в данном случае как некая метапрагматика, философия права – как метатеория, а используемая система законодательства может рассматриваться как синтаксис. В совокупности эти проблемы входят в проблематику правовой гносеологии, и шире – являются частью внутренней рефлексии социально-правовой системы.

Интерпретация изложенной гносеолого-правовой проблематики может быть продемонстрирована на модельной ситуации определения субъекта в области юриспруденции, которая включает две сферы – например, коллективные и индивидуальные права – в одной отрасли права (трудовое право, экологическое право и т. д.) или в одном социальном секторе регуляции (этнические права, конфессиональные права и т. п.). В контексте положения о дискурсивном характере социально-юридической системы следует признать, что юридический субъект коллективных прав и юридический субъект индивидуальных прав не совпадают, не тождественны друг другу. Это разные юридические субъекты, сконструированные (выведенные) на различных логико-юридических основаниях.

С описанной выше теоретической позиции индивидуальные права являются частным случаем (своего рода применением, приложением к конкретной сфере) теоретико-правового концепта «права и свободы человека». Соответственно, правовые механизмы обеспечения индивидуальных прав типологически должны быть отнесены к правовым механизмам обеспечения прав и свобод человека.

В случае с коллективными правами речь идёт о приложении к социальной проблематике теоретико-правовых концептов, связанных с социальными общностями, которые часто имеют характер юридических презумпций, фикций, т. е. конструктов, либо имеющих вероятностный характер, либо представляющих пустое множество. Например, в области этнических прав применительно к российской практике следует выделить два таких концепта, а

именно: «народ как источник суверенитета» и «право граждан на добровольное объединение для защиты и реализации совместных интересов». Юридическим выражением этих концепций является выделение среди субъектов федерации специфической группы субъектов – национально-территориальных административных единиц в первом случае и национально-культурных единиц – во втором.

Оба концепта с их юридическим выражением отсылают к проблеме правового субъекта.

Под правовым субъектом в данном тексте понимается способность социального субъекта:

а) претендовать на наличие прав, не связанных с их признанием/непризнанием законоустанавливающим субъектом (или, в логике нашей работы, придавать своим социальным отношениям с другими субъектами характер юридических; или выходить из отношений господства/подчинения с другими субъектами в отношении равенства, когда участники этих отношений признают друг за другом право апелляции к третейской стороне),

б) стать субъектом права (понятие «субъект права» опосредует связь понятий «юридический субъект» и «правовой субъект»; это понятие предполагает закреплённую юридическими нормами «общественно-юридические качества» социального субъекта, позволяющими ему выступить участником правоотношений, т. е. выступить в роли юридического субъекта [3]).

В связи с этим следует различать два момента. Первый – объективный, под которым понимается фиксация в нормативной юридической системе в форме юридического субъекта наличия определённых прав у социального субъекта вне зависимости от их происхождения. В примере с коллективными этническими правами – это их признание и расширение международным и национальными законодательствами в течение нескольких столетий. Сегодняшнее их качество как субъективных юридических прав в наиболее полном и систематизированном виде представляет декларация Генассамблеи ООН «Декларации о правах коренных народов», принятая резолюцией 61/295 от 13 сентября 2007 г.

Второй момент – субъективный. Это, если перефразировать известное марксово выражение, способность социальной общности, группы стать из «общности, группы в себе» «общностью, группой для себя». Последнее включает в себя доступ к разнообразным социальным ресурсам, способность к формулировке своих интересов и самоорганизации. Последнее – осознание себя как субъекта, способного к организации себя, – связано с социальными ценностями. Или, учитывая дискурсивный характер ценностей, – со способностью организовать дискурс, тематическим ядром которого выступает сама социальная общность, группа. Другими словами, правовой субъект есть дискурсив-

ный конструкт, который опосредован ценностной системой социального субъекта.

Особенность правового субъекта как дискурсивного конструкта проявляется двояко. Это дискурсивно-ценностная самоорганизация социального субъекта. Но это и элемент правового социально-юридического континуума, операционализируемый терминами «субъект права», «юридический субъект». Формально-логические свойства названного континуума привносят рациональную строгость и в ценностный дискурс социального субъекта (особенно в случае его претензий на политический статус).

Применение понятия «правовой субъект» к анализу коллективных прав позволяет выйти на несколько вопросов, принципиально важных для правовой политики и применения соответствующего законодательства: какова природа этих прав? Кто является социальным субъектом этих прав?

Обсуждение этих вопросов начнём с цитаты: «...право признаёт за личностью право выбора, право иметь право, право «мочь». Право «превоцирует»... свободу воли личности. Невостребование собственного права означает отказ от права выбора и свободы воли, отказ быть личностью. Право принимает и данный отказ» [4]. Сказано о личности и личностных правах, но в контексте проблемы свободы воли, связи права с волением и ответственностью в цитате раскрывается суть связи этих явлений. Приведённые слова можно перефразировать следующим образом: коллективные права социальной общности «превоцируют» её как «воляющую социальную личность». Но в отличие от отдельного человека, её отказ от своих прав означает не отказ от выбора, от свободного своеволия – он означает в современном обществе отказ быть, бытийствовать. Язык права – универсальный язык современного общества – это и гарант, и возможность, и ресурс быть явленным в современном обществе, существовать в нём. В этом также проявляется ключевая функция права в современном обществе, в котором «философская рефлексия нового [постмодернистского] социума становится по преимуществу философией права» [5].

Предлагаемая последовательность: правовой субъект – субъект прав – позволяет решить вопрос о юридических субъектах конкретных прав. Дискурсивное конструирование этих субъектов возможно как в логике теоретико-правового концепта «все и/или каждый, который...» («народ», «общность», «группа»), так и в логике теоретико-правового концепта «каждый без изъятия» («права и свободы человека, гражданина»). Оба концепта могут метафорично рассматриваться в качестве аналогов системы аксиом (вариант – словарь терминов). Тогда право в качестве трансцендентального принципа может трактоваться как грамматика (синтаксис), посредством которого конструируются тематически заданные и осмыслиенные в рамках данной системы высказывания. Различия между концептами заключаются в «операционализации» субъекта прав. В первом случае его референт – множество коллективов, во втором – множество индивидов.

Кратко изложенная логика формирования юридического субъекта применима не только в сфере этнических прав, но и в сфере других групповых и индивидуальных прав. На наш взгляд, эта логика должна в эксплицированной форме использоваться в практике законодательствования как на федеральном, так и на региональном уровнях, в практике управленческих решений федеральных органов власти в отношении субъектов федерации и региональных органов управления, в практике совершенствования федеральных отношений.

#### **Примечания**

1. Пономарёв А. М. Коллективные этнические права: политico-правовой аспект // Социально-гуманистические знания. 2010. № 3. С. 101–113.

2. Протасов В. Н. Что и как регулирует право. М.: Юристъ, 1995. С. 23–36.

3. Там же. С. 21.

4. Фан И. Б. От героя до статиста: метаморфозы западноевропейского гражданина. Екатеринбург: УрО РАН, 2006. С. 238–239.

5. Кислов А. Г. Философия права как выражение социокультурного контекста // Философия права. 2005. № 1. С. 12.

# ОБЩАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.4.066

О. И. Пименова

## КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

В статье даётся краткий обзор подходов к исследованию феномена социальной идентичности. Осуществлён анализ развития представлений о социальной идентичности в парадигмах логики, философии, психологии и социологии. Сделан вывод относительно междисциплинарности данного понятия.

This article gives a short overview of approaches to the study of the social identity phenomenon. The development of ideas about social identity in paradigms of logic, philosophy, psychology and sociology is analyzed. The conclusion about interdisciplinarity of this concept is made.

*Ключевые слова:* социальная идентичность, тождество, «самость», Э. Эриксон, Г. Теджфел, макросоциологический подход, символический интеракционизм, феноменология.

*Keywords:* social identity, identity, «self», E. Erikson, H. Tajfel, macrosociological approach, symbolic interaction, phenomenology.

В настоящее время концепт социальной идентичности приобретает значение одной из базовых категорий в социальном познании в силу значимости его в процессах формирования социальной структуры общества в первую очередь; а также в процессах внутригруппового и межгруппового взаимодействия; конструирования социального поведения и выбора поведенческой стратегии. Показателен тот факт, что идентичность рассматривается как междисциплинарное понятие, объединяющее философский, психологический и социологический подходы к его пониманию.

Концепт «идентичность» (первоначально скорее «тождество») имеет длительную историю в качестве термина философии и некоторых социально-гуманитарных наук. Стоит отметить, что определение специалистами идентичности как непосредственно философской категории первоначально шло по терминологическому пути логики. Этимологически

понятие «идентичность» восходит к позднелатинскому “identitas” (тождественный, одинаковый), производного от слова “idem” – «тот же самый». Французский философ П. Рикёр обращает внимание на то, что в образовании корня слова «идентичность» помимо местоимения “idem” участвует еще и латинское “ipse”, связанное с понятием «самости», себя самого [1].

В русском языке слово «идентичность» появилось в 60-е гг. XIX в., до этого употреблялось слово «тождество», означающее соответствие с кем-либо или чем-либо [2]. Данний лексико-этимологический анализ свидетельствует о том, что в логическом ракурсе категория идентичности неразрывно связывается с понятием тождества и трактуется как процесс отождествления, установления тождественности.

Связь понятий идентичности и тождества ясно проявляется и в философском контексте. Философско-теоретическую историю проблематики идентичности, как правило, начинают с текстов Дж. Локка («Опыт о человеческом разумении») и Д. Юма («Трактат о человеческой природе»).

Дж. Локк под идентичностью понимал осознание индивидом собственной личностной тождественности, распространяющееся на любое прошлое действие или мысль. Идентичность, по мнению философа, постоянно сталкивается с Законами (божественными законами и законами гражданского права или законами поведения). В подобных условиях Идентичность уже не может опираться на «врожденные принципы», она начинает подчиняться правилам, установленным Законами, и, таким образом, личная идентичность превращается в социальную самость [3].

Дальнейшее развитие концепции социальной идентичности мы можем видеть в работах шотландского философа Д. Юма, заслуга которого заключается в том, что он попытался обосновать тезис о конструировании идентичности не «изнутри», а «извне», то есть под влиянием общества.

В. А. Абушенко подчеркивает значимость трудов Дж. Локка и Д. Юма, которая состоит в том, что, во-первых, учеными были сформулированы и представлены тезисы о «конструируемости» идентичности в пространстве социума и культуры; во-вторых, была обнаружена связь идентичности с «психическим» – с телом, характером и т. д. [4]

Аналогично Д. Юму И. Кант указывал на тот факт, что идентичность всецело зависит не только от рациональной способности человека, но и от его способности воображения. Иначе говоря, идентичность – это некий акт, получаемый вследствие соединения усилий чувственности, восприятий, впечатлений и рассудка, интеллектуального осмысления, то есть идентичность возникает, творится посредствам бытия с другими. Заслуга И. Канта в изучении идентичности заключается в его открытии того, что внутреннее чувство пространства, свойственное каждому человеку, каждой идентичности, становится внешним, актуализируясь в его суждениях и поступках [5]. Так философ доказал, что человек сам творит свою действительность и свою идентичность.

Среди философов Нового времени, занимавшихся вопросом конструирования идентичности, необходимо также отметить Г. Гегеля, поскольку он интерпретировал идентичность как процесс. Становление идентичности – это идея истории по Г. Гегелю. В связи с этим понятие идентичности стало применимо не только к бытию человека, как мыслилось раньше (в философии Дж. Локка, Д. Юма, И. Канта и др.), но и к бытию целых наций, государств, институтов [6]. В этом и состоит основная роль Г. Гегеля в контексте разработки проблем идентичности.

В рамках неклассической философии можно отметить работу М. Хайдеггера «Тождество и различие» (1957 г.), где он трактует тождество как сопринаадлежность, которая есть необходимая связь одного с другим (так сопринаадлежны человек и бытие). Идентичность по М. Хайдеггеру исключает различие как иное бытие и, следовательно, идентичность, изменение как таковое [7].

В современной философии социальная идентичность рассматривается в трудах Ю. Хабермаса («К реконструкции исторического материализма», 1976), который определяет идентичность как индивидуализацию через социализацию внутри исторического контекста. Интересен тот факт, что Ю. Хабермас рассматривает социальную природу идентичности и ее становление в рамках коммуникативной деятельности человека. Заслуга Ю. Хабермаса заключается в том, что он разделяет личностную и социальную идентичность как два измерения, в которых реализуется балансирующая Я-идентичность. Так, вертикальное измерение (личностная идентичность) обеспечивает связность истории жизни человека, а горизонтальное измерение (социальная идентичность) – возможность выполнять различные требования всех ролевых систем, к которым принадлежит человек. Баланс идентичностей поддерживается с помощью техник взаимодействия, среди которых исключительное значение отводится коммуникации, языку. Именно во взаимодействии человек проясняет свою социальную

идентичность, поскольку всегда стремится соответствовать нормативным ожиданиям партнера [8].

Резюмируя, необходимо отметить, что долгое время философы избегали непосредственного употребления термина «идентичность», оставаясь на позициях использования традиционных категорий философии, этим и может быть объяснена определенная немногочисленность философских определений этого феномена [9]. Генезис понятия идентичности в философском ракурсе рассмотрения тесно переплетен с традиционными для философии категориями «тождество» и «различие». Однако в условиях современной научной терминологии становится очевидным, что приравнивание и сведение идентичности к тождеству существенно сужает рамки первой, не позволяя отобразить глубину ее сущности и многообразия употребления данного понятия.

Теоретическая и эмпирическая разработка проблемы идентичности в узком смысле ее понимания началась в русле психологии и проводилась в основном представителями психоаналитического, бихевиористского, интеракционистского, когнитивистского направлений. Также вопросы идентичности исследовались в рамках деятельностных концепций, теорией социальных представлений и в русле нарративного подхода.

Психологические механизмы формирования социальной идентичности имеют богатую исследовательскую традицию. Считается, что начало дискурса идентичности положил основоположник психоанализа З. Фрейд. Примечательно, что ученым вложил в понятие новый смысл. В его представлении идентификация – это некий бессознательный процесс самой ранней и самой первоначальной, эмоциональной связи ребенка с родителями, благодаря которому индивид (ребенок) ведет себя, думает и чувствует, как это делал бы другой человек, с которым он себя идентифицирует (мать или отец) [10]. Идентификация, как утверждает З. Фрейд, играет важнейшую роль в формировании личности и является механизмом взаимодействия между личностью и социальной группой, механизмом усвоения ребенком образцов поведения значимых других.

В социально-аналитическом плане термин «идентичность» стал использоваться позднее (1950–1960-е гг. в США). Традиционно считается, что первоначальное распространение этого термина в социальных науках, приданье ему статуса самостоятельной научной категории связывается с именем американского социопсихолога Э. Эрикссона, заслуга которого в том, что он интегрировал психоаналитический, философский и социологический подходы в описании концепта идентичности, благодаря чему термин приобрел статус категории междисциплинарного знания и стал неотъемлемым атрибутом понятийного аппарата.

Необходимо указать, что Э. Эриксон не дает четкого и однозначного определения идентичности, выделяя различные смыслы этого термина. Так, ученый понимает под идентичностью интеграцию переживаний человеком своей тождественности с определенными социальными группами, чувство уникальности индивида, непрерывной самотождественности личности, важнейшую характеристику ее целостности и зрелости [11]. Э. Эриксон делает акцент на динамичности, изменяемости идентичности; феномен идентичности соотносим для него прежде всего с понятием постоянного, непрекращающегося развития индивида в течение всей его жизни, в ходе которой человеком усваиваются различные статусы и играются различные роли.

Таким образом, очевидно, что ученые в рамках психоаналитической традиции выделяют прежде всего внутриличностные аспекты формирования идентичности и сосредоточивают исследовательское внимание на ее адаптивных функциях.

Ученые бихевиористской ориентации (М. Шериф, Д. Кэмблелл и др.) сделали упор на исследование социогруппового аспекта идентификации личности в рамках межгруппового взаимодействия и тем самым вывели указанную проблематику на социальный уровень.

Сторонники теории социальных представлений (С. Московичи, Ж.-П. Кодол, Д. Жоделе и др.) выдвинули тезис о том, что в формировании социальной идентичности участвуют социальные представления, то есть сеть неких понятий, утверждений, объяснений, рождающихся в повседневной жизни в ходе межличностной коммуникации. Эти социальные представления являются основой социальных категорий, с которыми отождествляет, идентифицирует себя человек.

Исследование процессов установления идентификации человека с группой приходило и в рамках когнитивного подхода, где идентичность трактуется как когнитивная система, регулирующая поведение человека в различных условиях, как результат процесса самокатегоризации, которая выполняет функцию адаптации. В этом смысле важно упомянуть имя представительницы когнитивной психологии Г. Брейкуэлл, которая, говоря о структуре идентичности, подчеркивает ее социальное происхождение и утверждает, что идентичность человека есть взаимодействие биологического организма (который со временем теряет свою значимость в структуре идентичности) с социальным контекстом, то есть личная идентичность, по мнению ученого, вторична по отношению к социальной.

Таким образом, идентичность наполняется социальным содержанием, теми категориями, которые транслируются определенной группой и которыми мыслит субъект, признавая свое членство в этой группе.

На рубеже 70–80-х гг. прошлого века британские исследователи Г. Тэджфел и Дж. Тернер разработали «теорию социальной идентичности» и «теорию самокатегоризации», которые впоследствии приобрели статус классических и стали теоретическим базисом для современных исследований социальной идентичности.

Г. Тэджфел понимал социальную идентичность как «направление индивидуального знания о принадлежности к определенной социальной группе, имеющее эмоциональное и оценочное значение для индивида и его членства в группе» [12]. Идентичность (или «Я-концепция») включает в себя два структурных элемента: личностную идентичность (представляющую собой самоопределение в физических, интеллектуальных и нравственных категориях) и социальную идентичность. Социальную идентичность авторы определяют как часть Я-концепции индивида, которая возникает из определенных социальных категорий, например, таких как пол, раса, национальность, класс и т. д., к которым ощущает свою принадлежность субъект, то есть из осознания человеком своей принадлежности к социальной группе (группам) вместе с ценностным и эмоциональным значением, придаваемым этой принадлежности.

Итак, учитывая значимость работ Э. Эрикsona в изучении концепта идентичности, следует, однако, помнить, что основу современного понимания социальной идентичности и ее механизмов заложили исследования в рамках когнитивистской ориентации. В данном смысле основополагающее значение принадлежит работам Г. Тэджфела и Дж. Тернера, которые попытались в своей теории выйти за пределы индивидуалистской парадигмы. Это связано с тем, что в отличие от психоаналитических концепций, в фокусе изучения которых стояла в основном личностная идентичность человека, представители когнитивного подхода акцентировали исследовательское внимание именно на феномене социальной идентичности, главная роль которой заключается, по мнению сторонников данного подхода, в регулировании социального поведения индивида.

Особенность и ограниченность психологического подхода, таким образом, обусловлены тем, что психология фокусирует научный интерес в области изучения и анализа психических механизмов процесса идентификации, то есть раскрывает сущность феномена идентичности на индивидуальном уровне, изучает прежде всего личностную идентичность, самоидентичность индивида, процессы его самоопределения. Таким образом, психологический подход, в отличие от социологического, не позволяет раскрыть социальные аспекты формирования идентичности индивида.

В зарубежных социологических исследованиях феномена идентичности, как правило, выделяются

два основных подхода, каждый из которых включает в себя ряд концепций. Это, во-первых, макросоциологический подход, в рамках которого целесообразно рассмотрение концепта социальной идентичности с точки зрения прежде всего структурно-функционального анализа (социологическая теория Э. Дюркгейма, теория социальных действий Т. Парсонса, теория референтной группы Р. Мертона). Во-вторых, микросоциологический подход, включающий в себя концепции символического интеракционизма и феноменологии. Так, символический интеракционизм представлен теорией «зеркального Я» Ч. Кули и Дж. Г. Мида, теорией социальной драмы И. Гофмана, а также именами таких ученых, как Дж. М. Болдуин, Л. Краппман, М. Кун, Т. Макпартленд, Р. Фогельсон; феноменология – идеями Э. Гуссерля, П. Бергера, Т. Лукмана, А. Шюца.

Указанные социологические направления расходятся в трактовке концепта социальной идентичности, а также в определении приоритетных аспектов ее изучения.

Основы социологического изучения феномена социальной идентичности были заложены в классической социологии еще Э. Дюркгеймом. С точки зрения социолога, человек – это некая дихотомическая реальность, в которой сосуществуют, взаимодействуют и борются две сущности: социальная и индивидуальная. Заслуга Э. Дюркгейма в том, что он описал структуру и процессы конструирования «социальной сущности» личности (прообраз современного понятия «социальная идентичность»), которая представляет собой систему «надиндивидуального», отражающего в индивидах их групповую принадлежность. Чем больше в человеке развита его «социальная сущность», тем сильнее и крепче будет его связь с группой.

Т. Парсонс представил категорию социальной идентичности в виде системы кодов, образцов поведения, включающих устойчивые комплексы правил, норм, установок, с помощью которых индивидуальные значения (посредством языка, ценностей и т. п.) символизируют, определяют и структурируют социальные действия субъекта, формируют его систему личности, регулируют и преобразуют жизнедеятельность человека в социуме в систему ролей и статусов.

Приходим к выводу, что в подходах макросоциологии социальная идентичность рассматривается как некий вынужденный процесс в пределах объективной социокультурной среды индивида.

Вторая парадигмальная ветвь изучения концепта социальной идентичности уходит корнями в традицию микросоциологического подхода. Считается, что фундамент для современного социологического изучения социальной идентичности был заложен теорией «зеркального Я» Ч. Кули и Дж. Мида. Учё-

ные трактуют идентичность как равновесную систему импульсивного, внутристического «I» и социального «me», при успешном синтезе которых возникнет самость, или «self» (прообраз современного понимания идентичности). Дж. Мид обращает внимание на тот факт, что идентичность может формироваться только с помощью других людей, под влиянием групповых установок, ценностей, стереотипов, посредством социализации и социального взаимодействия, в рамках которых индивиды определяют и переопределяют себя и других в течение всей своей жизни. Это в конечном итоге и выступает гарантом успешной адаптации человека к социальной среде [13].

Таким образом, в отличие от подходов психоаналитической и бихевиористской направленности того времени Дж. Мид и Ч. Кули рассматривали идентификацию как изначально социальную категорию, подчеркивая тот факт, что идентичность человека есть не врожденная, внутренняя, поведенческая характеристика его психики; идентичность формируется как результат социального взаимодействия, некой социальной интеракции индивида с определённой социальной группой.

И. Гофман продолжил идею социальной детерминированности идентичности Дж. Мида в своей теории социальной драмы. По мнению социолога, социальная идентичность представляет собой типизацию личности другими на основе атрибутов ее групповой принадлежности. Социальная идентичность, в представлении И. Гофмана, состоит из множества социальных ролей, «масок», выбор которых осуществляется преднамеренно так, чтобы наилучшим образом презентовать тот образ, который желает изобразить человек. Формируется социальная идентичность человека путем социального взаимодействия, интеракции, а также в процессе принятия им социальной роли, когда индивид занимает определённое место в существующей социальной категоризации [14].

В качестве вывода стоит указать, что социальная идентичность человека, по мнению И. Гофмана, может формироваться только в результате его взаимодействия с другими в различных социальных ситуациях (фреймах у И. Гофмана). Условно механизм формирования идентичности можно представить следующим образом: индивид, вступая в интеракцию с другими в пределах фрейма, надевает маску и презентует образ самого себя таким образом и с помощью таких техник, знаков и символов, чтобы его приняли и признали другие.

Попытки интегрировать социально-психологическую и макросоциальную парадигмы в контексте исследования личности как агента социальной и собственной жизнедеятельности предпринимались не только в теориях символического интеракционизма, но и в современной феноменологии (А. Шюц, П. Бергер, Н. Лукман).

Феноменологическая социология описывает процесс формирования идентичности с точки зрения социального конструирования субъективной реальности в контексте культурной среды, ее символики, родного языка и конкретного общества. Идентичность, с точки зрения П. Бергера и Т. Лукмана, представляет собой «феномен, который возникает из диалектической взаимосвязи индивида и общества» [15] и, таким образом, формируется автоматически в процессе первичной и вторичной социализации в непрерывном взаимодействии с другими (в этом смысле учёные следуют теории Дж. Мид), находит своё отражение в обыденном общении.

В результате обзора научных теорий мы можем заключить, что популяризация феномена социальной идентичности осуществлялась в большей степени в концепциях символического интеракционизма, авторы и создатели которых (Ч. Кули, Дж. Мид, а также их последователь И. Гофман) акцентировали внимание на анализе социальной идентичности в контексте ее символического содержания. Представители же феноменологической традиции фокусируются в своих исследованиях на пространственном аспекте формирования идентичности, которая не может мыслиться без общества, без других людей.

Таким образом, в науке существует три дисциплинарно автономных понимания идентичности: в контексте логики и традиционной метафизики, в неклассической и постклассической философии, а также в психологии и социологии. Идентичность как логическая категория означает отношение, члены которого тождественны друг другу; в качестве категории традиционной метафизики идентичность (или тождество) есть характеристика бытия более фундаментальная, чем различие. Социопсихологические подходы раскрывают индивидуально-личностные особенности социальной идентификации, хотя уже в 50–60-е гг. XX в. благодаря работам Э. Эрикссона идентичность наполняется социальным содержанием. В русле социологических подходов исследуются внешние социальные детерминанты различного уровня, оказывающие влияние на процесс личностной идентификации: факторы социальной среды, а также специфика социального окружения личности.

В заключение стоит добавить, что с начала 1980-х гг. XX в. [16], с точки зрения многих учёных, предпринимаются попытки преодоления меж-

дисциплинарных различий в исследовании феномена социальной идентичности и наблюдается тенденция к универсализации данного понятия.

#### **Примечания**

1. Рикёр П. Повествовательная идентичность. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Rik/pov\\_ident.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php) (дата обращения: 14.08.2011).
2. Сапожникова Р. Б. Анализ понятия «идентичность»: теоретические и методологические основания // Вестник ТГПУ. 2005. Вып. 1(45). С. 14.
3. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения. URL: <http://www.belintellectuals.eu/discussions/?id=68> (дата обращения: 1.03.2009).
4. Абушенко В. Л. Идентичность // Энциклопедия социологии. URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc-0388.html> (дата обращения: 4.03.2009).
5. Емельянова С. И. Что такое идентичность, или История одного события // София: рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. 2005. № 8. URL: <http://virlib.eunet.net/sofia/08-2005/text/0805.html> (дата обращения: 12.08.2010).
6. См.: Гегель Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 460 с.
7. Хайдеггер М. Тождество и различие. URL: <http://www.philosophy.ru/library/heideg/tozh-i-dif.html> (дата обращения: 20.08.2011).
8. См.: Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. 1996. № 1. С. 131–143.
9. Полежаева Н. П. Идентификация как фактор становления и функционирования личности : дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2006. URL: <http://www.disscat.com/content/identifikatsiya-kak-faktor-stanovleniya-i-funktzionirovaniya-lichnosti> (дата обращения: 1.03.2009).
10. См.: Фрейд З. Психология бессознательного: сб. произведений. М., 1990. С. 436–437.
11. См.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 2006.
12. Иванова Н. Л. Структура социальной идентичности личности: проблема анализа // Психологический журнал. 2004. Т. 25. № 1. С. 52–53.
13. См.: Симонова О. А. К формированию социологии идентичности // Социологический журнал. 2008. № 3. С. 50.
14. См.: Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации организации повседневного опыта. М., 2003.
15. Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995. С. 281.
16. См.: Дмитриева Н. В., Дубровина О. В. Аддиктивная идентичность виртуально зависимой личности. 2010. URL: <http://www.nikr.ru/ftpgetfile.php?id=33&module=files> (дата обращения: 5.08.2011).

О. С. Чернявская

## ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье анализируется социологическая трактовка категории идентичности, территориальной идентичности и её частного случая – идентичности горожан с целью уточнения и теоретической операционализации понятия.

In article we study the sociological interpretation of *identity*, *territorial identity* for the purpose to find the definition and description of its particular case – *citizen's identity*.

**Ключевые слова:** идентичность; территориальная и городская идентичность; физическое, социальное, информационное пространство города.

**Keywords:** identity, territorial and citizen's identity; physical, social, information city space.

Современная цивилизация – цивилизация городская. Она традиционно ассоциируется, в силу особенностей городского образа жизни, с общественной дезинтеграцией, отчуждением, маргинальностью, непостоянством. В то же время есть то, что объединяет горожан в социальное пространство, и то, что создает ощущение «дома» в городе, который они привыкают считать своим. Общее, что связывает жителей каждого города и что является основой для выделения такой крупной группы, как «горожане», – это факт проживания на определенной территории.

Взаимоотношение человека и среды, в которой протекает его жизнь, определяет его благополучие – духовное, социальное, физическое. Общая среда также выступает фоном (предоставляя условия и факторы) интеграции социальной системы того или иного уровня. Этим и продиктован интерес к природе территориальной идентичности городского жителя и к факторам формирования и усиления территориальной идентичности этого уровня.

Данная статья посвящена уточнению понятий идентичности вообще, территориальной идентичности и, в частности, идентичности горожан.

В классических социологических работах собственно определению понятия идентичности отводится мало внимания (за исключением понятия «самости» у интеракционистов). В публикациях же последнего десятилетия все чаще целью ставится реконструкция понятия, которое в большинстве случаев использовалось как очевидное, не нуждающееся в определении.

Пришедший в социальные науки из психологии и психоанализа концепт идентичности с большой легкостью воспринялся и был освоен в первую очередь теориями микросоциологии, такими как символический интеракционизм и драматургическая социология.

В переводах текстов Дж. Г. Мида и Ч. Кули [1] одним из определяющих понятий является «самость». Именно оно соответствует категории идентичности в работах интеракционистов. Х. Абельс [2], например, прямо заменяет «самость» Ч. Кули и Дж. Г. Мида на «идентичность», даже не делая специальных оговорок.

В общих чертах самость – то, кем человек мыслит сам себя. Самость, идентичность, формируются в процессе взаимодействия и описываются механизмом формирования зеркального «Я» (само-идентичность, соответствующие роли и ожидания, референтные группы): как другие определяют меня, как они меня оценивают, какой образ себя складывается у меня самого. Этот образ себя, целостное представление, и есть идентичность, самость. «Самопредставление такого рода, очевидно, имеет три основных элемента: образ нашего облика в представлении другого человека, образ его суждения о нашем облике и какое-то самоощущение, например гордость или унижение» [3]. Исходя из этого образа человек формирует ожидания, принимает роли, которые находит уместными в контексте образа, формирует представление о «своих» и «чужих», входит в группы «своих».

И. Гофман [4] употребляет собственно термин «идентичность», со всей очевидностью заменяя им «самость». Следовательно, в символическом интеракционизме идентичность можно трактовать как самосознание, понимание собственных ролей в социальном взаимодействии. Утеря идентичности – утеря понимания того, что индивид собой представляет: собственной социальной позиции, ожиданий по отношению к нему и собственных ожиданий в отношении окружающих.

Развитие понятия идентичности в социологии связывают в первую очередь с именем П. Бергера. В работе «Приглашение в социологию» [5], которую сам автор рекомендует не рассматривать как научный труд (не стоит забывать, что целью этой работы была популяризация социологических понятий и теорий для несоциологов), он не только определяет понятие идентичности, сколько описывает некоторые её свойства, механизмы формирования (через ролевую теорию) и следствия принятия идентичности, проявляющиеся в поведении, соответствующем принятой роли. «За каждой социальной ролью закреплена определенная идентичность. Как мы уже видели, в некоторых случаях идентичность тривиальна и эпизодична... Иными словами, идентичность не есть нечто <данное>, идентичностью награждают в актах социального

признания. Какими мы становимся, так к нам обращаются... Самоидентификацию мы получаем от общества, и она нуждается в социальной поддержке, причем постоянной. Человек не может быть человеком без других людей, как нельзя обладать идентичностью без общества» [6].

В той же работе он отмечает, что субъективно переживаемая идентичность может не совпадать с приписываемой извне. Как следствие, в случае их совпадения идентичность усиливается. Социальная (коллективная) идентичность оказывается частью Я-концепции, вытекающей из знания индивида о своей принадлежности к группе и интернализации ценностей группы. В контексте территориальной группы актуализированная идентичность, например «нижегородец», как групповая идентичность для жителей города не только усиливает соответствующую самоидентификацию отдельно взятого горожанина, но и создает среду для усиления идентичности других – тех, кто испытывает, что он идентифицирует их как представителей своей группы, то есть как «нижегородцев».

О возможности рассогласования идентичности пишет и И. Гофман. В «Стигме» он рассматривал разрыв между тем, чем человек должен быть, «фактической социальной идентичностью», и тем, что он на самом деле из себя представляет, «реальной социальной идентичностью» [7]. С точки зрения социального благополучия индивида – согласованности ожиданий по отношению к нему и его собственного понимания занимаемой социальной позиции – совпадение идентичности переживаемой и приписываемой имеет важнейшее значение. Осознаваемый или не осознаваемый диссонанс способен вызвать социальную дезориентацию, неясность критериев для принятия решений о совершении социального действия.

Говоря о территориальной идентичности как условии формирования сообщества, способного к коллективному действию, а также идентичности, дающей возможность индивиду определить свое место в социальной системе, уместно обратиться к понятию «групповая идентичность» (в противовес исключительно внутреннему, психологическому, индивидуальному поиску себя), детальной разработкой обязанному Г. Таджфелу [8]. В ряду важнейших выводов широко известной работы можно выделить, что понимание собственного Я для индивида складывается из восприятия себя в качестве члена различных социальных групп, в которые он включен. И поскольку индивиды стремятся к положительному образу себя, они стараются быть включенными в те группы, принадлежность к которым сделает их более привлекательными. Обратное – от групп с чертами, которые индивид оценивает как отрицательные, он постараётся дистанцироваться. Если это невозможно в физическом смысле, что может быть в случае с территориальными сообще-

ствами, индивид всегда может дистанцироваться в социальном (в статусно-ролевом самоопределении, в неприятии ценностей и моделях поведения) и социально-психологическом смысле (эмоционально и путем ограничения контактов с представителями группы). Еще одно не очевидное на первый взгляд, но достаточно ясное следствие: индивид нуждается в том, чтобы образ группы в принципе существовал – для того чтобы решить, причислить ли себя к данной группе или нет.

Развивая взгляды Таджфела, Дж. Тернер [9] указывает на ситуативный характер проявления той или иной идентичности, обусловленной членством индивида в различных группах и их значением для него в данный конкретный момент.

Исследования идентичности, беря свои начала в психологии, часто имеют психологический, социально-психологический характер. Как подчеркивает В. А. Ядов [10], собственно социологический фокус исследования идентификации формируется за счет выделения тех социально-культурных дентринант, которые определяют процесс *групповой солидарности*. Анализируя механизмы формирования социальной идентичности, ученый называет базисной социальной функцией социальной идентификации включение в систему социальных взаимосвязей, стремление индивида слиться с общностями и группами, которые обеспечивают защиту их жизненных интересов, основных потребностей в самосохранении, развитии и самовыражении перед лицом реальной или мнимой опасности ущемления базисных потребностей другими группами, общностями и составляющими их индивидами [11]. С социологической точки зрения, а тем более в контексте территориальной идентичности, особенно важно значение социально-идентификационных процессов, потому что они, как отмечает социолог, «лежат в основе формирования более или менее устойчивых социальных интересов, то есть являются механизмами формирования гражданского общества» [12].

По мнению С. Г. Климовой [13], специфически социологический анализ идентичности заключается в исследовании взаимосвязи между индивидом и социальной структурой, в изучении меры «встроенностя человека в социально конструируемые категории». Процесс «встраивания», то есть само-идентификации как поиска и определения идентичности, и факторы, её обуславливающие, естественно, тоже находятся в поле внимания социологов.

Примером объяснения сути самоидентификации через механизмы её формирования и через следствия может служить такая операционализация Л. Г. Сокурянской: «В социологической трактовке означает процесс усвоения индивидом нормативных стандартов поведения, ценностей, идеалов, ролей, системы качеств представителей тех

социальных групп, с которыми он себя отождествляет» [14]. И далее: «Можно сказать, что результат идентификации (идентичность) – это символическое средство объединения с некоторыми и дистанцирования от других» [15].

В. А. Ядов связывает ясность самоидентификации со стабильностью социального окружения [16]. Поскольку социальная активность разнообразна, идентификация каждого человека не может быть единственной и актуальной для любого взаимодействия. Включение в различные группы диктует существование различных идентичностей, результатов самоопределения в каждой значимой группе. Идентичности индивида, соответственно, выстраиваются в своего рода иерархическую систему по принципу субъективно определяемой значимости собственного включения в ту или иную группу. При этом чем более ясны ценности группы, тем больше вероятность не простой адаптации к ним, а интернализации.

Сегодня, в ситуации глобализирующегося мира, вместо разговора об уже готовых идентичностях более уместным и соответствующим реальности, согласимся с З. Бауманом, «выглядело бы исследование идентификации, никогда не заканчивающейся, всегда незавершенной, неоконченной, открытой в будущее деятельности, в которую все мы по необходимости либо сознательно вовлечены» [17].

В связи с этим выделяется центральная роль самой личности в формировании собственной идентичности. «Современная идентичность – это всегда самоидентификация, выявляющая и утверждающая самость человека... Идентичность сегодня – средство артикуляции (и радикализации — в форме притязания на значимость) самости. Соответственно, идентификационная инициатива исходит здесь не от общества или другой какой-то общности, а от самой личности. Идентичность несет с собой определенную диспозиционность, или предрасположенность, к взаимопониманию – конечной цели всякой коммуникации. Она создает рамочное предпонимание для всех коммуникативных (взаимо)пониманий. Реализуя свободу, совершая свободный идентификационный выбор, человек не только самовыражается, но и дает выражаться через себя другим – в форме той социальной ответственности, которую он возлагает на себя, на свое мышление и действие» [18].

Идентичность – результат процесса самоидентификации. Поскольку сам процесс не прекращается в течение жизни человека (вследствие изменений, происходящих в социальном окружении, и вследствие изменений, связанных с самим индивидом), его идентичность обладает своей мерой пластичности. В современном мире неизменяющаяся идентичность, скорее всего, является отклонением от нормы, так как предполагает отсутствие измене-

ний и личностных, и средовых. Если личностная составляющая индивидуальна, то в отношении социальной среды едва ли можно допустить возможность неизменяемости. Даже если человек сохраняет строго определенное социальное окружение и членство в неизменном перечне социальных групп, изменения социальной среды будут обусловлены неизбежными изменениями самого этого окружения. Можно допустить такие примеры, если предположить социальную изоляцию индивида, определяющую его самоидентификацию с группами, в которые он входил ранее, реальными в прошлом, но ныне виртуальными группами, существующими только в его воображении и сохранившими ровно тот образ, который остался в памяти субъекта.

Категоризировать идентичности по их пластичности можно следующим образом: застывшая и пополняющаяся. Степень гибкости идентичности, легкости восприятия новых или меняющихся объектов соотнесения зависит и от среды, и от социальной и информационной активности индивида.

Среди механизмов самоидентификации (а также укрепления внутренней солидарности группы) выделяется разграничение окружения по принципу «свои» и «чужие». Для территориальной идентичности такие границы могут стать буквальными, административными (или близкими к ним). Соответственно, взаимодействие (непосредственное или опосредованное) с жителями других территорий предоставляет возможность такое разграничение провести, автоматически причислив себя к определенной группе. Особое значение в этом механизме имеет наличие ясно сформулированных ожиданий (стереотипы, ясный образ резидентов или самой локации и пр.) по отношению к жителям той или иной территории. Внешний образ жителей локации, стереотипы в отношении них помогают самим жителям осознать свое сообщество и рефлексировать собственную принадлежность к нему.

Социологическая теория классифицирует три методологических подхода: примордиализм, эссенциализм и конструктивизм, где примордиализм исходит из того, что черты идентичности (например, этнической или национальной) даны изначально, являются неизменными и традиционными; основной принцип эссенциализма заключается в утверждении изначального существования некоей сущности (эссенции), например судьбы, предназначения, истины, природы человека и т. п., которые и определяют конкретные идентичности; социальный конструктивизм приходит в социальную теорию вместе с теорией социальных ролей, и внимание концентрируется на том, насколько хорошо (или плохо) индивиды играют предписанные обществом социальные роли – врача, отца и т. д. Подход к анализу идентичности с точки зрения социального конструктивизма способствовал при-

знанию факта конструирования самости в социальной жизни.

В контексте термина «территориальная идентичность» важно пересечение, с одной стороны, примордиального, традиционалистского подхода (самоидентификация, рожденная фактом проживания на определенной территории как самого индивида, так и его семьи), а с другой стороны – и в большей степени – конструктивистского взгляда, так как очевидно, что один лишь факт проживания на определенной территории далеко не всегда (и в неравной степени для разных людей и для разных локаций) формирует представление о себе и не всегда определяет ясные роли человека. Этот тип идентичности скорее конструируется в процессе взаимодействия с территорией (в символическом, физическом и информационном полях) и с территориальным сообществом, а не является изначально данным.

Роль региональной идентичности описывается главным образом с точки зрения её интегрирующей функции, «что позволяет ее конструировать с помощью коммуникативных технологий и использовать как этап в формировании гражданской идентичности» [19].

Территориальная идентичность понимается как частный случай идентичности вообще и связывается как с индивидуальным самоопределением жителя данной территории (взаимоотношения с местом), так и с групповой идентичностью (взаимоотношения с территориальным сообществом).

В ряде социологических работ территориальная идентичность определяется через установки, которые являются скорее её следствием: «Региональная идентичность – это “воля к жизни и развитию на данной территории... Если энергия – способность совершать работу, то идентичность – это способность к социокультурной, гражданской и экономической активности”» [20]. Подчеркивается мобилизующая функция территориальной идентичности.

Региональная идентичность представляет собой самоотнесение индивида к определенному территориально ограниченному сообществу – региону, который характеризуется территориальной, историко-культурной, политико-правовой и языковой целостностью. Данное определение близко к самоидентификации как самоназванию.

Территориальное сознание – своего рода сплав человеческой культуры и географической среды, особое «чувство места», которое обусловлено совместным проживанием людей на одной территории, осознанием принадлежности к определенной общности [21].

Наряду с определениями, позволяющими лишь интуитивно ухватить суть явления территориальной идентичности, предлагаются и аналитические подходы к структурированию данного понятия.

Самым простым критерием является самоназвание. Такое понимание идентичности используется в эмпирических исследованиях и социологов, и географов и прочих ученых, заинтересованных в поиске реальных (в дополнение к административным) границ поселений: «...региональная (территориальная) идентичность – солидарность с земляками по причине совместного проживания на одной территории в данный момент или в прошлом. Такая идентичность выражается обычно в причислении себя к жителям определенной местности, района, города, его части и т. п. территориальной единицы» [22]. Но самоназвание предполагает и более широкое влияние на резидентов кроме формального статуса. Это своего рода часть, наиболее явный индикатор соотнесения человеком самого себя с определенным местом: «Региональная идентичность... опирается во многом на социальные мифы об особых качествах местообитания; ее выраженность во многом зависит от наличия и поддержания коллективной памяти, сложившихся ценностей и норм; она выражается в конструировании ее обладателями неких самообразов, в создании специфических черт быта (особенностей одежды, словаря, диеты и т. п.). Сам факт совместного проживания неминуемо порождает у земляков сходные социальные черты» [23]. В русле данного описания механизма формирования территориальной идентичности необходимо заметить, что такого рода идентичность может, с одной стороны, формироваться и при отсутствии фактора проживания на территории, а с другой стороны, один только факт проживания может не привести к формированию идентичности. Оба эти допущения описывают маргинальные ситуации, являющиеся не столь редким исключением. В своей работе мы ставим вопрос именно о способах управляемого процесса формирования территориальной идентичности.

Более сложные описания взаимоотношения территории и индивида разбивают сложный для анализа и измерения феномен на составные части. Например, А. А. Ткаченко выделяет понятие территориального сознания. Данный концепт автор описывает через четыре главные составляющие: 1) пространственную самоидентификацию общности (само понятие самоидентификации принимается как самоочевидное), 2) территориальные знания и представления ее членов, 3) особую систему ценностей, установок и норм поведения, обусловленных длительным совместным проживанием, 4) территориальные интересы, сформированные на основе общих потребностей и способов их удовлетворения [24]. Территориальное сознание, таким образом, является следствием проживания общности в рамках одной локации. Стоит отметить, что, на наш взгляд, факт проживания на определенной территории не обязательно приводит ко всем этим следствиям. Необходимы достаточный уровень реф-

лексии и осознанного участия в жизни сообщества для, например, формирования представлений о территориальных интересах, а также известная широта социальной активности в сочетании с лояльностью к сообществу для восприятия и принятия местной системы ценностей, норм поведения и пр.

Городская идентичность вызывает особый интерес как феномен по причинам особенностей характеристик самой городской среды и городского образа жизни, описанным выше, которые, наряду с тенденциями все возрастающей мобильности, а также снижения роли физического пространства в жизни современного человека, скорее препятствуют формированию ясной территориальной идентичности, чем способствуют данному процессу. В то же время очевидны положительные эффекты наличия городской идентичности у резидентов – как с точки зрения гармоничного и не-противоречивого социального самоопределения конкретного индивида, так в ракурсе социальной, экономической, политической и прочей активности горожан, наличия дееспособного городского сообщества, готового к формулированию и отстаиванию собственных интересов, выстраивающего благоприятную среду жизни и способствующего развитию своего города.

Формированию городской территориальной идентичности в некоторой степени способствует характер городской культуры. Именно в городах, отмечают урбанисты, развита сеть институтов (музеи, литобъединения, учебно-воспитательные заведения, местные СМИ и т. д.), в задачи и компетенцию которых входят конструирование и трансляция локального текста, воспитание в жителях города местного патриотизма, а результатом их деятельности становится появление и развитие своего рода индустрии локальной идентичности (издание краеведческой литературы, выпуск продукции с местной символикой, выявление и «канонизация» знаменитых земляков, сочинение песен и стихов о городе, топонимическая деятельность, создание сайтов и т. д.) [25]. Информационная составляющая городской среды своим характером определяет возможности внутригородской коммуникации.

В контексте этого утверждения бесспорно наличие общего у людей, проживающих на одной территории, – статус резидента территории закрепляется названием, например «нижегородец». В то же время открытым остается вопрос о том, насколько высока эта идентичность в системе иерархии идентичности и, соответственно, в какой степени данная идентичность влияет на установки и поведение этих самых «нижегородцев».

Второй вопрос, который рассмотренные определения обходят стороной, – что именно субъективно воспринимается как Нижний Новгород или «нижегородец».

Развитие образа города, образа жителя города затрагивается чаще в контексте территориального маркетинга, хотя их роль значительна в реализации механизмов выстраивания территориальной идентичности. М. Яковleva, изучая особенности восприятия символической среды города, подчеркивает значение образа города как объекта, с которым соотносят себя его жители. Формирование идентичности – процесс отождествления себя с кем или чем-либо, это процесс самоопределения. Для формирования целостного «Я» индивиду необходимо непротиворечивый, полный образ: чем четче представление об объекте идентификации, тем легче и непроблематичнее сам ее процесс. Самоопределение лежит в основе формирования относительно устойчивых социальных интересов, делает возможным прогнозирование поведения индивида в той или иной ситуации, принимаемых им норм, ценностей, стереотипов [26].

Горожане – группа скорее номинальная, чем реальная. Формирование групповой идентичности требует индивидуального конструирования образа группы, причем образа положительного, для того чтобы самоидентификация была возможна. Очевидно, что разнородность городского населения (по множеству принципов – от материального положения до культурных предпочтений) диктует разделение на группы, с которыми горожанин готов себя идентифицировать, и на группы, от которых он будет дистанцироваться. И сам город в своих экономических, политических, культурных, экологических и прочих многочисленных характеристиках разнообразен. Город – пространство, в котором люди обустраивают жизнь, накапливают опыт и приобретают чувство идентичности, это наша среда обитания, повседневность, место рождения и социализации. Но из-за постоянства процессов «разрастания» города человек в ежедневном опыте лишен возможности его целостного восприятия. Отметим, что и сама физическая структура городского пространства может в большей или в меньшей мере способствовать территориальному самоопределению. Ясное для восприятие городское пространство, пригодное для реализации разнообразных социальных практик жителей, способствует восприятию города как «своего места», эмоциональной привязанности к территории. Например, образ города в сознании избирательно замещается каким-либо характерным объектом среды. Как правило, им становится определенная улица, площадь, памятник, получивший признание горожан, и этот объект – первое, что вспоминается о городе. Стоит отметить, что до определенных границ у каждого горожанина «свой город», но существует и «наш город» – коллективный образ, творцом которого является городское сообщество [27].

Формирование образа города и жителя города связано с существованием индивидуальности са-

мой территории, ясности её черт (типичных и уникальных). Целостность такого разнородного образования, как город, и такой разнородной группы, как горожане, возможна через поиск реального, аутентичного, близкого большинству жителей пласта культуры, который, как оболочка, соединял воедино городское разнообразие. Известный российский урбанист В. А. Глазычев, описывая работу над проектами по укреплению целостности, корпоративного единства горожан, вводит понятие «культурный потенциал города» [28] как способности городского сообщества к развитию через осознание самого себя. Переход к такому пониманию непременно означает, что от формальной интерпретации культуры как чего-то внешнего, к чему можно только приобщиться, мы делаем попытку продвинуться в сущностную интерпретацию культуры как *городского мифа*. Этот мир создается усилиями всех жителей – кого в большей, кого в меньшей степени, но ведущая роль в таком процессе принадлежит всем тем, кто составляет *активное деятельное меньшинство*, независимо от того, какова специализация и конкретная работа деятельного человека.

На пути формирования активного городского сообщества он отмечает важное препятствие: реальную давнюю отчужденность жителей города от ощущения себя именно горожанами, контролирующими среду своего обитания, а не просто случайными квартирантами, за которых думает «начальство».

Итак, идентичность горожан можно трактовать как самоидентификацию жителей города как членов городского сообщества, объединенного интересами благополучия и развития города и самого городского сообщества, принимающего собственную роль и ответственность в формулировании и реализации этих интересов. Развитая идентичность горожан характеризуется сильной эмоциональной привязанностью к своему городу и высокой позицией в индивидуальных иерархиях идентичностей.

Наряду с индивидуальными особенностями личности на степень идентичности горожан влияют характеристики городской среды, которую можно аналитически разделить на три группы:

1) *физическое пространство города*: естественный и рукотворный ландшафт, архитектура и структура пространства городских локаций;

2) *информационное* как пространство информационных потоков, включая и знания/представления о самом городе;

3) *социальное пространство* – номинальные и реальные территориальные социальные группы.

Особенности городского пространства могут способствовать дистанционированию или, напротив, максимальному включению в городскую среду.

Идентичность как результат непрерывного процесса самоидентификации пластична и поддается

конструированию, в частности соответствующей городской среды.

Осознание себя и своего места в пространстве повседневной жизни – физическом, информационном, социальном – важная часть личности человека, связанная с формированием и поддержанием целостности идентичности индивида. С другой стороны, взаимоотношения человека и среды диктуют характер размещения в ней, использования средового пространства. Отсутствие идентичности с собственным городом формирует пользовательское отношение к городской среде. Наличие же идентичности с территориальной группой, равно как и с любой другой, формирует заинтересованное отношение, инициативность и чувство ответственности за благополучие жизни сообщества. В рамках социологии управления этот тезис не просто подчеркивается, но имеет характер инструментального знания. Чувство приобщенности – путь использования человеческих ресурсов для развития городов.

#### Примечания

1. См.: Американская социологическая мысль: тексты / под ред. И. Добренькова. М.: Изд-во МГУ, 1994. 496 с., а также Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 309 с.
2. Абельес Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / пер. с нем. яз.; под общ. ред. Н. А. Головина и В. Б. Козловского. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000.
3. Кули Ч. Х. Социальная самость // Американская социологическая мысль: тексты. С. 174.
4. Гофман И. Стигма: заметки об управлении испорченной идентичностью. Ч. 1. Стигма и социальная идентичность / пер. М. С. Добряковой. URL: <http://www.ecsostman.edu.ru/db/msg/41800.html> (дата посещения: 20.05.2010)
5. Бергер П. Л. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. М., 1996. 168 с.
6. Там же. С. 94–95.
7. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002. С. 271.
8. Tajfel H. Social identity & intergroup relations. Cambridge, Paris. 1982.
9. Тернер Дж. Социальное влияние. СПб., 2003. С. 256.
10. Ядов В. А. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 3. С. 35–52.
11. Ядов В. А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России. 1995. № 3–4. С. 158–181. С. 162.
12. Там же. С. 160.
13. Климова С. Г. Стереотипы в определении «своих» и «чужих» // Социологические исследования. 2000. № 12. С. 13–22
14. Сокурянская Л. Г. Трансформация пространства идентичностей студенческой молодежи: теоретический и эмпирический анализ // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. 2009. № 15. С. 616–622. С. 616.
15. Там же. С. 618.

16. Ядов В. А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования... С. 158–181.
17. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2004. URL: [http://simulacres.by.ru/texts/ztk/bauman\\_1gl.htm](http://simulacres.by.ru/texts/ztk/bauman_1gl.htm), сайт <http://vtk.interro.ru> (дата посещения 06.06.2011).
18. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы // Ценности и смыслы. 2009. № 2, 38–54. С. 45.
19. Котельников Д. С. Социокультурные особенности региональной идентичности населения административного центра Южного федерального округа: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ростов н/Д, 2009. С. 13.
20. Крылов М. П. Региональная идентичность в историческом ядре европейской России // Социологические исследования. 2005. № 3, 13–23. С. 13.
21. Богданова Л. П., Щукина А. С. Генетическая структура городского сообщества как основа формирования территориального сознания // СОЦИС. 2006. № 7. С. 133–136.
22. Смирнягин Л. В. О региональной идентичности // Пространство и время в мировой политике и международных отношениях: материалы 4 Конвента РАМИ: в 10 т. / под ред. А. Ю. Мельвиля; Рос. ассоциация междунар. исследований. М.: МГИМО-Университет, 2007. Т. 2: Идентичность и суверенитет: новые подходы к осмыслению понятий / под ред. И. М. Бусыгиной. С. 87.
23. Там же. С. 94.
24. Ткаченко А. А. Территориальная общность в региональном развитии и управлении. Тверь, 1995. 155 с.
25. Алексеевский М., Ахметова М., Лурье М. Антропологический форум №12 «Исследования города». URL: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012/12\\_forum.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012/12_forum.pdf) С. 12. (дата посещения: 02.10.2011)
26. Яковleva M. Особенности восприятия символической среды Ижевска. URL: [www.idnakar.ru](http://www.idnakar.ru) ИД-НАКАР 1 (8) 2010 71, УДК 101.1: 316.32. (дата посещения 06.06.2011).
27. Там же.
28. Глазычев В. А. Городская среда: технология развития. URL: [http://www.glazychev.ru/books/gorodskaya\\_sreda/gs\\_1-2\\_soc-econ.htm](http://www.glazychev.ru/books/gorodskaya_sreda/gs_1-2_soc-econ.htm) (дата посещения: 20.05.2011).

## ОТРАСЛЕВАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.344.7:94(470)"1920/1929"

*М. В. Бердинских*

### ИМИДЖ ПОЭТА И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРИСТРАСТИЯ МАРГИНАЛЬНЫХ СЛОЕВ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ 1920-Х ГОДОВ

В статье раскрывается механизм изменения общественного мнения о личности одного из самых популярных советских поэтов – Сергея Есенина. Судьба стихов Есенина тесно связана с запретом его поэзии в конце 1920-х гг. и популярностью его стихов среди заключенных ГУЛАГа. Значительное воздействие поэзия Есенина оказала на формирование особой – лагерной – субкультуры.

In article the mechanism of change of public opinion about the person of one of the most popular Soviet poets – Sergey Yesenin reveals. The destiny of verses of Yesenin is closely connected with an interdiction of its poetry in the late twenties and popularity of its verses among prisoners of a Gulag. Yesenin's poetry has rendered considerable influence on formation by the person – camp subculture.

*Ключевые слова:* имидж поэта советской эпохи, смерть поэта как общественное событие, имажинисты, маргинальные слои общества и лагерная субкультура советской эпохи, судьба стихов Есенина в эпоху 1950-х – 1960-х гг.

*Keywords:* image of the poet of the Soviet epoch, Death of the poet as public event, imagists, Marginal social classes and camp subculture of the Soviet epoch, destiny of verses of Yesenin during an epoch 1950 – 1960th years.

«Имидж», «имиджелогия», «имиджмент» – эти и производные от них термины и понятия в последнее время все более активно населяют страницы не только социологических текстов, но и текущей публистики, новостных сообщений и даже беллетристики. Ничего удивительного в этом нет: мы живем в эпоху хрематистики («купли-продажи»), двигателем которой, как известно, является реклама, а она, в свою очередь, строится как раз на конкуренции «образов товара» – «брендов» или (обобщенно) – имиджей.

Энциклопедическое определение этого понятия весьма лаконично и лапидарно. Имидж (от английского “image” и от латинского “imago” – «образ», «вид») – это целенаправленно формируемый образ (какого-либо лица, явления, предмета), при-

званный оказать эмоционально-психологическое воздействие на кого-либо в целях популяризации, рекламы и т. п. [1]

В нашей стране современное широкое использование понятия «имидж» имеет свою историю. Благодаря деятельности группы отечественных литераторов и художников, называвших себя «имажинистами» (1919–1927 гг.), в сообщество которых до 1924 г. входил С. А. Есенин, впервые этот термин получил в России распространение во французском варианте (“image” – «имаж»), причем это художественное течение («имажинизм») возникло у нас «вслед за “имажинистами” европейской и американской литературы» [2]. Представители этого литературного течения заявляли о том, что цель творчества заключается именно в создании образа и его исключительной самоценности: «...Мы, кто отшлифовывает образ, кто чистит форму от пыли содержания... утверждаем, что единственным законом искусства, единственным и несравненным методом является выявление жизни через образ и ритмику образов» [3].

В качестве основного выразительного средства имажинисты использовали метафору, метафорические цепочки, сравнивающие разные элементы прямого и переносного образов. Конечно, расшифровка понятия «имидж» при этом являлась достаточно ограниченной. Оно толковалось только через понятие «образ», а трактовка самого «образа» отчасти гипертрофирована, искажена, что, собственно, и отвечало программным целям этой литературной группы – эпатировать публику, возвести образ в ранг «эксцентричного артиста с громким псевдонимом и вызывающим удивление костюмом» [4]. Вместе с тем вполне допустимо говорить и о том, что уже тогда (в 1910–1920-е гг.) имажинисты посредством эксцентричных художественных форм и вызывающего поведения на публике пытались донести до сознания широкой аудитории понимание того, что «имидж» является многокомпонентным понятием, которое сочетает в себе использование информационных, описательных характеристик образа и субъективного, экспрессивного элемента. И с помощью своего творчества им нередко удавалось также заявить о силе воздействия мощного выразительного образа-представления на общественность, на своих читателей, слушателей, зрителей.

Имажинизм явился последней нашумевшей школой в русской поэзии XX в. Это направление

было создано через два года после Октябрьской революции, но по всей своей содержательной направленности ничего общего с этой революцией не имело. Первую опубликованную декларацию, в которой провозглашались творческие принципы нового движения (Москва, 29 января 1919 г.) подписали претенциозно называвшиеся «передовой линией имажинистов» поэты Сергей Есенин, Рюрик Ивнев, Анатолий Мариенгоф и Вадим Шершеневич, а также художники Борис Эрдман и Георгий Якулов. Позднее к имажинизму также примкнули поэты Иван Грузинов, Матвей Ройзман, Александр Кусиков, Николай Эрдман, Лев Моносзон. Иначе говоря, в состав объединения имажинистов входили литераторы и художники довольно (а иногда и совершенно) разнородные и непохожие – как по своим теоретическим взглядам и творческой практике, так и по социальным и литературным связям. Во всяком случае, между В. Шершеневичем и А. Мариенгофом, с одной стороны, и С. Есениным и А. Кусиковым – с другой, больше отличий, чем сходства. Имажинизм первых насквозь урбанистичен и граничит с футуризмом (назовем В. Маяковского, Д. Бурлюка, И. Северянина), имажинизм вторых пронизан патриархальностью и близок к «новокрестьянским» поэтам (в лице Н. Клюева, С. Клычкова, П. Орешина и др.), хотя и то и другое является выражением психологии и бытия различных социальных групп, столкнувшихся на перекрестке путей их маргинализации, деклассирования и деградации, то есть тех, кто в мире «самовитых слов» искал убежища от революционных бурь. Это литературное направление (впрочем, как и все остальные, исключая так называемый «соцреализм») было обречено в условиях советского режима либо на вымирание, либо на переход к полулегальному существованию – в различных вариантах субкультуры [5].

Вместе с тем (наряду с футуристами) имажинисты явились, условно говоря, первыми отечественными «имиджмейкерами» в сфере масс-культуры (в наше время – «шоу-бизнеса»), первооткрывателями некоторых фундаментальных приемов того, что сегодня именуется «паблик рилейшнз» (PR, «пиар», а на сленге продюсеров-шоуменов – «раскрутка»). В основе этой «методологии» – публичный скандал в самых различных его проявлениях. Пытаясь эксплуатировать скандальный успех, когда-то выпавший на долю русского кубофутуризма, имажинисты подражали футуристическому эпатажу публики, причем их акции порой выходили за пределы общепринятых норм поведения. К числу таких можно отнести и роспись стен Страстного монастыря богохульными надписями, и «переименование» московских улиц (табличка «Тверская» менялась на «Есенинская») и т. п. [6]

Имажинисты в силу своего скандального, богохульного образа жизни часто попадали в руки ми-

лиции и работников ЧК (известно, например, что С. Есенин более десяти раз привлекался к судебной ответственности – по различным составам обвинений, но главным образом – за хулиганство) [7]. Выручали их только многочисленные связи с чекистами и высокопоставленными деятелями советского режима.

За пять лет активной деятельности имажинисты смогли завоевать громкую, хотя и скандальную, славу. Постоянно проходили поэтические диспуты, где мэтры нового течения весьма успешно доказывали окружающим превосходство новоизобретенной поэтической системы над всеми предшествующими. Вместе с тем все их «дерзости» носили скорее театрально-наивный, если не откровенно вторичный, характер.

В. Шершеневич в своих воспоминаниях признает: «Скандал в дореволюционной России был одним из легальных способов “протеста”... Скандал тогда был и способом саморекламы. После революции мы, имажинисты, попробовали “по традиции” пойти по этому пути. Но в изменившейся обстановке факт скандала стал давать уже другой резонанс. Реклама получилась печальная, протеста не получалось совсем. Мы пробовали идти в бой с картонными мечами...» [8]

Творческие разногласия среди имажинистов в конце концов привели к тому, что группа в 1925 г. фактически распалась: еще ранее, в 1922 г., эмигрировал А. Кусиков, а в 1924 г. о роспуске группы и своем выходе из нее объявили С. Есенин и И. Грузинов. Другие имажинисты вынужденно отошли от поэзии, обратившись к прозе, драматургии, кинематографу – во многом ради заработка. «Агония идеологического вырождения имажинизма, – не без удовлетворения констатировала советская официозная критика, – закончилась очень быстро, и первые же годы нэпа похоронили почти окончательно имажинизм как литературную школу: “моль времени” оказалась сильнее “нафтилина образов”...» [9]. Окончательно деятельность «Ордена воинствующих имажинистов» прекратилась летом 1927 г. (подробнее см. в воспоминаниях участников этой группы – А. Мариенгофа, В. Шершеневича, М. Ройзмана и др.) [10]

Безусловно, ведущим «њьюсмейкером» и «пиарменом» группы имажинистов являлся С. Есенин. Впрочем, целенаправленную работу по формированию своего имиджа он вел с самого начала своего творческого пути, чутко улавливая при этом все колебания и трансформации социальной конъюнктуры.

До революции 1917 г. он культивировал (имитировал) образ «крестьянского поэта», рассчитанный на элитные и богоемные слои тогдашнего общества, – вполне благопристойный, лояльный властям, с ярко выраженным патриархально-религиозным содержанием. Все это подкрепляется публичным общением

со знаковыми фигурами тогдашней культурно-художественной среды (А. А. Блок, В. Я. Брюсов, А. М. Горький и др.), сотрудничеством с «новокрестьянскими поэтами». Часто устраиваются совместные выступления вместе с лидером этой группы Н. А. Клюевым, в том числе в Царском Селе, перед императором Николаем II, императрицей Александрой Фёдоровной, членами царской семьи и придворной знатью. Более того, именно императрице посвящает С. Есенин свою первую поэтическую книгу «Радуница» (1916 г.).

В то же время, интуитивно предчувствуя тектонические колебания политической ситуации в стране, Есенин заводит знакомства в леворадикальных кругах, в частности, поддерживает отношения с эсерами, среди них – с поэтом Л. Каннегисером, убившим впоследствии (в 1918 г.) председателя Петроградской ЧК М. Урицкого [11]. Формируется и новый имидж «поэта-хулигана», который начинает активно «раскручиваться» сразу же после революции 1917 г. Этой скандальной репутации С. Есенин подчинил, в сущности, всю свою оставшуюся жизнь. Он становится главной фигурой в поэтических кафе, которые процветали в Москве в 1918–1920 гг., а затем приобретает всемирную известность, благодаря недолговечной женитьбе на знаменитой американской танцовщице Айседоре Дункан и совместному посещению с ней (в 1922–1923 гг. и опять же – не без скандалов, причем замешанных нередко на бытовом антисемитизме) ряда зарубежных стран (Германия, Франция, Италия, Бельгия, США). Собственно, на «продвижение» этого скандального имиджа было нацелено и сотрудничество С. Есенина с группой имажинистов, которые, как уже отмечалось, стали на короткий период весьма заметной и шумной принадлежностью московской и даже провинциальной литературной жизни [12].

Все это приносит определенные дивиденды: популярность С. Есенина, особенно среди городской молодежи, достигает уровня «идоломании», что, в свою очередь, обеспечивает относительно высокие издательские тиражи. Только за шесть лет (1920–1925) в отечественных (столичных и провинциальных) издательствах книги поэта издаются не менее 20 раз, за рубежом (Берлин и Париж) – 6 раз. Подготовлено также 3-томное собрание стихотворений, вышедшее в Госиздат уже после смерти поэта (Москва, 1926) [13]. При этом наибольшей популярностью пользовались те сборники и отдельные произведения, в которых позиционировался и эксплуатировался как раз имидж-посыл «хулигана» и «бояка-маргинала»: «Кобыльи корабли» (1920), «Исповедь хулигана» (1921), «Страна негодяев» (1922–1923), «Москва кабацкая» (1924) и др.

Конечно, за всем скандально-рекламным антуражем продолжали (интуитивно, эмоционально) пробиваться органические истоки есенинской по-

этики, подпитываемые предельной искренностью и лиризмом. Но они, во всяком случае в последние годы жизни поэта, все чаще перекрывались наносными, конъюнктурными опусками и акциями [14].

Нельзя в связи с этим не вспомнить полные искренней скорби слова А. М. Горького (1926 г.): «Сергей Есенин не столько человек, сколько орган, созданный природой исключительно для поэзии, для выражения неисчерпаемой “печали полей”... любви ко всему живому в мире и милосердия, которое – более всего иного – заслужено человеком. И еще более ощутима... ненужность всего, что окружало своеобразно талантливого и законченно русского поэта... Он не вызывал впечатления человека забалованного, рисующегося, нет, казалось, что он попал в... сомнительно веселое место по обязанности или “из приличия”, как неверующие посещают церковь. Пришел и нетерпеливо ждет, скоро ли кончится служба, ничем не задевающая его души, служба чужому богу» [15].

Очевидно, именно трагический разрыв между сокровенным лирическим мироощущением поэта и созданным самим С. Есениным и его окружением скандальным имиджем, усугубленный личными неурядицами и болезнью (алкоголизм, психопатология), и привел его (исключая разнообразные надуманные конъюнктурно-конспирологические версии на сей счет – от «пьяной разборки» до «троцкистско-чекистско-сионистских происков») к катастрофическому финалу – самоубийству.

Личная трагедия получила широкий общественный резонанс: по стране прокатилась волна подражаний-самоубийств; возникали различные кружки (типа «Вольница», «Лига самоубийств»), где молодежь, в основном учащаяся, «штудируя» С. Есенина и следуя его примеру, была готова расстаться с жизнью. Один из авторитетных в то время большевистских идеологов К. Радек вполне резонно называл это «термометром, показывающим лихорадочное состояние общественного организма...» [16].

В литературных (и не только литературных) кругах смерть С. Есенина вызвала далеко не однозначную реакцию. Одни с искренней скорбью восприняли известие о «трагической гибели русского поэта-самородка» (М. Горький, А. Воронский, А. Луначарский, Л. Троцкий) [17]. Другие выразили сдержанное, но не лишенное идеологической ангажированности сожаление (В. Маяковский) [18]. Третьи развернули разнузданную, оголтелую кампанию глумления над его памятью (лидеры РАПП и близкие к ним окололiterатурные «надзиратели») [19].

Политическая же элита, формировавшаяся в то время вокруг И. Сталина и начинавшая непримиримую схватку за власть с Л. Троцким и его сторонниками, использовала этот трагический инцидент в своих корпоративных интересах – как еще один повод для дискредитации соперников,

предъявив им обвинения в сочувствии и даже по-тврорству так называемой «есенинщине». В начале 1927 г. входивший тогда в сталинскую группировку член Политбюро ЦК ВКП(б) и ответственный редактор газеты «Правда» Н. И. Бухарин публикует статью, названную им «Злые заметки», в которой, по сути, сформулированы официальные обвинения С. Есенину и его последователям в «юродствующем народном национализме», «упадочничестве» и прочих «грехах».

«Есенинская поэзия, – провозглашает в своей статье главный в то время большевистский идеолог (которого, впрочем, его соперник на «марксистско-ленинском» поприще А. Троцкий за глаза называл «Колей Балаболкиным»), – по существу своему есть мужичок, наполовину превратившийся в «ухаря-купца»: в лаковых сапожках, с шелковым шнурком на вышитой рубахе, «ухарь» припадает сегодня к ножке “государыни”, завтра лижет икону, послезавтра мажет нос горчицей половому в трактире, а потом “душевно” сокрушается, плачет, готов обнять кобеля и внести вклад в Троице-Сергиевскую лавру “на помин души”. Он даже может повеситься на чердаке от внутренней пустоты. “Милая”, “знакомая”, “истинно русская” картина!

Идейно Есенин представляет самые отрицательные черты русской деревни и так называемого “национального характера”: мордобой, внутреннюю величайшую недисциплинированность, обожествление самых отсталых форм общественной жизни вообще...

...Есенинщина, – продолжает Н. Бухарин включивать “партийно-идеологические гвозди” в гроб поэта (и, заметим, обеспечивая ему тем самым мощную посмертную рекламу), – самое вредное, заслуживающее настоящего бичевания явление нашего литературного дня. Есенин талантлив? Конечно, да. Какой же может быть спор? ...Есенинский стих звучит нередко, как серебряный ручей. И все-таки в целом есенинщина – это отвратительная, напудренная и нагло раскрашенная российская матерщина, обильно смоченная пьяными слезами и оттого еще более гнусная. Причудливая смесь из “кобелей”, икон, “сисястых баб”, “жарких свечей”, березок, луны, сук, господа бога, некрофилии, обильных пьяных слез и “трагической” пьяной иконы; религии и хулиганства, “любви” к животным и варварского отношения к человеку, в особенности к женщине; бессильных потуг на “широкий размах” (в очень узких четырех стенах ординарного кабака), распущенности, поднятой до “принципиальной” высоты, и т. д.; все это под колпаком юродствующего quasi-народного национализма – вот что такое есенинщина...» [20]

Правда, впоследствии, в докладе на Первом съезде советских писателей (1934 г.), Н. Бухарин отозвался о С. Есенине хотя и критически, но

гораздо «теплее» («звонкий песенник-туслляр», «талантливый лирический поэт»), поставив его даже в один ряд с А. Блоком и В. Брюсовым – как со «старыми» поэтами, «отразившими революцию в своём творчестве» [21]. Впрочем, «оптимизировать» официальный имидж С. Есенина это не могло, скорее наоборот: сам Н. Бухарин к этому времени уже находился в опале, а позднее, как известно, был окончательно заклеймен как «троцкистский приспешник» и в марте 1938 г. расстрелян [22].

Между тем по «отмашке сверху» в стране развернулась многолетняя кампания против «есенинщины» – и в литературе, и в быту. Рапповая критика (и не только она) постоянно обвиняла поэта в «кулацких настроениях» (особенно в ходе кампании «по ликвидации кулачества как класса» – в конце 1920-х – начале 1930-х гг.). Творческое наследие поэта находилось под иезуитским подозрением, публиковалось очень выборочно (а в отдельные периоды и полностью замалчивалось), прижизненные издания стихов «широкому читателю» в библиотеках не выдавались, то есть практически были недоступны. Правда, в официальные цензорские списки, составлявшиеся Главлитом, входила лишь поэма «Песнь о великом походе» – по той причине, что в ней «фигурируют» Г. Зиновьев и А. Троцкий. Из-за публикации той же поэмы был изъят 3-й том «Собрания стихотворений» С. Есенина 1927 г. издания. В дальнейшем эта поэма печаталась с большими купюрами, причем в комментариях это никак не оговаривалось [23]. В различные списки Главлита входило также свыше 10 книг, посвященных С. Есенину [24]. За почти 30-летний период (1927–1955 гг.) в СССР вышло в свет лишь около 25 изданий с произведениями С. Есенина (причем две трети из них приходятся на 1927–1934 гг.), общим тиражом не более 700 тысяч экземпляров, то есть менее чем по 24 тысячам книг в год – на многомиллионную читательскую аудиторию [25]. Наряду с этим книги самого С. Есенина и посвященные поэту издания периодически выводились из школьных и вузовских программ, «задвигались» в библиотеках подальше от читателя – в так называемый «пассивный фонд» и т. п.

Но здесь вступила в действие неумолимая логика имидж-технологии, согласно которой «запрет – двигатель рекламы»: часто действия партийно-советских идеологических надсмотрщиков достигали прямо противоположного эффекта, играя своего рода провокативную роль. Рядовой отечественный читатель, научившийся читать между строк, считал, что чем больше «они» ругают автора и его произведения, чем больше их запрещают, тем большего внимания этот автор и эти книги заслуживают.

По меткому и выстраданному замечанию итальянского кинорежиссера Ф. Феллини, «цензура – это реклама за государственный счет» [26]. Имен-

но так произошло и с творчеством С. Есенина. Оказавшись вытесненным на полулегальное существование в сфере культуры официально признанной, оно стало достоянием различных субкультур: вначале богемного андеграунда, а затем (по мере стремительного расширения советской лагерной системы в 1930–1950 гг. и массового «перемещения» в нее представителей художественно-творческой элиты) – субкультуры уголовного мира, или так называемой «блатной субкультуры».

В последней С. Есенин (точнее – «есенинский миф-имидж», причем именно в бухаринской его трактовке) получил вполне закономерное признание. Прошедший все круги гулаговского ада В. Т. Шаламов свидетельствует, что популярность С. Есенина «блатных кругах была очень велика. Это был единственный поэт, “принятый” и “освященный” блатными, которые вовсе не жалуют стихов... Блатные сделали его “классиком” – отзываются о нем с уважением стало хорошим тоном среди воров» [27]. Такие есенинские стихи, как «Сыпь, гармоника», «Снова пьют здесь, дерутся и плачут», «Устал я жить в родном краю», «Письмо матери», вошли во все антологии лагерной субкультуры. Секрет такой популярности В. Шаламов усматривает в «откровенной симпатии к блатному миру», в настроении, отношении, тоне целого ряда стихотворений Есенина, близких блатному миру («прежде всего это нотки тоски, все, вызывающее жалость, все, что роднится с “тюремной сентиментальностью”»). Чутко воспринимаются лагерниками также «нотки вызова, протesta, обреченности» [28]. В стихах Есенина они («блатари»), как утверждает В. Шаламов, «многое не понимают и непонятное – отвергают. Наиболее же простые стихи цикла “Москвы кабацкой” воспринимаются ими как ощущение, синхронное их душе, их подземному быту с проститутками, с мрачными подпольными кутежами» [29]. В то же время они «проходят мимо есенинской пейзажной лирики, мимо стихов о России – все это ни капли не интересует блатарей...». Вызывает восхищение «матерщина, вмонтированная Есениным в стихи... Ведь речь любого блатаря уснащена самой сложной, самой многоэтажной, самой совершенной матерной руганью – это лексикон, быт». Популярности Есенина в лагерях способствовала и поэтизация им хулиганства. «Есенинское хулиганство, прославленное стихами, – считает В. Шаламов, – воспринимается ворами как происшествие их “шалмана”, их подземной гулянки, бесшабашного и мрачного кутежа. Каждое стихотворение “Москвы кабацкой” имеет нотки, отзывающиеся в душе блатаря; что им до глубокой человечности, до светлой лирики существа есенинских стихов. Им нужно достать оттуда иные,озвучные им строчки. А эти строчки есть, тон этот обожженного на мир, оскорбленного миром человека – есть у Есенина» [30].

Есть, по мнению В. Шаламова, и еще одна сторона есенинской поэзии, которая сближает ее с понятиями, царящими в «блатарском мире», с кодексом этого мира. Речь идет об отношении к женщине: «Есенинские стихи о пьяных проститутках блатные знают наизусть и давно взяли их “на вооружение”, – утверждает В. Шаламов. – Точно так же “Есть одна хорошая песня у соловушки” и “Ты меня не любишь, не жалеешь” с самодельной мелодией включены в золотой фонд уголовного “фольклора”»... [31]

Наряду с грубо циничным и презрительным отношением к женщине-жене, женщине-сожительнице другая характерная примета криминального быта – культ матери. И в этом отношении, как полагает В. Шаламов, поэзия Есенина также «чрезвычайно тонко воспроизводит понятия блатного мира... Первое “Письмо матери” (“Ты жива еще, моя старушка”) знает буквально каждый блатарь. Этот стих – блатная “Птичка божия”. Да и все другие есенинские стихотворения о матери, хоть и не могут сравниться в популярности своей с “Письмом”, все же известны и одобрены» [32].

Наконец, еще одно существенное замечание В. Шаламова сводится к тому, что «настроения поэзии Есенина в некоторой своей части с удивительно угаданной верностью совпадают с понятиями блатного мира. Именно этим и объясняется большая, особая популярность поэта среди воров. Стремясь как-то подчеркнуть свою близость к Есенину, как-то демонстрировать всему миру свою связь со стихами поэта, блатари, со свойственной им театральностью, татуируют свои тела цитатами из Есенина... Думается, что ни одного поэта мира не пропагандировали еще подобным образом. Этой своеобразной чести удостоился только Есенин, “признанный” блатным миром...» [33] (см. также работы на эту тему А. Синявского и С. Снегова) [34].

Очередные трансформации имиджа С. Есенина происходят в послесталинский период («хрущевская оттепель», «брежневский застой», «горбачевская перестройка», «ельцинский переход к рынку», «путинская суверенная демократия»). Творчество поэта перемещается из андеграунда в широкие слои официозной культуры: издаются многотиражные сборники (включая академическое семитомное полное собрание сочинений 1995–2000 гг.); предпринимается целый комплекс проектов по «увековечению памяти» (организуются музеи, устанавливаются мемориальные доски и монументы, имя С. Есенина получают улицы и бульвары в десятках городов, широко отмечаются – начиная с 1965 г. – юбилейные даты, выпускаются памятные медали, марки, открытки, конверты, учреждается даже Есенинская международная литературная премия); стихи С. Есенина звучат с эстрадных, музыкальных и театральных подиумов (всемирную известность получает, в частности, спектакль «Пуга-

чев» московского Театра на Таганке); песни на есенинские стихи постоянно звучат в радио- и телевидении, появляются и вокально-симфонические интерпретации (поэма Г. Свиридова «Памяти Сергея Есенина», его же канцелярии «Деревянная Русь», «Светлый гость», поэма «Отчалившая Русь», вокальный цикл «Мой отец крестьянин» на стихи Есенина (1956) и др.) [35].

При этом культивируется (мифологизированный и мумифицированный) образ некого «гениального самородка», «воплощения народного духа», «певца земли родной» (кинофильм «Пой песню, поэт», 1971 г.). Предпринимаются даже попытки (в определенных богемных кругах «шестидесятиков») политизировать этот образ – в интересах утверждения принципов «социализма с человеческим лицом» [36].

В современном российском социуме (с непреодоленной парадигмой иллюзорного сознания у подавляющего его большинства), представляющего собой, применяя классификацию Г. Дебора, «общество спектакля» (имитации), на этапе перехода от «сосредоточенной к рассредоточенной театрализации» (от тоталитарно-бюрократического капитализма, называвшего себя «социализмом», к «гражданскому обществу») происходит очередная «перезагрузка» есенинского имиджа, причем вновь с явно выраженным признаком «есенинщины», но на сей раз густо приправленной шовинизмом, ксенофобией, квазиправославным мессианизмом и антисемитизмом [37].

Именно в этом формате следует, очевидно, рассматривать культивируемый в наши дни различными масс-медиа и масс-культурными средствами интерес к судьбе и творчеству С. Есенина: это и так называемый «русский шансон», и спекулятивные публикации в печатных СМИ, и TV-проекты (телесериал «Есенин», 1-й канал, 2005 г. документальный фильм В. Мирзояна «Кровь и слово», РТР, 2000 г. и др.), и многочисленные «есенинские» сайты в Интернете, и т. д. и т. п. [38].

Оrientированы эти акции, несомненно, на те маргинальные слои отечественного социума, круг которых за последние годы имеет ярко выраженную тенденцию расширения. В этих условиях проверенные временем бренды «есенинщины» (в трактовке одной из современных поп-групп – «баня, водка, гармонь и лосось» плюс «бабы, кони, раздолье пурги») оказывается весьма кстати, поскольку «аномальная потребность выставления себя напоказ компенсирует... мучительное чувство существования на обочине жизни» [39].

Российское общество только начинает осознавать себя как «социум спектакля» («тотальной имитации»). Термины «иллюзорность», «спектакль» заменяются в нем магически-возвышенным эвфемизмом «имидж». Остается надеяться, что за этим рекламным баннером все-таки не исчез-

нет подлинный имидж (образ и суть) человека – как существа разумного, обладающего сознанием, способностью понимать и творить прекрасное и вечное, каковым (не в апокрифах, а по Вышнему предназначению и по творческой ипостаси своей) был и остается великий русский поэт Сергей Есенин.

### Примечания

1. Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия: компакт-диск. М., 2011.
2. Гусарова Ю. В. О некоторых основаниях разделения понятий «образ» и «image» // Вестник Амурского государственного университета. Благовещенск, 1999. Вып. 7.
3. Цит. по: От символизма до Октября: сб. / сост. Н. Бродский и Н. Сидоров. М.: Новая Москва, 1924. С. 170–174.
4. Там же.
5. Имажинизм // Онлайн-энциклопедия «Кругосвет».
6. Шершеневич В. Листы имажиниста: стихотворения. Поэмы. Теоретические работы. Ярославль: Верхне-Волжское кн. изд-во, 1996. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>
7. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,\\_Сергей\\_Александрович](http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,_Сергей_Александрович).
8. Шершеневич В. Великолепный очевидец // Мой век, мои друзья и подруги: воспоминания А. Мариенкофа, В. Шершеневича, И. Грузинова. М.: Московский рабочий, 1990. URL: [www.poesis.ru/poeti-poezия/shershensnoska.htm](http://www.poesis.ru/poeti-poezия/shershensnoska.htm).
9. URL: <http://slova.org.ru/n/imazhinizm/>; Троцкий Л. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. С. 55–56.
10. Марленгоф А. Роман без вранья; Циники; Мой век, моя молодость, мои друзья и подруги: романы / сост., подгот. текста, послесл. Б. Аверина. А.: Худож. лит., 1988; Шершеневич В. Великолепный очевидец. Ройзман М. Все, что помню о Есенине. М., 1973. URL: <http://www.bookmate.com/books/EUR1c121>.
11. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,\\_Сергей\\_Александрович](http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,_Сергей_Александрович).
12. Мирский Д. С. «Крестьянские поэты» и имажинисты: Есенин. М., 1992. URL: <http://feb-web.ru/feb/irl/irl-7611.htm>.
13. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,\\_Сергей\\_Александрович](http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,_Сергей_Александрович).
14. URL: <http://www.likt590.ru/project/esenin/>.
15. Цит. по: Горький М. Сергей Есенин // Горький А. М. Полное собрание сочинений. Т. 20. М.: Наука, 1974. С. 62–69; URL: <http://esenin.ru/about-esenin/memories/470-article.html>.
16. Рожков А. Интернационал дураков // Родина. 1999. № 12. С. 61–66. С. 66.
17. Цит. по: Горький М. Сергей Есенин. С. 62–69; Троцкий Л. Памяти Сергея Есенина // Правда. 1926. № 15; Известия. 26 января 1926 г. URL: <http://www.analysisclub.ru/index.php?page=iraq&art=2324>; Памяти Есенина: сб. М.: Всероссийский Союз поэтов, 1926.
18. Маяковский В. Как делать стихи? URL: <http://vlmayakovskiy.narod.ru/index.html>; Маяковский В. Сергею Есенину // Маяковский В. Стихотворения. Поэмы. Пьесы. М.: Худож. лит., 1969. С. 238–242, 706–707; Маяковский В. Упадочное настроение среди молодежи. Есенинщина: выступление на диспуте. 13 фев-

раля и 5 марта 1927 года. URL: <http://eseniada.narod.ru/mayakovskiy-esenin.html>.

19. См., напр.: Ревякин А. И. Чей поэт Сергей Есенин? (Беглые заметки). М. : Изд. автора, 1926. URL: <http://www.esenin.ru/forum/viewtopic.php?t=3894>.

20. Бухарин Н. Злые заметки. М.: ГИЗ, 1927; Октябрь. 1927. № 2; Октябрь. 2004. № 5. URL: <http://magazines.russ.ru/october/2004/5/bu22.html>.

21. Горелов И. Е. Николай Бухарин. М.: Московский рабочий, 1988. (История Москвы: портреты и судьбы). С. 146–177. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>.

22. Там же.

23. См., напр.: Есенин С. А. Собрание сочинений: в 6 т. М. : Худож. лит., 1978. Т. 3.

24. Блюм А. В. Запрещенные книги русских писателей и литератороведов. 1917–1991 // Индекс советской цензуры с комментариями. СПб., 2003. С. 80–81. № 166–167, 1086–1096. URL: <http://www.openextnm.ru/censorship/russia/sov/libraries/books/blium/ilp/>

25. Рассчитано по: <http://poltora-bobra.livejournal.com/89643.html>; Рассчитано по: [http://www.ruthenia.ru/sovlit/p\\_aut006.html](http://www.ruthenia.ru/sovlit/p_aut006.html).

26. Блюм А. В. Указ. соч.

27. Хлысталов Э. 13 уголовных дел Сергея Есенина. М., 2006.

28. Там же.

29. Там же.

30. Там же.

31. Там же.

32. Там же.

33. Там же.

34. Снегов С. Язык, который ненавидит. М.: Прогресс, 1993; Синявский А. Д. (Абрам Терц). Отечество. Блатная песня // Нева. 1991. № 4. С. 161–174.

35. Есенин С. А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю. А. Прокушев. (Российская академия наук. Институт мировой литературы им. А. М. Горького). М.: Наука: Голос, 1995–2000; Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия: компакт-диск. М., 2011. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,\\_Сергей\\_Александрович](http://ru.wikipedia.org/wiki/Есенин,_Сергей_Александрович).

36. Евтушенко Е. Памяти Есенина (Письмо к Есенину). URL: <http://www.evtushenko.net/075.html>; <http://antology.igrunov.ru/authors/evtush/esenin.html>.

37. Дебор Г. Общество спектакля / пер. с фр. М.: Логос, 2000. С. 62–63; Алексеев В. В., Вельм И. М. Стalinizm: истоки, становление, пролонгация, сущность, выход из сталинизма. Ижевск: ГОУВПО «УдГУ», 2009. 131 с., ил.

38. Островский В. Кто убил Сергея Есенина // URL: <http://www.dazzle.ru/spec/se.shtml>; Островский В. Надругательство над памятью Есенина. URL: <http://www.analysisclub.ru/index.php?page=iraq&art=2324>; Ойциевич Г. Лев Троцкий и Сергей Есенин, или laudatio funebris как источник коварного стереотипа. URL: <http://esenin.niv.ru/review/esenin/005/477.htm>; Кузнецов В. Тайна гибели Есенина. URL: <http://www.esenin.niv.ru/esenin/smert/tajna-gibeli/tajna.htm>; Ojciewicz G., Wiodarczyk R., Zajdel D. Zabyjstwo Sergiusza Jesienina. Studium kryminalistyczno-historyczno-literackie. Szczyno, 2009; Braun H. Есенин, казненный дегенератами // Новый Петербургъ. 2006. № 14(778). 13 апр. URL: <http://www.esenin.ru>; Тайна гибели Есенина. URL: <http://www.kp.ru/daily/23617.3/4710>; Память Есенина: сб. Указ. соч.

39. Алексеев В. В., Вельм И. М. Указ. соч.

УДК 316.6

Ю. В. Верминенко

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ К ПЬЯНСТВУ И УПОТРЕБЛЕНИЮ НАРКОТИКОВ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ НАСЕЛЕНИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

В статье рассматривается исследование толерантности и интолерантности по отношению к наркотизации и алкоголизации как специфический вид.

The article deals with the study of tolerance and intolerance in relation to drug addiction and alcoholism as a specific form.

**Ключевые слова:** социальная проблема, общество, социологическое исследование, толерантность.

**Keywords:** social problems, society, sociological research, tolerance, intolerance.

Начиная с 90-х гг. двадцатого столетия российскими социологами было проведено немало опросов общественного мнения по различным социальным проблемам нашего общества. Наркотизация и алкоголизация по результатам этих исследований попадали в десятку наиболее острых социальных проблем, причем, как правило, обе эти проблемы объединялись и рассматривались как схожие социальные явления, имеющие статус социальных болезней. Главной целью большинства исследований было выяснение социально-демографического профиля современной наркомании и алкоголизации в российском обществе. Накопленный социологами эмпирический материал позволяет оценить масштабы и опасность проблемы наркомании и алкоголизма. Кроме того, в исследованиях уровня толерантности в российском обществе наркоманы указываются в качестве альтернативы для ответов на вопрос о тех социальных группах, которые вызывают наибольшие опасения. В отношении алкоголиков общественное мнение не так категорично. До сих пор очень тонкой и прозрачной остается грань между разделением таких понятий, как «употребление алкоголя» и « злоупотребление алкоголем». Бытует мнение, что пьянство – это национальная российская традиция.

Эффективность антиалкогольной и антинаркотической практики по-разному воспринимается экспертами и населением. Для экспертов она сводится к достижению положительной динамики регистрируемых показателей, например числа больных алкоголизмом, состоящих на учете, и т. п. Население оценивает эффективность политики исходя из

изменений, происходящих в ближайшем социальном окружении. У людей складываются собственные образы социальной политики, которые отличаются от официально заявленных. Отношение населения может стать как тормозящим, так и стимулирующим фактором социальных программ, в том числе и антиалкогольных и антинаркотических. Социологами активное вовлечение населения в жизнь общества, в том числе и в решение его проблем, рассматривается как специфический вид социального капитала.

В связи с этим перед автором данной статьи стояла цель исследовать толерантность по отношению к наркотизации и алкоголизации как специфический вид социального капитала. Для реализации указанной цели в 2010 г. было проведено анкетирование петербуржцев для выяснения их мнения относительно проблем наркотизации и алкоголизации. Исследование носило выборочный характер. Использовалась квотная (по полу и возрасту) выборочная совокупность, объем которой составил 1000 человек. Разработка теоретико-методологической и методической частей программы исследования, а также организация его проведения осуществлялись доцентом кафедры социологии СПбГИЭУ, являющегося автором данной статьи. Результаты опроса показали, что жители Санкт-Петербурга не склонны рассматривать пьянство, как национальную традицию. Об этом высказались 46,6% респондентов. Отметим, что о негативном влиянии на общество сложившихся питьевых традиций писали еще врачи, психологи, социологи, юристы в царской России [1]. О «северном стиле потребления алкоголя» как негативной исторически сформировавшейся и закрепившейся традиции неоднократно указывалось в современных исследованиях [2]. Большинство опрошенных нами экспертов (представителей научного сообщества, компетентных в анализе проблем наркотизации и алкоголизации) также подтвердили, что пьянство в России имеет социокультурные корни. Тем не менее только 36,1% опрошенных петербуржцев ответили, что пьянство является частью российской культуры и национальной традицией. 46,6% дали противоположный ответ: «не является». Уклонились от ответа 17,2%. Относительно рассмотрения употребления наркотиков как части российской культуры респонденты высказались более категорично. Значительно больше половины опрошенных петербуржцев не видят связи между культурой нашего общества и употреблением наркотиков. На вопрос «Является ли употребление наркотиков частью культуры современного российского общества?» 72,9% ответили отрицательно, затруднились ответить 19,7% респондентов, 7,4% дали положительный ответ. Считаем, что полученные данные свидетельствуют о более лояльном отношении петербуржцев к чрезмерному употреб-

лению алкоголя, чем к употреблению наркотических веществ.

Для нас интерес представляет мнение респондентов относительно связи наркотизации и алкоголизации с нравственностью общества. Полученные ответы респондентов показали, что значительно больше половины респондентов связывают обе проблемы с падением нравственности в обществе. Отметим, что наркотизацию больше ассоциируют с нравственной деградацией населения, чем алкоголизацию. Так, на вопрос «Связана ли проблема наркомании с падением нравственности в обществе?» 41, 4% ответили «да, сильно связана», 31,5% – «скорее связана, чем не связана». На вопрос «Связана ли проблема алкоголизма с падением нравственности в обществе?» ответы распределились следующим образом: 40,7% – «да, сильно связана», 27,9% – «скорее связана, чем не связана». Таким образом, считаем, что в общественном мнении петербуржцев проблема наркотизации связывается с падением нравственности в большей степени, чем проблема алкоголизации.

Мы просили респондентов высказать свою точку зрения (в соответствии с предложенной шкалой) относительно нескольких распространенных в общественном сознании образов наркоманов и алкоголиков. Получили следующие данные. Наиболее укоренился в общественном сознании петербуржцев образ наркомана и алкоголика как больного человека. С утверждением «наркоманы – больные люди» высказали согласие 74,1% респондентов. Примерно такое же количество петербуржцев (74,7%) согласились с утверждением «алкоголики – больные люди». Полагаем, что в общественном сознании имеет место восприятие наркотизации и алкоголизации не просто как социальной проблемы, а как социальной болезни и, соответственно, «жертв» данных проблем как больных людей. С нашей точки зрения, немаловажную роль в этом сыграли средства массовой информации, которые с начала 2000-х гг. перестают позиционировать наркоманов как преступников, к которым следует применять карательные меры. Актуальным становятся темы лечения, реабилитации и профилактики наркозависимости. В меньшей степени распространен образ наркомана и алкоголика как несчастного, сломленного жизнью человека. С утверждением «алкоголики – несчастные, сломленные жизнью люди» согласились 42% респондентов, с аналогичным утверждением относительно наркоманов высказалось согласие меньшее количество опрошенных (38,7%). Более половины респондентов (51,7%) не согласились и меньше четверти респондентов (20,8%) высказали согласие с утверждением «алкоголики – отбросы общества». По поводу аналогичного утверждения, но касающегося наркоманов, ответы распределились следующим образом: 45,9% отметили «не согласен» и

26,8% – «согласен». Считаем, что в отношении к больным алкоголизмом петербуржцы проявляют большую толерантность, чем к наркоманам.

С. Хилгартнер и Ч. Боск утверждают, что, помимо конкуренции между социальными проблемами за общественное внимание, социальные проблемы конкурируют также за «лишнее сострадание», которое люди могут найти у себя в отношении вещей, находящихся за пределами их непосредственных забот [3]. Наличие «лишнего сострадания» у петербуржцев к «жертвам» проблемы алкоголизации и наркотизации мы измерили посредством вопросов «Вы испытываете чувство жалости к наркоманам?» и «Вы испытываете чувство жалости к алкоголикам?». По результатам опроса мы получили следующие данные. Наличие чувства жалости у себя к наркоманам подтвердили 35,4% респондентов. Из них 15,8% ответили категорично «да» и 19,6% менее категорично – «скорее да, чем нет». Количество респондентов, проявляющих жалость по отношению к алкоголикам, несколько больше – 37,4%. Среди них 16,4% ответили «да» и 21% – «скорее да, чем нет». Согласно данным составленных таблиц сопряженности, в указанных группах «жалеющих» наркоманов и алкоголиков респондентов преобладают петербуржцы среднего достатка, состоящие в зарегистрированном браке, имеющие высшее образование. Большинство из них женщины старше 55 лет. Несмотря на то что 17,4% респондентов затруднились ответить на вопрос о наличии у них чувства жалости к наркоманам и 15,1% о наличии жалости к алкоголикам, мы считаем, что в общественном мнении жителей Санкт-Петербурга фиксируется довольно четкая позиция безжалостного отношения как к наркоманам, так и к алкоголикам. Подтверждению этому служат ответы «не жалко наркоманов» – 28,1%, «не жалко алкоголиков» – 29,6%, «скорее не жалко наркоманов, чем жалко» – 19,1%, «скорее не жалко алкоголиков, чем жалко» – 17,8%. Таким образом, отсутствие «лишнего сострадания» по отношению к наркоманам характерно для 40% петербуржцев и отсутствие «лишнего сострадания» по отношению к алкоголикам для 37,4%. Согласно данным составленных таблиц сопряженности, в группах респондентов, не испытывающих чувства жалости ни к наркоманам, ни к алкоголикам, преобладают петербуржцы среднего достатка, состоящие в зарегистрированном браке, имеющие высшее образование, интеллигенция. Большинство из них мужчины от 30 до 59 лет. Понятие «лишнее сострадание» тесно связано с понятием «усталость сострадать». Мы полагаем, что имеет место обратная зависимость: чем больше «лишнее сострадание» индивида, тем меньше выражена у него «усталость сострадать», и наоборот. Термин «усталость сострадать» впервые был использован в

исследованиях опустошенности, испытываемой на работе людьми, профессия которых заключается в оказании помощи другим. Им обозначалось ослабление чувства сострадания по отношению к пациентам или клиентам, находящимся в трудном положении [4]. Применительно к нашему исследованию «усталость сострадать» следует рассматривать как многомерное индивидуальное явление, «проявляющееся либо в потере чувствительности, либо в сверхчувствительности к проблеме, в результате чего возникает ряд эмоциональных, физических и поведенческих реакций на освещение этой проблемы» [5]. На основании изложенных выше данных мы пришли к выводу, что «усталость сострадать» наркоманам в общественном мнении петербуржцев выражена сильнее, чем «усталость сострадать» алкоголикам. Еще Р. Мертон и П. Лазарсфельд [6], а вслед за ними и другие исследователи полагали, что основную роль в возникновении «усталости сострадать» к жертвам социальных проблем играют средства массовой информации. Например, К. Кинник, Д. Кругман, Г. Камерон отмечают, что «опосредованный массовой коммуникацией отпечаток усталости сострадать очерчивается как негативное социальное явление, имеющее угрожающие последствия в отношении восприятия и реагирования членов общества на социальные проблемы» [7]. Считаем, что полученные данные относительно наличия или отсутствия «лишнего сострадания» петербуржцев по отношению к наркоманам и алкоголикам зависит не только от их социального статуса, но и от присутствия или отсутствия самих «жертв проблемы» (наркоманов и алкоголиков) в ближайшем окружении респондентов. Ответы на вопрос анкеты «Среди Ваших родных и близких знакомых есть люди, которые принимают или принимали наркотики без медицинских показаний?» позволяют нам говорить о том, что большинство опрошенных (65,4%) не имеют таковых в своем ближайшем окружении. Количество респондентов, давших ответ «да, есть», составило 20,9%, отказались ответить 13,7%. Вопрос анкеты № 24: «Среди Ваших родных и близких есть люди, которые больны алкоголизмом или злоупотребляют спиртными напитками?» позволил установить, что у большинства (45,4%) респондентов такие близкие имеются, 41,9% ответили отрицательно, 12,7% отказались отвечать.

В заключение подведем итоги нашего исследования. Мы считаем, что степень выраженности «лишнего сострадания» петербуржцев по отношению к наркоманам и алкоголикам зависит (прямо пропорционально) от наличия самих «жертв проблемы» в ближайшем окружении респондентов. Полученные данные дают основания говорить о более лояльном отношении петербуржцев к чрезмерному употреблению алкоголя, чем к употребле-

нию наркотических веществ. В отношении к большим алкоголизмом петербуржцы проявляют большую толерантность, чем к наркоманам. В общественном мнении петербуржцев проблема наркотизации связывается с падением нравственности в большей степени, чем проблема алкоголизации.

#### Примечания

1. Шереги Ф. Э. Социология девиации: прикладные исследования. М.: Центр социального прогнозирования, 2006.
2. Огурцов П. П. История формирования северного стиля потребления алкоголя в России // Алкогольная болезнь. 2000. № 6.
3. Хилгартнер С., Боск Ч. Рост и упадок социальных проблем : концепция публичных арен // Средства массовой коммуникации и социальные проблемы: хроматоматия., Казань, 2000.
4. Maslach Christina, Burnout: The Cost of Caring. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1982.
5. Кинник К., Кругман Д., Клерон Г. «Усталость сострадать»: коммуникация и чувство опустошенности в отношении социальных проблем // Средства массовой коммуникации и социальные проблемы: хроматоматия. С. 209–210.
6. Lazarsfeld Paul F., Merton Robert K. Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action // The Communication of Ideas, ed. Lyman Brison. N.Y.: Harper and Row, 1951. P. 95–118.
7. Кинник К., Кругман Д., Клерон Г. Указ. соч. С. 187.

УДК 316.346.32-053.6

А. А. Жирнов

## МОЛОДОСТЬ И МОЛОДЕЖНЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

В статье анализируется современная социокультурная ситуация российского (постсоветского) образа жизни молодежи, его внутренние и внешние факторы. В условиях глобализации, постиндустриализации и экологического кризиса российская молодежь неоднозначно включена в систему либерально-капиталистических отношений. Причина этого заключается в разнородных способностях и возможностях самореализации российской молодежи.

The article is dedicated to the analysis of the modern sociocultural situation of the Russian (postsoviet) young people lifestyle, its' internal and external factors. Under the circumstances of globalization, post-industrialization and ecological crisis the Russian young people are involved into liberal-capitalist relations ambiguously. The reason for it consists in heterogeneous abilities and possibilities of the Russian young people self-actualization.

*Ключевые слова:* молодежь, молодежный образ жизни, мировоззрение, ментальность, ценности.

*Key words:* young people, youths' lifestyle, mindset, mentality, values.

В период с 1985 по 2005 г. советский строй трансформировался в капиталистический. Это произошло в результате реформ М. Горбачева, Б. Ельцина, В. Путина. В России возникло буржуазное общество массового потребления, о котором мечтали советские люди: смешанная собственность на средства производства, авторитарно-демократическое государство, крепущее гражданское общество, развитая информационная сфера и плуралистическое мировоззрение, в котором заметную роль играет либерализм, социал-демократизм, марксизм, православие, ислам [1]. Все это сказалось на образе жизни российской молодежи, который во многом стал буржуазным – со всеми его достоинствами и недостатками.

В связи с этим имеет смысл привести определение буржуазного образа жизни советскими учеными. Так, В. П. Бутенко считал его, в отличие от социалистического, несправедливым, негуманным, конкурентным, потребительским, не развивающим человека и т. п. [2] Советские идеологи осторожно и абстрактно критиковали буржуазный образ жизни, в частности такую его черту, как массовое потребление. В качестве негативных черт этого образа жизни отмечали социальное неравенство, переедание, алкоголизм, наркоманию, проституцию, увеличение числа разво-

дов, сидение перед телевизором и т. п. Не сравнивалось образование, обеспеченность жильем, наличие автомашин и т. п. Говорилось, что СССР стремится к массовому потреблению, но при сохранении социалистической ментальности и мировоззрения людей.

Образ жизни нынешней российской молодежи характеризует ее, с одной стороны, как объект либерально-капиталистической и социал-демократической социализации, а с другой стороны, как субъект трансформации существующего социума. Нынешний капиталистический строй формирует у российской молодежи буржуазный образ жизни. Процесс социализации и инкультурации в нем носит во многом спонтанный характер. Так, например, село оказалось во власти стихии рынка. Безработица в городах и приток молодежи с бывших советских окраин ставят российскую молодежь в невыгодное положение. Глобализация, экологический кризис, постиндустриализация выявили самоценность сельского социума и молодежи как хранителей традиционных ценностей.

В рамках Программы развития ООН теперь сравнивают «индексы развития человеческого потенциала» (ИЧРП) 175 стран, которые состоят из трех компонентов: дохода, определяемого показателем ВВП на душу населения в долларах США по паритету покупательной способности; образования, определяемого показателем грамотности и доли учащихся среди всех детей в возрасте от 6 до 23 лет; долголетия, определяемого показателем предстоящей жизни при рождении. Согласно данным ООН, ИЧРП России в 1992 г. составил 0,849, что свидетельствовало о принадлежности страны к индуистриально развитым странам с высоким ИЧРП (максимальное значение этого индекса у Канады – 0,915). К 2000 г. ИЧРП РФ снизился до 0,762, т. е. с 30-го места на 57-е. Это связано со снижением индекса дохода (0,70) и долголетия (0,67) [3]. Таким образом, если в большинстве стран, включая даже слаборазвитые, средний доход и уровень образования растут, а продолжительность жизни увеличивается, то в России эти показатели имеют обратный знак.

В процессе трансформации советского общества в 1990-х гг. проблема воспитания молодежи исчезла из структуры социализации и молодежной политики государства. Стали забывать про трудовое, патриотическое и нравственное воспитание. Только 16 февраля 2001 г. было принято постановление Правительства РФ «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001–2005 годы», а в июле 2005 г. вышла такая же программа – на 2005–2010 гг. С приходом Д. Медведева эти темы появились в выступлениях политического руководства страны.

В культурном плане современная молодежь живет в век единого информационного простран-

ства. Экономический подъем вырвал миллионы семей из тисков бедности. Изобилие электронных устройств и игрушек, о которых прежде можно было только мечтать, с каждым днем растет в геометрической прогрессии и удовлетворяет различные вкусы игро- и видеоманов. На фоне распущего дефицита общения молодежь включена в огромное количество теле-, радиопередач, фильмов, музыкальных каналов, навязывающих свои стереотипы поведения, в том числе и сексуального. По сравнению с советским прошлым, сегодня практически все «звезды» и молодежные идолы шоу-бизнеса демонстрируют свою сексуальность. Также нередко встречаются представители старшего поколения, поощряющие молодых в их сексуальном поведении. Желая, чтобы жизнь молодежи была лучше, ярче и легче, взрослые стараются всячески поощрять молодых, как бы видя в них свою ушедшую молодость. Они мотивируют также свое поведение тем, что всегда и везде юность – это время самоутверждения [4]. Однако, как верно заметил И. С. Кон, как бы предостерегая человека об опасности, «“свобода” от серьезности и ответственности в любовных отношениях неизбежно приводит к крушению самой любви» [5].

В зрелой молодости (к 23–27 годам) молодые люди стараются определиться с выбором партнера. Считается, что молодежь в данном возрасте в сексуальном плане уже сформировалась, так как у нее за плечами уже имеется определенный сексуальный опыт. Она стремится сохранить полученный в ранней юности опыт, создавая свой «домашний очаг» с одним постоянным партнером. В это время заканчивается период учебы и начинается трудовая деятельность. Молодые люди выходят из-под опеки родителей, и им приходится думать об образовании собственной семьи, о рождении и воспитании собственных детей.

*Брак и семья* молодежи во многом определяют демографическое положение страны, которое характеризуется депопуляцией народа. Исследования показывают утрату семьями традиционных ценностей: сотрудничество разных поколений, нестяжательство, супружеская верность и др. В силу своей практичности и pragmatичности молодежь XXI в. не желает повторять ошибки своих отцов, а ориентирована на собственное будущее и счастье. Ее интересы иногда идут в разрез с общественными. Жилищные и бытовые проблемы советского периода достались постсоветской России. По-прежнему актуален для молодых «квартирный вопрос», высокооплачиваемая работа, карьерный рост. Только при наличии этих факторов молодые люди видят смысл в образовании семей.

Сейчас РФ делает ставку на молодую семью как фактор стабильности общества. Учитывается, что современные молодые семьи отличаются от

советских, поскольку не придерживаются традиционных семейных отношений, распространение получил незарегистрированный, или «гражданский», брак. В основе гражданского брака современной молодежи лежат не сами чувства, а их проверка в конкретных условиях. Они включают в себя совместное хозяйство, которое «признак не семьи, а лишь домохозяйства» [6]. Социально-экономическая незащищенность – ведущий мотив настороженного отношения российской молодежи к браку и семье. Многие считают, что прежде необходимо иметь приличный заработок, чтобы можно было не только прокормить семью, но и обеспечить ей комфортные условия. Семейные отношения среди молодежи приобретают потребительские очертания, что сводит духовный уровень «семьи» на более низкий.

Таким образом, буржуазная модель семьи отличается от советской модели. В ментальности наших родителей было заложено служение обществу. Не было агрессивного навязывания комфортной жизни, какое исповедует в наши дни СМИ, поэтому советская молодежь была духовно выше. Семейные отношения советских молодых строились не на материальном благе, а на общественном интересе, в основе которого были доверие, взаимопонимание и взаимоуважение. Сегодня такой веры в коммунистическую утопию нет, слаба поддержка молодой семьи со стороны государства.

*Труд и занятость молодежи* – важнейшая характеристика ее образа жизни. Формирование идеалов, ценностей, норм либерально-капиталистического уклада в РФ происходит противоречиво. Молодое поколение, в отличие от старшего поколения, жившего при социализме, воспринимает частную собственность как универсальную ценность, основу рыночной экономики и своей жизни. Реформы в стране направлены на формирование массового среднего класса, состоящего из мелких и средних собственников, прежде всего молодых. Этот класс пока несопоставим со средним классом Запада по идеологии, политике, экономике, качеству демосоциальной жизни. Исследования показали, «что молодежь устойчиво ориентирована на вхождение в состав среднего класса, причем не только в качестве предпринимателей, но прежде всего в качестве специалистов, занятых в новых рыночных структурах» [7]. Молодежь понимает, что для предпринимательства нужно образование, отсюда у нее высокий престиж образования. В сельском социуме возможности формирования молодежного среднего класса значительно ниже. На селе он формируется преимущественно за счет личного подсобного хозяйства и значительно меньше за счет фермерства.

По характеру труда в материальном производстве молодежь распределилась следующим обра-

зом: 89,8% работают по найму, 2,7% владеют бизнесом с наемным трудом, 2,2% работают по найму и имеют собственный бизнес, 2,5% заняты индивидуально-трудовой деятельностью, 5,5% другими видами деятельности (мелкая коммерция, работа в личном подсобном и домашнем хозяйстве) [8], то есть подавляющее большинство молодежи в производстве составляет наемную рабочую силу. Всего лишь около двух процентов молодых людей владеют собственными предприятиями, производящими продукцию, а также являются работодателями. Примерно десять процентов занимаются малым бизнесом.

Важным показателем экономического положения являются жилищные условия. Отсутствие собственного жилья отрицательно сказывается на образе жизни молодежи, ее профессиональном росте, воспроизводстве и воспитании подрастающего поколения. В связи с сокращением строительства льготного жилья, принятием нового жилищного кодекса получение жилья молодежью становится еще более проблематичным. На вопрос «Создает ли государство, по вашему мнению, возможность для увеличения доходов, заработков современной молодежи?» 45,5% учащихся, 84,4% работающих высказались отрицательно [9].

Государство переложило заботу о молодежи на плечи родителей, лишив молодежь устойчивой экономической поддержки в улучшении ее материального положения. Уровень безработицы среди молодых людей Российской Федерации в возрасте 15–24 лет остается очень высоким. Модернизация и реформирование жилищно-коммунального хозяйства в Российской Федерации пока не способны смягчить проблемы старения жилого фонда, роста цен и арендной платы за жилье. Для молодых людей процентные ставки по ипотечным кредитам остаются непосильными.

*Политические воззрения молодежи* РФ претерпели глубокие изменения. Молодые люди в большинстве оказались отчуждены от политики. В выборах на федеральном уровне участвует, как правило, менее половины молодых россиян, приблизительно 33% молодых граждан в возрасте до 35 лет интересуются политикой. Только 2,7% молодых людей принимают участие в деятельности общественных организаций. В условиях глобализации и притока мигрантов молодежь призвана выступить проводником толерантности, российской культуры и укрепления межпоколенческих и межнациональных отношений. Ослабла «гражданская позиция» российской молодежи, которая выражается в ее политических ценностях. Но что понимать под «гражданской позицией» молодежи, если до конца не ясен тип государства, который возникает в РФ? Если исходить из того, что это государство пока является авторитарно-демократическим,

недостаточно социальным и правовыми, то гражданская позиция должна состоять и в оппозиции этому государству, к чему призывает, в частности, КПРФ. В условиях глобализации вполне допустимо сосуществование разных видов патриотизма, в которых одинаковая любовь к родной земле и культуре будет сочетаться с разным отношением к государству.

Смена общественного строя вызвала в молодежи кардинальные изменения в характере удовлетворенности, ценностных ориентациях, жизненных планах, мотивации. Б. Грушин правильно подчеркивает: «...мы должны говорить не просто о преобразованиях, в ходе которых общество меняется... переходит от централизованной экономики к рыночной, от тоталитаризма к демократии и т. д., – но о кардинальной ломке социальной структуры общества... о полном крушении существовавших в обществе до того модусов человеческого бытия, о гибели живущих ранее типов социальных субъектов и социально – психологических типов личностей, с одной стороны, и зарождении неких новых образований – с другой» [10].

Отношение к рыночным реформам является важной характеристикой постсоветской молодежи. Мы выделили три группы молодежи в зависимости от характера жизненных планов: буржуазная (либеральная), социал-демократическая (не определившаяся), коллективистическая (советская) – на основе нашей интерпретации известного исследования Ю. Парусниковой «Молодежь России на пороге XXI века» [11]. Группа либеральной молодежи, придерживающаяся рыночных ценностей и норм культуры, составила 20% от числа опрошенных. Это дети богатых родителей, с ярко выраженным потребительскими ценностями (деньги, профессионализм, удовольствие, реже власть) и нормами поведения. Среди них можно выделить четыре подгруппы.

Во-первых, стяжатели (9%), являющиеся детьми богатых, но необразованных родителей (работники торговли, мелкие предприниматели и т. п.). Цель их жизни – иметь много денег, жить на дивиденды. Они индивидуалисты и бедны духовно. Во-вторых, гедонисты (сибариты) (9%), главной целью которых являются удовольствия и эгоизм. В-третьих, карьеристы (7%), являющиеся детьми очень богатых родителей, с высоким уровнем образования при том же корыстолюбии и эгоизме. Их главная цель – сделать карьеру и добиться власти. В-четвертых, маргиналы (3%) с уголовной наклонностью, бедными родителями, готовые на все, чтобы вырваться из бедности. Образцом для подражания являются «воры в законе», киллеры и т. д.

Не определилось около 52% опрошенных. Мы назвали их социал-демократами, потому что в их ценностях, нормах, жизненных планах при-

сутствуют рыночные и советские черты. Эта группа включает в себя тоже несколько подгрупп. Первая (10%) – конформисты, с неполным средним и средним образованием, ориентированные на семью, обеспеченность, работу, не проявляющие интереса к политике, многие из которых хотели бы уехать в западную страну. Вторая – интеллектуалы (20%), отличающиеся образованностью и ориентацией на духовные ценности, целью которых является профессиональное совершенствование. Третья группа – гуманисты (5%), ориентированные на помочь людям (их девиз «Помогать всем во всем»). В-четвертых, политики (15%), с высокой политической активностью, взвешенной оценкой происходящего, стремлением к социальной справедливости, выходцы из семей со средним и ниже среднего доходом и средним специальным образованием.

Третья группа молодежи (30%) – советские коллективисты. Она стала больше в два раза по сравнению с 1990 г. Ее отличает любовь к России, гуманизм, преобладание общественных интересов над личными. Цель их жизни – «приносить пользу людям и стране», «полная самореализация», «верные друзья, любовь, семья». Девиз этой группы – «Счастье для всех», «Пытать, а не коптить». Они готовы работать в общественных и молодежных организациях, помогать молодым определиться с целью жизни, воспитывать патриотов.

Вышеприведенные данные свидетельствуют прежде всего о том, что молодежь по-разному включена в систему либерально-капиталистических отношений. Причина этого – в субъективных способностях и объективных возможностях самореализации: низком социальном статусе, отсутствии полноценного законодательства, низком доходе и отсутствии жилья. Из-за различий в социальных возможностях (субъективных и объективных) молодежь расколота на две большие группы. Меньшая (преимущественно учащаяся) группа подростковой молодежи ориентирована на буржуазно-правовой образ жизни. Большая (преимущественно работающая) группа молодежи ориентирована на грубую силу, страдает инфантильностью, нарушением буржуазно-правового образа жизни. Прагматические ценности и нормы молодежного образа жизни свидетельствуют о слабости ее духовных потребностей и интересов, образующих глубинные пласты мотивации, а также о ее слабом стремлении к совершенствованию мировоззрения, ментальности, мотивации.

#### Приложения

1. Соколов С. В. Социальная философия. Гл. третья. М.: ЮНИТИ-ДАНА. 2003. С. 42–50.
2. Бутенко А. П. Преимущества социалистического образа жизни // Проблемы социалистического образа жизни. М.: Наука, 1977.

3. Заславская Т. И. Человеческий капитал в современном трансформационном обществе // ОНС. 2005. № 4. С. 23.
4. Эриксон Э. Трагедия личности. М.: Эксмо, 2008. Проблема юности. С. 47.
5. Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1990. С. 174.
6. Там же. С. 158.
7. Там же. С. 144.
8. Динамика социальной структуры и трансформация общественного сознания («круглый стол») // СОЦИС. 1998. № 12. С. 59–60.
9. Климичев И. В. Некоторые вопросы совершенствования системы образования сельских школьников // Социально-экономические проблемы АПК. Н. Новгород, 2003. С. 87.
10. Там же.
11. Грушин Б. На пути к самосознанию. Злоключения социологии времен постперестройки // Независимая газета. 2000. 28 сент. С. 8.
12. Парусникова Ю. Молодежь России на пороге XXI века // Власть. 2000. № 12. С. 51–54.

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 908.47"14"

О. В. Десяткова

### НОВГОРОДСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ ВЯТКИ В КОНТЕКСТЕ САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ РУССКОГО СЕВЕРА

Статья посвящена изучению символического освоения пространства Вятской земли русским населением. Прибывавшие из новгородских земель основатели первых городов осмысливали новую землю с точки зрения северорусского мировоззрения, сочетающего в себе языческие и христианские элементы. Географическое положение Вятской земли, где обосновались черемисы, вотяки, татары, обусловило восприятие Вятки как земли, находящейся на границе «своего» и «чужого» мира. Данная мифологема определила семантику образов вятской архитектуры, традиций и ритуалов, существующих до сих пор. В статье анализируются феномены местной культуры, описанные краеведами-историками, фольклористами и антропологами с точки зрения особенностей формирования локальной мифологии и сакрализации пространства северорусскими колонизаторами. Символы вятской культуры соотносятся с пространственными образами русского Севера.

The article is about symbolic land-reclamation of Vyatka by Russian people. Arriving from Novgorod, founders of first towns examined new territory according to outlook of people, living in the north of Russia. This outlook included pagan and Christian elements. Because of geographical situation of Vyatka land, where cheremisi, votyaky, tatars lived, Vyatka was considered to be at the border between native world and foreign lands. This mythologem defined the semantics and rites, existing nowadays. In the article the information, got by historians, students of folklore and anthropologists is analysed from viewpoint of the ways of local mythology formation and sacralization of territory by colonizers from the north of Russia. The facts of Vyatka culture are correlated with spatial images of Russian north.

**Ключевые слова:** географический образ, сакральное место, христианские святыни, храмы, язычество, традиции, предания.

**Keywords:** geographical image, sacral plaiice, christian holy people, temples, paganism, legends.

Русский Север включает в себя обширное пространство Поморья, Карелии, Коми, Архангельской, Вологодской, Кировской (Вятка), Пермской, Мурманской областей. Безусловно, культура каждого из названных регионов уникальна. Вятская

земля всегда выполняла связующую роль между центральными и северными регионами России, была территорией проживания финно-угорских народов, русское население прибывало сюда не только из северных земель, но и из Сузdalско-Нижегородского княжества. Однако, по мнению крупнейшего русского этнографа Д. Зеленина, традиционная культура важнейших районов Вятки в культурно-историческом плане имеет родство с культурой русского Севера [1].

На локально-мифологический уровень восприятия влияют географические образы, участвующие в формировании национальной идентичности, а потому перспектива использования выводов, полученных в ходе исследования северо-русской сакральной географии, открывает возможности изучения вятской метагеографии, влияющей на становление местной идентичности в процессе становления идентичности общероссийской. Как пишет Д. Замятин, процесс разработки и оформления локального мифа представляет собой «полубессознательную когнитивную "вытяжку" из определённых географических образов, являющихся неким "пластом бессознательного" для данной территории. Профанное место может "обрастать" архетипическими нарративами, локальные мифы могут основываться на архаичных культовых практиках, опирающихся на представления о бинарной структуре мира» [2].

Локальные «пространственные схемы» закладывались в древних и средневековых обрядах, которые, по утверждению А. К. Байбурина, роднит «деление актуального пространства ритуала на две сферы: свое и чужое... свое – принадлежащее человеку, освоенное им; чужое – нечеловеческое, звериное, принадлежащее богам, область смерти» [3]. Подобная закономерность восприятия отмечена Н. Т. Теребихиным в культуре русского Севера. Северорусская модель мира энтоцентрична, основана на оппозиции православного центра и языческого мира [4]. Осваивая северные земли, русские постоянно сталкивались с инородцами, оказываясь на границе «своего» и «чужого», колонизаторы осмысливали это пространство с помощью мифологемы «край земли».

В северных районах Вятки до сих пор рассказывают предания, распространенные во многих областях русского Севера, о древнем народе чудь. По предположению исследователей, чудь – собирательное название ряда финно-угорских племён. Чужой

мир помещается в иное измерение, поэтому словом «чудь» иногда обозначался мифологический персонаж, близкий по значению к слову «леший». Одно из преданий, записанных в поселке Афанасьево Кировской области, рассказывает: «И когда стали появляться по течению Камы другие люди (христиане), эта чудь не захотела общаться с ними, не захотела поработиться христианством. Вырыли они большую яму, а потом подрубили стойки и себя захоронили. Это место так и называется - Чудской берег» [5]. Мифический народ появился «ещё до Христа, до первого человека, которого Бог сотворил... чудь раньше людей жили, прародители наши. Ростом они были огромные (по другим преданиям – “малоросльные”), и силы у них на многое хватало... руки как деревья у них росли... Чучкие люди волосатые, чёрные, небритые, нестриженые... большеголовые, большерукие» [6]. В фольклорных текстах отражены традиционные мотивы восприятия аборигенного населения в качестве первопредков и страх перед обитателями хтонического мира.

Подобные представления нашли продолжение в легендах о сакральных местах и «зачарованных кладах», зарытых великанами или богатырями. Примером таких мест, находящихся в пограничном, колдовском пространстве, может служить Подчуршинское (Чёртово) городище (Слободской р-н). Согласно легендам, оно создано богатырями, которые зарыли здесь заветный клад [7]. Другой священный объект – Чумбулатов камень (Советский р-н) – место обитания легендарного марийского богатыря Чумбылата. В минуты опасности он появляется на белом коне с оружием в руках, чтобы защитить свой народ.

В поверьях о марийских святилищах-кременях отражается вера русского населения в силу языческой магии: «Кто без дела зайдёт, того накажет: или заболеешь, или случится что. В общем, худо будет. Там даже травинки тронуть нельзя, не то что дерево или грибы-ягоды» [8]. Противопоставление «своего» и «чужого» заметно и в освоении топонимики. Так, название деревни Акмазики Уржумского р-на марийцы, проживающие в ней, связывают с именем марийского князя Акмазика, а русские из соседних селений Акмазиком называют марийского чёрта [9].

Территория «чужого», языческого мира нуждалась в символическом освоении прибывавшими сюда русскими колонизаторами. «Повесть о стране Вятской», сообщая об основании первых вятских поселений новгородцев – Никулицина, Волкова, Шестакова, Хлынова, – повторяет общие для северорусских исторических преданий мотивы о выборе места поселения. Наиболее архаичным из них является мотив отплытия строительного леса от первоначально задуманного для строительства г. Хлынова места: «И заутра воставше обретоша некако Божиимъ промысломъ все изготовление

пренесено по Вятке реке ниже на высокое жъ паче пространнейшее место и широкое поле иже въ то время нарицашся балясково поле. Новгородцы жъ со всею дружиною своею моляся Господу Богу и Его Богоматери пресвятей Богородице о показании места къ созиданию граду хвалу возсылающе и молебныя пения воспевше» [10]. Как пишет Н. А. Криничная, «пускание бревна по озеру с целью поселиться там, где его прибьёт волнами, – древний обычай викингов, память о котором сохранилась в преданиях Поморья» [11].

Новые смыслы основываются прежде всего на христианских символах. Основание русского поселения начинается со строительства христианского храма, а место плывущего строительного леса заменяет икона. Исследователи отмечают, что до возникновения централизованного Московского царства Новгород Великий воспринимался русскими колонизаторами как «эталонный» город, а освоение новой земли сопровождалось её сакрализацией посредством перенесения в новый город важнейших символов старого Города [12]. Н. Т. Теребихин утверждает: глубинные смыслы новгородской колонизации раскрываются в «градостроительной... модели, которая однозначно определяет посвящение главного храма любого нового “новгородского” города во имя Святой Софии Премудрости Божией или, в другой номинации, Спаса» [13]. Город мыслится как идеальный образ «преображенного Града», «уголок святой Руси». Так, после переноса Хлынова в результате совершившегося чуда на прежнем месте новгородцы ставят деревянную часовню с иконой Спаса Нерукотворного, а строительство города начинается с церкви Воздвижения креста Господня.

Однако в условиях появления новых поселений на границе с враждебным языческим миром особое значение приобретают «воинственные» христианские святыни. Так, в «архангелогородском мифе» образ Архангела Михаила, лежащий в основе городского топонима, связан с мотивами Страшного суда и воспринимается как культурный герой русского народа, осваивающего инородческие и иноверческие пространства Севера, как предводитель небесного воинства, низвергающего мирового Змея с небес. Храм Архангела Михаила строит и преподобный Стефан Пермский, обращая зырян в христианство. Церковь в вятском городище Шестаково также была посвящена Архистратигу Михаилу. Преп. Трифон на пути в Вятку строит в Слободском монастыре деревянную церковь Архангела Михаила, в иконостасе которой хранится старинная икона Архистратига Михаила.

Образу Архангела Михаила по своей семантике близок образ св. Георгия Победоносца, которому была посвящена сооружённая новгородцами на Вятке церковь в Волково. Деревянная церковь не сохранилась, на её месте была построена каменная Свято-Троицкая с приделами св. пророка

Ильи и великомученика Георгия, где святой изображен в редкой иконографической традиции – не с копьем, а с мечом. По преданию, эта икона была принесена новгородцами. Как показал В. Н. Варнавев, меч более характерен для скандинавской, а не новгородской военной культуры, но и здесь сохраняется значение меча как символа власти, орудия защиты правды, поэтому нередко святые воины изображаются с мечом в левой руке [14].

Очевидна близость семантики иконы св. Георгия Победоносца и другой вятской иконы – св. Бориса и Глеба. Автор «Повести о стране Вятской» пишет: «И видевше Новгородцы той градъ на прекрасной высокой горе, возжелаша ратию взяти его и обещашася прародителемъ своимъ Российскимъ великимъ княземъ страстотерпцемъ Борису и Глебу, и заповедаша всей дружине своей поститися, ни ясти ни пити, еже бы имъ получити той Болванской Чудской градъ во обладание себе» [15]. Икона участвовала в сражении и была поставлена в Борисоглебской церкви Никулицына. В её первых двух клеймах святые князья предстают просветителями Русской земли. Таким образом, память о святых связана с просвещением местных народов светом Христовой веры. Святые князья представлены прямыми продолжателями дела их отца – св. кн. Владимира [16]. В Новгороде деревянная церковь Бориса и Глеба известна с середины XII в., и, по свидетельству В. Л. Янина, летописцы отождествляют место церкви с тем участком, на котором некогда стояла первая дубовая тринадцативерхая София [17]. Культ св. Бориса и Глеба начинает укрепляться во второй половине XIII в., приобретая военный характер и выражая идею заступничества Бориса и Глеба за Новгород в ратных испытаниях. Это значение подчёркивает и «Повесть о стране Вятской», уподобляющая победу над инородцами Вятки подвигу Александра Невского.

Сходство значения, которое вкладывалось вятчанами в иконы св. Георгия Победоносца и св. Бориса и Глеба, их связь с символическим освоением пространства способствовали объединению двух крестных ходов, маршрут которых проходил через древние новгородские поселения. Георгиевский крестный ход связывался с успешным отражением напавших на Волковский погост язычников, проходил из села Волково через Никульчино в Хлынов, Борисоглебский крестный ход проходил из Волково в Никульчино. Крестный ход выполняет функцию ритуала, с помощью которого за отвоёванными землями закрепляется новый semiотический статус. По мнению А. К. Байбурина, обход пространства связан с потребностью его разграничения, усиления границ своего и чужого [18].

Древним атрибутом Георгиевского крестного хода были стрелы, которые носили паломники. Подобная традиция является отголоском памяти о реальном историческом событии, сражении с язычни-  
ками,

ми, и символизирует победу истины. Однако со временем память об этом стирается, возникает суеверие об удмуртском происхождении стрел; историк П. Луппов писал: «Во время молебнов перед волковской иконой Георгия Победоносца хлыновцы производили “удмуртскими стрелами” уколы в больные части тела» [19]. Русское население Севера верило в силу языческой магии, в связь чужой религии с иным миром. Поморы, к примеру, приписывали свои болезни «злобе какого-нибудь лихого человека из Карелы. С ветру... приключается им колотье во всем теле, особенно в суставах, известное у них под именем стрелья и стрел» [20]. И только карельский колдун мог излечить от болезни.

Интересно, что все крестные ходы проходят в дни начала навигации на Вятке. В мировоззренческом плане эта традиция может связываться с мифологическими смыслами, придаваемыми новгородцами речной стихии. Подобно северным мореплавателям, новгородские ушкуйники воспринимали свои путешествия как передвижение в религиозно-мифологическом пространстве, подчиняющемуся законам судьбы. Морское (речное) путешествие есть путь в мир смерти, где на судне, символизирующем храм, происходит праведный суд. Некоторые краеведы полагают, что известная Великорецкая икона св. - Николая «являлась походной иконой ушкуйников и была взята ими для похода на Вятку. Икона являлась своего рода боевым знаменем». Не случайно одно из первых новгородских поселений на Вятке называется Никулицино. Святыня новгородцев могла вывешиваться для богослужений на проездной воротной башне-часовне или церкви [21].

Образ Николая Чудотворца является важнейшим символом сакрального пространства русского Севера. Культ св. Николая широко распространён в Поморье, на Северной Двине и Пинеге. Как показал Н. Т. Теребихин, св. Николай ассоциировался с важнейшим персонажем языческого мифа, хозяином хтонического мира – богом Волосом, элементом языческого морского и речного культа, имя которого соотносится с понятиями, описывающими морскую стихию: «волна», «вольность», «воля» [22]. Св. Николай был путеводителем, защитником, покровителем мореплавателей, он хозяин речных порогов, водитель душ мёртвых в загробное царство. Этим объясняется особая значимость великорецкого крестного хода. До 1778 г., когда вятский архиепископ Лаврентий (Баранович) определил его новый, сухопутный маршрут, паломничество совершалось в больших лодках (стругах) по рекам Вятке и Великой. Образ корабля в северорусской картине мире наделён священным смыслом. Причастность к обеим частям универсума превращает корабль, с одной стороны, в ладью мертвых, перевозящую души людей в иной мир, а с другой – в материализованную модель мира (микрокосм), из которой может быть развернут большой мир (макрокосм).

В середине XVI в. из потерявшего значения Никулицына вятскую икону св. Николая забрали в Хлынов. По предположению Е. Харина, наименование «Великая» приток Вятки получил после того, как в XVII в. паломничество было перенесено в нынешнее с. Великорецкое. До этого времени название «Великая» в летописях принадлежит реке Вятке. Перенесение места паломничества способствовало переосмыслинию пространства. Н. Шутова и Л. Сенникова пришли к выводу, что «великорецкое сакральное место прежде функционировало как природное языческое капище местного средневекового населения. Об этом свидетельствуют отдельные языческие финно-угорские элементы в характере почитания этого места (культ дерева, возвышения, родника, жертвование животных), некоторые финно-угорские топонимы» [23]. Эта местность обладает особыми природными характеристиками: высокий крутой склон коренного берега реки Великой, у основания которого бьёт сильный родник, поросший огромными соснами с могучей кроной и аномальными признаками – с двойными и тройными вершинами, искривлёнными стволами, с двумя-четырьмя стволами одинаковой толщины, растущими из одного основания. В результате культ св. Николая и посвящённые ему сакральные места вписались в языческие представления нерусского населения. У вятских марийцев и удмуртов св. Николай перенимает многие черты местных мифологических персонажей – хозяев водных источников и хвойных деревьев.

Почитание св. Николая существовало и в Шестаково, где очевидна связь культа св. Николая и Георгия Победоносца. На праздник к Никольской церкви собирались окрестные мужики с лошадьми. Они запрягали всех лошадей большим клином в единственные крытые сани, а в них садили двух нищих с иконой Николая Чудотворца. Упряжь из целого табуна лошадей и толпа людей двигались к часовне Георгия Победоносца в село Залесье [24]. Использование в обряде конной упряжи указывает на сходство функций шестаковской традиции с вятскими крестными ходами. Они являлись способом освоения и магической защиты пространства. Данный мотив встречается у многих народов и распространён на русском Севере, где водное течение и движение коней взаимозаменяемы по своей семантике. Н. А. Криничная пишет: «Появление коня в обряде определения места для сооружения не случайно: славяне, германцы, финно-угры приписывали коню отвращающую от всего злого божественную силу и заручались через него благословения богов на предстоящее дело» [25].

Таким образом, новгородская колонизация Вятки вписывается в общую картину сакрализации пространства северорусскими колонизаторами. Она направлена на установление границ между «своим» и «чужим» и расширение локуса «своего». Основы-

вая поселения на Вятской земле, новгородцы должны были закрепить за пространством новый семиотический статус с помощью важнейших символов древнерусской культуры, долгое время остававшихся актуальными в культуре русского Севера.

#### Примечания

1. Зеленин Д. К. Избранные статьи по духовной культуре 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 25.
2. Замятин Д. Н. Локальные мифы: модерн и географическое воображение // Обсерватория культуры. 2009 №1. С. 13–25. С.15.
3. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. URL: <http://www.dobre.ru/book/baburin/baybur14.htm>. С. 183.
4. Теребихин Н. Т. Философия физики: монография. URL: <http://aklimets.narod.ru/dual4.htm>. С. 183.
5. Устинов Б. Г. Чудь и Вятка. URL: <http://localhost/C/Documents%20and%20Settings>.
6. Там же.
7. Шутова Н., Сенникова Л. Археологические памятники и культурный ландшафт Вятского бассейна в эпоху Средневековья // Finno-Ugrica. 2007. № 10. С. 128–143. URL: [http://www.ksu.ru/science/hist/soderg\\_8.htm](http://www.ksu.ru/science/hist/soderg_8.htm).
8. История Вятского края в преданиях, легендах и песнях: антология вятского фольклора в современных записях. URL: <http://www.vyatkavpredaniyah.ru/yuryanskiy-r-n.html>.
9. Там же.
10. Летописецъ о стране вяцкой (по Миллеровскому списку) / РГАДА. Ф. 181. № 50. Л. 33–37 // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вып. III. Отд. II. Вятка, 1905. URL: <http://a-musikhin.narod.ru/History/Istochn.files/PSV.htm>
11. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. С. 44.
12. Лункин Р., Филатов С. Духовный опыт возрождения Русского Севера. URL: [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/religio/other/other-rus](http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/other/other-rus).
13. Теребихин Н. Т. Указ. соч.
14. Варнаев В. Н. Семантика новгородского оружия: к вопросу о военном символе Новгородской республики. URL: [http://warnaev-vn.narod.ru/moi\\_stati/\\_ednref4](http://warnaev-vn.narod.ru/moi_stati/_ednref4)
15. Летописецъ о стране вяцкой (по Миллеровскому списку).
16. Балыбердин А., Крупина О. В. Житийный образ св. Бориса и Глеба в контексте событий начальной вятской истории // Церковь в истории и культуре России: сб. материалов Междунар. науч. конф., посвящ. памяти преподобного Трифона Вятского. Киров: ВГУ, 2010. С. 40–44.
17. Янин В. А. Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М: Высш. шк., 1977. 240 с.
18. Байбурин А. К. Указ. соч.
19. Харин Е. История страны Вятской. URL: <http://skygrad.narod.ru/texts.htm>.
20. Теребихин Н. Т. Указ. соч.
21. Там же.
22. Теребихин Н. Т. Указ. соч.
23. Шутова Н., Сенникова Л. Указ. соч.
24. Харин Е. Указ. соч.
25. Криничная Н. А. Указ. соч.

УДК 82:1

Г. Н. Кулагина, Н. П. Ячина, А. Я. Икрамов

## ТЕМА ЭРОСА В РОССИИ В НАЧАЛЕ ХХ ВЕКА

Авторы доказывают, что отношение к психоанализу в России в начале XX века было амбивалентным. Психоанализ обвиняли в редукционизме, цинизме, натурализме. Тема Эроса, Вечной Женственности также трактовалась неоднозначно.

The authors argues that the attitude toward psychoanalysis in Russia in the early twentieth century was ambivalent. Psychoanalysis is accused of reductionism, cynicism, naturalism. Theme of Eros, the Eternal Feminine interpreted ambiguously.

**Ключевые слова:** Эрос, психоанализ, Вечная Женственность, З. Фрейд, О. Вейнингер, И. Бунин, А. Белый.

**Keywords:** Eros, psychoanalysis, the Eternal Feminine, Freud, O. Weininger, I. Bunin, A. Belyj.

Русская эротическая культура амбивалентна, противоречива, испытала на себе развитие капиталистических отношений в России, урбанизма, индивидуализма.

Цель – раскрыть представление об Эросе деятелей русской культуры начала ХХ в.

К теме Эроса обращались Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Вяч. И. Иванов, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин и другие. Русские философы обращались к теме Эроса в своих учениях о всеединстве, богочеловечестве, софиологии (В. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков), в учении о новом религиозном сознании (Д. Мережковский, З. Гиппиус). В концепции творческого процесса Вяч. Иванова, в идеи теургического творчества «младших» символистов присутствует тема Эроса. Русские философы и писатели связывали тему любви с темой красоты, свободы, веры, бессмертия и смерти. Н. Бердяев подчеркивал трагический характер любви. Тему Эроса русские философы рассматривали с этической, эстетической точки зрения, с психологической, связывали ее с художественным творчеством, с духовной культурой. Истоки темы Эроса – в древнегреческой мифологии, античной и средневековой философии, философии эпохи Возрождения, в немецкой классической философии и философии XIX в., в русской культуре.

Марта Куты выделяет две альтернативные линии философий Эроса, восходящие к неоплатонизму и православию [1]. В. Шестаков также полагает,

что «развитие теории любви в России шло по двум главным направлениям, которые, правда, постоянно пересекались. Первое, начатое Владимиром Соловьевым, – философско-платоническое, связанное с возрождением и переосмыслением идей платоновского Эроса и попытками их синтеза с современными философскими теориями. По этому пути пошли в последующем Н. Бердяев, Л. Карсавин, З. Гиппиус, Б. Вышеславцев и другие. Другое направление связано с богословием. В противоположность вторичному эросу оно, по сути, возрождало средневековое представление о любви, выраженное в понятии каритас – сострадание, милость, жалость. С этим направлением связаны прежде всего работы П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Лосского, И. Ильина» [2]. Эти две линии часто пересекаются в художественной литературе, но тема Эроса, восходящая к неоплатонизму, доминирует.

Эротическая культура в России в начале ХХ в. испытала на себе влияние идей З. Фрейда. Многие исследователи отмечали в его творчестве черты декаданса, имея в виду его учение о кастрации. В начале ХХ в. в России отношение писателей и философов к психоанализу было амбивалентным. А. Эткинд отмечает, что «за свои клинические претензии на истину, по определению никому, кроме них, недоступную, психоаналитические исследования литературы заслужили дружную нелюбовь филологов. В России такая традиция нелюбви к психоанализу тянется от Андрея Белого до Ю. М. Лотмана» [3]. З. Фрейда обвиняли в натурализме, цинизме, профанации [4]. Например, В. Набоков испытывал антипатию к психоанализу, воспринимал З. Фрейда как вульгарного мыслителя, отрицал влияние З. Фрейда на его творчество и даже пародировал его в своих произведениях. Он обвинял фрейдизм в редукционизме, детерминизме, антииндивидуализме. Joanna Trzeciak утверждает, что в дореволюционный период на творчество Набокова оказывал большее влияние австрийский ученик и писатель Отто Вейнингер, чем З. Фрейд [5]. Отто Вейнингер в 1903 г. выпустил книгу «Пол и характер» и затем покончил с собой [6]. В более поздний период творчества Набоков использует элементы дискурса Вейнингера: истерию, нарциссизм, гомосексуализм. Он создает пародию на вейнингерский дискурс маскулинизма. Нападки Набокова на Фрейда начались в 30-е гг. ХХ в., по словам В. Александрова [7]. Но, как отмечает Shute, в произведениях Набокова «психоаналитическая структура сначала вписывается в текст, затем стирается пародией, но при этом остается невредимой, она не только присутствует в тексте, но и сохраняет свою легитимность» [8].

Психоанализ, фрейдизм не смогли приспособить «к своим нуждам» и марксисты. А. Б. Залкинд отмечал: «Попыток тщательного марксистс-

кого анализа рефлексологии и фрейдизма в литературе мы не знаем<...>» [9].

Критиковали психоанализ и религиозные философы начала XX века. Их отталкивал материализм и атеизм З. Фрейда. Его учение стремились «христианизировать». Идея поиска нового Эроса для них неотъемлема от поиска пути к Богу. Для П. Флоренского «любовь вне Бога есть не любовь, а лишь естественное космическое явление, столь же мало подходящее христианской абсолютной оценке, как физиологические функции желудка» [10].

С. Франк в статье «Психоанализ как миросозерцание» пишет: «Психоанализ философии не спрятался с тем кладом глубинной душевной жизни, который он сам нашел. Плоскость его рационалистических и натуралистических понятий неадекватна глубине и иррациональности открытого им духовного материала» [11]. Религиозные мыслители взглядам О. Вейнингера, З. Фрейда противопоставляли свое понимание Эроса. «Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» трансцендирует за пределы секуальности и воспринимает напоминание о ней как профанацию любви. Но далее истинная любовь трансцендирует за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос <...>», – считает Б. П. Вышеславцев [12]. Эрос для него – стремление души, «влюбленность в жизнь», «жажды обожения» и вера, что «красота спасет мир» [13]. Эрос – это продолжение рода, творчество, философия. На взгляды Б. П. Вышеславцева оказал влияние В. Соловьев.

В. Соловьев понимал платоновский «Эрос» как «силу, которая «уже сама по себе снимает, по крайней мере, субъективно, безусловную грань между мирами» [14]. Эрос Соловьева – андрогин, творческая, рождающая в красоте сила. Он видел нравственное значение Эроса в преодолении эгоизма, в слиянии с мировой душой, которую он ассоциировал с Вечной Женственностью. Эрос может повести человека по пяти возможным путям: 1) по дороге в ад; 2) по животному пути; 3) по «действительно человеческому пути»... 4) по пути аскетизма; 5) по пути образа и подобия Божия – к «положительно му соединению мужского и женского начала» в андрогине, к «целому человеку» [15].

С. Булгаков резко критиковал понимание любви В. Соловьева, обвинял его в проповеди «духовного донжуанства». Для него проповедь Эроса вместо семейной любви – это дань артистизму. Также критикует Булгаков учение Соловьева о Софии. С его точки зрения, оно носит слишком эротический, личностный характер [16]. По мнению Эткинда, В. Соловьев выдвинул модель андрогена, что противоестественно природе человека. Резко критиковал В. Соловьева и В. Розанов, сравнивая его произведения с учением скопцов. В. Розанов писал: «Не понимаю, почему я особенно не люб-

лю Толстого, Соловьева и Рачинского. Не люблю их мысли, не люблю их жизни, не люблю самой души» [17]. Н. Бердяев указал, насколько противоположны были взгляды В. Соловьева и В. Розанова на тему любви: «В. Розанов – полюс, противоположный Вл. Соловьеву. Учение о любви Вл. Соловьева персоналистично. Смерть побеждается личной любовью. Учение о любви Розанова родовое, безличное, смерть побеждается деторождением. В. Розанов имеет огромное значение как критик христианского отношения к полу. Розанов обогащает рождающий пол. Он видит в поле не знак грехопадения, а благословение жизни; он исповедует религию рождения и противопоставляет ее христианству как религии смерти» [18].

Розанов обожествлял пол («Мой Бог» – бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность» [19]). Для него «пол есть гора светов: гора высокая-высокая-высокая, откуда исходят светы, лучи <...>» [20]. Метафора «свет» в этом произведении означает источник жизни. В книге «Люди лунного света» он выступает против культа аскетизма и монашества. Писатель использует термины «духовная содомия», «муже-девы», «урнинги». Термин «урнинг» был придуман в 1860 г. Карлом Генрихом Ульрихсом. Он определял урнинга как мужчину, который психологически чувствует себя женщиной. Этот термин восходит к древнегреческому богу Урану [21]. Если психиатр Крафт-Эбинг видит причины аномалий в наследственности, то Розанов обращается к мифу, чтобы объяснить появление урнингов. С точки зрения В. Розанова, происхождение урнингов «беспросветно глубоко и таинственно» [22]. Как полагает автор книги, «оно происходит от пролетания уже родителей по тому отсеку мирового круга или мирового эллипса, по которому движется весь пол <...>. Содомия – в афелии и перигелии этого эллипса» [23]. По Розанову, урнинги в некоторой степени «потускновены». Но отношение писателя к ним двойственное. Урнинги талантливее обычных людей. «Их рай метафизический... Будет ли он композитором – музыка его будет особенная; будет ли он живописцем – картина его будет особенная; что и философия их особенная» [24].

Русские философы связывали тему любви с темой творчества. Главной идеей творчества Н. Бердяева была антроподиция, т. е. оправдание человека в творчестве и через творчество. Для него творчество само является религией. Он считает, что преодоление одиночества есть преодоление пола под воздействием эстетической энергии Эроса, когда общий поток эстетической энергии образуют энергия Эроса и творческая энергия. Связь творчества и любви была характерна и для символистов. В. Брюсов писал: «Кто умер для любви, умер для творчества» [25].

З. Фрейда критиковали, но интерес к психоанализу в России в начале XX в. существовал, и он

совпал с общественной атмосферой того времени, с кризисом ценностей, с модой на эротику. Даже революция в России воспринималась в эротико-апокалиптических ракурсах. Эротизм проявился в искусстве, литературе. Художник Сомов выступает с заявлением, что «эротизм есть сущность всего» [26]. Появляются эротические книги: «Учебник маркизы» К. Сомова. Вяч. Иванов выпускает стихотворный сборник «Эрос». У писателей Арцыбашева, Каменского, Кузмина, Сологуба проблема пола выдвигается на первый план. В 1907 г. был опубликован роман М. Арцыбашева «Санин». Это скандальное произведение воплотило в себе эпоху распада, явилось воплощением эротического нигилизма. Многие исследователи видели в Санине кумира разочарованной молодежи. Герой произведения, индивидуалист, сверхчеловек, проповедует свободную любовь, гедонистический образ жизни, далек от политики. В эпоху крушения революционных надежд, в период между реформами и реакцией Санин являл собой отрицание идеи долга, самопожертвования, учит жить сегодняшним днем. Можно ли появление этого произведения считать свидетельством процесса персонализации в обществе, победы свободной, ответственной личности? Заключение, что Санин являлся новым «героем своего времени» или это только культурный миф, требует дальнейшего изучения. В какой-то степени он являлся героем своего времени, потому что Столыпин в период реакции делал ставку «на сильного мужчину».

По инициативе Синода было начато судебное разбирательство по обвинению автора в распространении порнографии. С критикой «Санина» выступил и М. Горький. Он писал об этом произведении в письме к Пятницкому: «<...> Защищать автора «Санина» – значит защищать пошлость» [27]. Л. Троцкий видел в санинщине «преступное обворовывание личности» [28]. Г. С. Новополин видел причину появления порнографического элемента в русской литературе в «отвращении к широким политическим и социальным проблемам, которые обыкновенно сопровождают реакционные эпохи <...>» [29]. Как отмечал К. Чуковский, русская порнография – это порнография с идеями [30]. А. Блок видит причину в том, что не установился «новый тип личности», «душа ломается» [31].

Таким образом, в русской культуре начала XX в. можно обнаружить истоки гедонистических и антигедонистических тенденций. Сторонники антигедонистических ценностей проповедовали идеал жертвенности и служение сверхиндивидуальным ценностям (общественным и метафизическим), видели в процессе персонализации утрату мотивов борьбы за общее дело. Гедонистическая составляющая культуры свидетельствовала о грядущем наступлении века потребления, в котором главными ценностями становятся конкурентоспособность, прибыль, карьера.

В начале XX в. критики часто не делали различий между трактовкой эротического сюжета и порнографией. Об этом написал Вл. Ходасевич в статье «О порнографии» (1932) [32].

Образ темной эпохи развязывания звериных инстинктов волновал писателей и нашел отражение в их творчестве. Звериное, первобытное начало, единственно соответствующее мировому хаосу, прячется в каждом человеке, считал А. Андреев. Внутри человека господствуют иррациональные начала. В душу вторгаются темные, бессознательные силы. Разум срывается в безумие («Черные маски»). «Непостижимый ужас был в этом немом и грозном натиске, – ужас и страшная сила, будто весь чуждый мир, непонятный и злой мир безмолвно и бешено ломится в тонкие двери» («В тумане») [33]. Для А. Андреева душа человека имеет бесконечные глубины. А. Андреев чувствует тождественность сущности человеческой души космическим безднам, хаотическому господству сил природы. Для А. Андреева человек – это сочетание «наказанного полубога и прощеного чудовища». Поэтому и возникает тайна: порою из уст человека раздается рычание хищного зверя, а иногда «его чело осеняют крылья ангела». Писатель ищет основания для определения человека одновременно в физиологии и морали. Он отмечает антиномичность психологии русского человека как соединяющие в себе взаимоисключающие и в то же время неотделимые друг от друга черты. А. Андреев пытался найти грань между божественным и звериным и убеждался в их неразделимости. «Самое важное ведь скрыто в глубинах человеческих, неожиданно для нас самих. В неожиданный день вырвется зверь из клетки, в которой благополучно отбывает жизненную повинность, и покажет свою морду» [34]. Он пытался уловить неуловимую суть человеческого.

Рассказ «В тумане» вызвал противоречивые отклики. Критик С. Соломин писал: «Это крик боли, это плач о красоте, опозоренной, опоганенной человеком <...>» [35]. Совершенно иную точку зрения высказал М. Горький. Он писал об А. Андрееве: «Поймите это, он – чужой. Его дорога – круто направо. Его задача – показать во всяком человеке прежде всего скота – социальная ценность такого намерения и вредна и погана» [36]. Горький обвинял А. Андреева в том, что человек Андреева сплетен из непримиримых противоречий инстинкта и интеллекта, он навсегда лишен возможности достичь какой-либо внутренней гармонии [37]. М. Горький считал, что «зоологические, звериные инстинкты живут в каждом человеке, но звериное не дано в плоть и кровь навсегда. Человек во многом зверь, но – культурно – все еще подросток, и приукрасить его, похвалить – весьма полезно: это способствует развитию в нем доверия к своим творческим силам» [38].

Исследователи критиковали и И. Бунина за эротизм. И. А. Ильин писал: «В произведениях Бунина фигурирует особь, а не личность, которая духовно еще не стала личностью. Искусство Бунина по существу своему додуховно. Бунин стал объективным анатомом человеческого инстинкта <...>» [39]. Критика необоснованная, так как писатель изображал и истинную любовь, его герои сходят с ума от любви, совершают самоубийства («Суходол», «Грамматика любви» и др.). Эрос для И. Бунина – «одна из форм проявления космической жизни» [40]. В цикле «Темные аллеи», написанном в сороковые годы, но тематически связанным со всем ранним творчеством, И. Бунин поэтизирует чувственность. Название «Темные аллеи» имеет несколько значений: 1. Символ былого безвозвратно ушедшего счастья. 2. Место, где происходят события. 3. Выражение душевного состояния героя. 4. Символ тупика. Устойчивое сочетание в английском языке blind alley означает тупик. Писатель утверждает мысль о неосуществимости счастья в любви.

Можно предположить, что произведение Вейнингера «Пол и характер» в какой-то степени повлияло на трактовку темы Вечной Женственности в России. Вейнингер крайне отрицательно относился к образу Мадонны. Он утверждал, что «в большинстве в женщинах кроются обе возможности – матери и проститутки <...>. Мадонна – создание мужчины, и ничто не соответствует ей в действительности» [41].

Образ Мадонны, идеал Прекрасной Дамы восходит к образу Богородицы и Прекрасной Дамы, который конструировался согласно архетипу мадонны в средневековой французской куртуазной традиции. Истоки этого образа также в культе Матери-Земли. В русском народном творчестве популярны образы Елены Прекрасной (символ красоты), Василисы Премудрой (символ мудрости). В русской культуре представление о красоте было нерасторжимо с целомудренностью. Вечно Женское начало в русской ментальности – загадочное, созерцательное, доброе, хаотическое, дионаисийское. Это коллективно-родовое начало в русской культуре в отличие от мужского, индивидуалистического. Для русской женщины главное – справедливость, нравственность, а не закон.

В русской культуре Вечная Женственность всегда многогранна: Мадонна и Колдунья, Прекрасная Дама и Исчадие ада. Герой Куприна А. Желтков («Гранатовый браслет») ассоциирует княгиню Веру Николаевну, в которую он влюблена, с Богородицей-Землей. «В Вас как будто воплотилась вся красота земли» [42]. Для Л. Андреева Вечно Женственное начало – иррациональное начало жизни, великая и светлая тайна; огромная и загадочная мысль, спустившаяся на землю и принявшая образ человека. Это Таинственная Дама, возлюбленная,

ограждающая от зла смерти, творящая добро и жизнь; совершенная красота.

Тема Вечной Женственности – одна из центральных в русской культуре. Вечная Женственность, София или Божественная Премудрость – это то идеальное единство, к которому стремится мир и которое составляет цель космического и исторического процесса. София – абсолютное совершенство, мудрость, красота, ангел-хранитель мира, олицетворение одухотворенности всего сущего. Это «величественнейший храм, символ благоустроенности бытия, гармонизации хаоса, могущества, державы» [43]. Проблемой Софии занимались В. Соловьев, Вяч. Иванов, С. Булгаков, П. Флоренский и другие. В философии Соловьева этот образ приобрел мистическую окраску. На восприятие Софии Вл. Соловьевым оказали влияние философия Платона, традиции византийской иконографии, политические религии, гностические и герметические учения, магия, шаманизм, каббала, алхимия и т. д. [44] Ортодоксальная церковь рассматривает Софию как аспект Бога. Представители гностицизма рассматривали Софию как Душу Мира. В. Соловьев использует одно из гностических обозначений Софии: Дева радужных ворот, беспокойная, пленная Мировая Душа. На последнем этапе творчества В. Соловьева София амбивалентна: с одной стороны, это светлое, гармонизирующее начало, с другой – хаотическое, дисгармоничное, даже демоническое. А. Белый развивает учение Вл. Соловьева о Софии, но акцент делает на двойственности Души Мира («Воплощая Христа, Она – София, Лучистая Дева; не воплощая Христа – Лунная Дева, Астарта, Огнезарная Блудница, Вавилон» [45]).

Каждый писатель и философ по-своему понимает тему Вечной Женственности. Л. Андреев трактует ее с горькой, убийственной иронией. В повести «Дневник Сатаны» Л. Андреева звучит тема поруганной святости. Любовь Сатаны к Марии, девушке с лицом Мадонны, помогла ему окончательно вочекловечиться. Но оказалось, что лицо Мадонны принадлежит циничной проститутке с продажной душой, глупой, лживой, жадной. Это открытие окончательно разрушило веру Сатаны в человека [46].

В рассказе «Нищенка» М. Горький тема оскорбленной красоты привлекает читателя. Пораженный ангельской красотой девочки в лохмотьях герой рассказа Павел Андреевич – будущий прокурор – приглашает ее в свой дом, где она совершает кражу. Поруганная обществом красота девочки будет у него желание спасти красоту, лишает его спокойствия, уверенности, заставляет сомневаться в своей жизненной теории: «Чем больше человек изолирован от других людей, тем он счастливее, ибо счастье – это покой, не больше» [47].

На миф о Вечной Женственности оказали влияние нигилистические настроения эпохи, представ-

ления французского символиста Бодлера о красоте. Эта эстетическая категория подвергается у него безжалостной радикализации. Отношение к ней Бодлера амбивалентно. Красота может быть совершенным воплощением истины, добра, любви, а может быть воплощением разврата.

Тема Вечной Женственности имела в России свои особенности, в ней отразилась романтическая мечта об идеале, духовном абсолюте, но часто она отражала христианско-языческие представления русского народа, борьбу христианских и языческих составляющих в его мировоззрении. Языческие представления народа нашли воплощение в произведении Куприна «Олеся», в произведениях Набокова. Героиня произведения Набокова «Весна в Фильтре» (1936) Нина кажется целиком воплощением авторского воображения, это «неземная» женщина, временный гость на земле, русалка, соединяющая в себе два начала: жизнь и смерть. Ее гибель в автокатастрофе в конце рассказа воспринимается как переход в другое измерение.

Таким образом, отношение к психоанализу, Эросу, теме Вечной Женственности в России в начале XX в. было амбивалентным. Кризис ценностей, нигилистические настроения оказали влияние на восприятие этих тем. Одни философы-писатели воспевали духовную, «платоническую» любовь, другие утверждали гедонистический образ жизни.

#### Примечания

1. Бафыкова И. В. Ментальные конструкты русского символизма // Человек. 2010. № 5. С. 171.
2. Шестаков В. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. URL: www.lib.ru (дата обращения 10. 10. 2011).
3. Ермаков И. Д. Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 5.
4. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Изд-во «Республика». С. 109.
5. Trzeciak J. Viennese Waltsz. Freud in Nabokov's Despair // Comparative Literature. 2008. № 234. С. 45.
6. Вайнингер О. Пол и характер. М.: Forum, 1991. С. 23.
7. Александров В. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика / пер. с англ. Н. Анасьева. СПб.: Изд. «Алетейя», 1999. С. 12.
8. Цит. по: Липовецкий М. Война дискурсов: культурная наррология «Лолиты» // Amsterdam international electronic journal for cultural narratology. URL: cf. hum. uva. nl /narratology/links. htm (дата обращения 16. 06. 2011).
9. Залкинд А. Б. Фрейдизм и марксизм // Отечественный психоанализ. СПб.: Питер. 2001. С. 142.
10. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Собр. соч. М.: Республика, 1990. Т. 1. С. 90.
11. Цит. по: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М. С. 109.
12. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М. С. 112.
13. Там же. С. 46.
14. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 227.
15. Цит. по: Джудит Дойч Корнблэт. Преобразование Платона в эротической философии Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. Иваново: Ивановский гос. энергетический университет, 2006. С. 230.
16. Булгаков С. Свет Невечерний // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 307–315.
17. Розанов В. Уединенное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени: статьи о русских писателях. М.: Слово, 2001. С. 106.
18. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека // Н. А. Бердяев Царство Духа и царство Кесаря. С. 138.
19. Розанов В. Уединенное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени. С. 53.
20. Там же. С. 181.
21. Matich O. Erotic Utopia: The Decadent Imagination in Russia's USA: University of Wisconsin Press, 2006. С. 254.
22. Розанов В. Люди лунного света // Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб.: Изд. дом «Азбука-классика». 2008. С. 97.
23. Там же. С. 97.
24. Там же.
25. Брюсов В. Об искусстве. URL: www.lib.ru (дата обращения 10. 09. 2011).
26. Цит. по: Шестаков В. История английского искусства. М., 2006. С. 367.
27. Цит. по: Грачева А. М. Горький в творчестве М. Арцыбашева // Вопросы литературы. 2009. № 3. С. 37.
28. Троицкий Л. О смерти и об Эросе // Литература и революция. М.: Политиздат, 1908; 1991. С. 215.
29. Новополин Г. С. Порнографический элемент в русской литературе. СПб.: Склад знаний, 1908. С. 114.
30. Чуковский К. Нат Пинкerton и современная литература. Ч. 5, 6, 7. URL: http://rus-arhipelag.uscoz.ru/publ/korgnej\_chukovskij\_nat\_pinkerton\_i\_sovremennaja\_literatura\_chast\_5\_6\_7/1 (дата обращения 18. 08. 2011).
31. Цит. по: Иванов Вяч. Вс. Блок и Стриндберг // Избранные труды по семиотике и истории культуры: статьи о русской культуре. М: Языки русской культуры. 2000. Т. П. С. 129.
32. Ходасевич Вл. О порнографии // Колеблемый Треножник. М.: Сов. писатель, 1991. 583 с.
33. Андреев Л. В. тумане // Собр. соч.: в 8 т. СПб.: Знание, 1906. Т. 2. С. 102.
34. Цит. по: Клейнборг Л. Встречи Леонида Андреева // Былое. 1924. № 24. С. 165.
35. Цит. по: Леонид Николаевич Андреев // Библиография: аннотированный каталог собрания рецензий славянской библиотеки Хельсинского университета / сост. М. В. Козьменко. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 138.
36. Горький М. и Андреев Л. Н. Неизданная переписка / ред. И. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 430.
37. Там же. С. 373.
38. Горький М. Избранные литературно-критические статьи. М.: Гослитиздат, 1941. С. 229.
39. Бердников О. А. К вопросу о художественной антропологии И. А. Бунина // Русская литература. 2009. № 1. С. 131.
40. Сливицкая О. В. Проза И. А. Бунина 1914–1917 годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Харьковъ, 1970. С. 14.
41. Вайнингер О. Указ. соч. С. 117, 155.

42. Куприн А. Гранатовый браслет // Собр. соч.: в 12 т. СПб.: Изд-во А. Ф. Маркса, 1912. Т. 6. С. 282.
43. Громов М., Козлов Н. Русская философская мысль X–XII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 288 с.
44. Кравченко В. Владимир Соловьев и София. М.: Агаф, 2006. С. 34.
45. Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции / сост., вступ. ст., коммент. М. Ф. Пьяных. М.: Вышш. шк., 1990. С. 99.
46. Андреев Л. Иуда Искариот и другие. Дневник Сатаны. Рига: «Артава», 1991. С. 164–165.
47. Горький М. Нищенка // Собрание сочинений: в 30 т. М.: Худож. лит., 1954. Т. 1. С. 234.

УДК 070.11:659(091)

Д. Я. Сухотерин

**КУЛЬТУРНЫЕ ОЖИДАНИЯ ЧИТАТЕЛЬСКОЙ  
АУДИТОРИИ ЭЛИТАРНОЙ И МАССОВОЙ  
ПЕРИОДИКИ В РОССИИ  
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.  
(НА ПРИМЕРЕ РЕКЛАМЫ В ЖУРНАЛАХ  
«НИВА» И «РУССКАЯ МЫСЛЬ»)**

Статья посвящена отражению культурных ожиданий читательской аудитории в рекламных объявлениях элитарной и массовой периодики в России конца XIX – начала XX в. (на примере журналов «Нива» и «Русская мысль»).

Article is devoted to reflection of cultural expectations of reader's audiences in advertisements of the elite and mass periodical press in Russia of the end XIX – beginnings XX centuries (on example of magazines «Niva» and «Russkaya mysль»).

*Ключевые слова:* реклама, культура, массовая культура, элитарная культура, журналы, периодические издания.

*Keywords:* advertising, culture, mass culture, elite culture, magazines, periodical press.

На рубеже веков в России выходила масса периодических изданий (газет и журналов), разнообразие которых сложно представить в полной мере в рамках одной статьи. Среди этой периодики можно найти:

- специализированные издания, такие как «Циклист» (журнал был посвящен вопросам велосипедного спорта), «Пчеловодная жизнь», «Охотничий вестник», «Лесной журнал» и др.;
- образовательные издания, такие как «Юная Россия», «Педагогический листок», «Задушевное слово» и др.;
- политические издания, например «Утро России», «Речь», «Наблюдатель», «Русская мысль» и т. п.;
- юмористические издания – «Будильник», «Сатирикон», «Осколки», «Муха», «Жало» и т. п.;

---

© Сухотерин Д. Я., 2011

• развлекательные («Волна», «Ребус», «Нива», «Развлечение», «Ваза» и т. п.), а также религиозные, познавательные, музыкальные и многие другие.

Все эти газеты и журналы имели свою читательскую аудиторию и ориентировались на различный уровень ее культурных ожиданий. Для анализа этих ожиданий мы выбрали два непохожих друг на друга издания: журналы «Нива» и «Русская мысль».

«Русская мысль» – ежемесячный научный, литературный и политический журнал, регулярно издававшийся с 1880 по 1918 г. В основе программы журнала – стремление «содействовать живому и плодотворному росту личности на Руси».

В России с ее огромными территориями, редкими оазисами культуры, при отсутствии хороших путей сообщения и ограниченном количестве книг именно журнал был единственным поставщиком и художественной литературы, и разнообразных сведений о злободневных событиях, и сообщений о достижениях науки [1]. Журнал «Русская мысль» был одним из наиболее сильных по составу участников. Публицистика в журнале представлена широко известными именами П. Б. Струве, В. Н. Линдом, А. Яспольским, М. И. Фридманом и многими другими. На его страницах публиковались статьи крупнейших философов – С. Франка, С. Булгакова, Н. Бердяева; ученых В. Вернадского, А. Кизеветтера; обзоры художественной, литературной, культурной жизни таких авторов, как З. Гиппиус, М. Волошина, П. Муратова; произведения В. Брюсова, А. Блока, Н. Гумилева, А. Ахматовой, Д. Мережковского, А. Ремизова, Г. Сенкевича, А. Чехова.

Первоочередное значение придавалось вопросам о природе народного представительства, демократических институтов общества, гражданских и политических свободах. Редакция стояла на позициях эволюционного развития государства, и неудивительно поэтому, что журнал пользовался популярностью среди наиболее культурной и образованной части российского общества.

«Нива» – популярный российский еженедельный журнал с бесплатными приложениями, в качестве которых издавались собрания сочинений известных русских и иностранных авторов, олеографии, модные выкройки (журнал-приложение «Парижские моды»), календари и художественные альбомы. «Нива» издавалась в Петербурге с 1870 по 1918 г. в издательстве А. Ф. Маркса.

В журнале печатались такие авторы, как Л. Толстой, Н. Лесков, В. Немирович-Данченко, Г. Данилевский, А. Фет, А. Майков, А. Чехов, А. Блок, С. Есенин, Л. Андреев, М. Горький. Во многом благодаря «Ниве» сочинения многих современных читателям авторов добрались до самых отдаленных областей России. «Нива» — один из наиболее распространенных журналов дореволю-

ционной эпохи (к 1917 г. тираж «Нивы» достиг 275 тыс. экземпляров), по нему можно составить картину её быта, нравов и традиций.

«Нива» позиционировалась как иллюстрированный журнал для семейного чтения и была ориентирована главным образом на буржуазного и мещанского читателя. В журнале публиковались литературные произведения, исторические, научно-популярные и различные юбилейные очерки, репродукции и гравюры картин современных художников. Материалы политического и общественного содержания давались в «благонамеренном» духе.

Таким образом, оба журнала занимали большое место в периодическом массиве читаемых изданий. Журнал «Русская мысль» являлся одним из наиболее представительных и сильных среди серьезных, или так называемых «толстых», журналов, что было обусловлено практически идеальным сочетанием политической и научно-литературной частей журнала. Такая выверенная архитектура не только придавала структуре журнала цельность, но и делала его «живым». «Русская мысль» читалась с интересом.

Журнал «Нива» принадлежал к числу наиболее тиражных, а следовательно, наиболее читаемых и влиятельных журналов. Это было обусловлено не только «легким» содержанием журнала, но и удачной «маркетинговой» стратегией – предоставлением многочисленных бесплатных приложений и подарков. «Нива» являлась изданием для самых широких слоев российского общества, в то время как «Русская мысль» интересовала прежде всего публику думающую.

Различия в читательских аудиториях журналов «Нива» и «Русская мысль» обнаруживаются уже на уровне номенклатуры рекламируемых товаров и услуг.

Так, в «Русской мысли» можно увидеть рекламу антикварных каталогов, престижных часов Павла Бурэ и В. Габю, бриллиантовых, золотых, серебряных вещей, услуг по постройке дворцов, усадеб, планировке садов и парков – всего того, что относится к элитному потреблению. В «Ниве» же публиковалась реклама различных предметов быта (ножи, огнива, сковорки и пр.), одежды, детского питания, конфет, шоколада – в общем всего того, что принято относить к товарам массового спроса. Если же в «Ниве» речь и заходит о часах, то, несмотря на присутствие рекламы продукции Павла Бурэ, гораздо заметнее реклама часов «хорошего сорта» за 3 рубля 75 копеек [2] и таких, которые «самый лучший специалист с трудом различит от настоящего золота» [3], или вообще таких, цена которым – рубль, вместе с цепочкой. Престижные часы в золотом корпусе из «Русской мысли» могли стоить в 200 и более раз дороже. Кроме того, в «Ниве» чрезвычайно много реклами, посвященной легкому или быстрому заработка, и этой категории

в «Русской мысли» не наблюдается, а значит, можно утверждать, что читательская аудитория «Русской мысли» относилась к более обеспеченным слоям населения. Иными словами, в «Ниве» пропагандируется экономия и способы заработка, а в «Русской мысли» читатель скорее может найти способы потратить накопления.

Представление о культурных ожиданиях читательских аудиторий «Нивы» и «Русской мысли» можно составить, проведя сравнительный анализ рекламных объявлений одних и тех же торговых марок, размещенных в разных изданиях. Этот способ представляется удобным, поскольку демонстрирует различное отношение к читательским аудиториям одних и тех же товаропроизводителей, в то время как реклама схожих товаров, появившаяся только в одном издании, не дает нам представления о том, как этот товар мог рекламироваться в другом издании.

Нам удалось обнаружить несколько представителей торгового мира тех лет, регулярно размещавших свою рекламу в обоих изданиях. Так, например, и в «Ниве», и в «Русской мысли» рекламировался такой товар, как бумажные гильзы для курения табака производства фабрики А. Катыка.

В журнале «Нива» реклама гильз Катыка выделялась среди рекламы табачной продукции, представленной в основном скучными картинками и текстами, такими как «Папиросы № 6» 10 шт. 6 коп.» или «Идеал джентльмена! Лучший друг спортсмена! Папиросы «Осман» 10 шт. 10 коп.». Так, в одной из реклам гильзы были изображены в виде забора и сопровождены надписью «Не мнутся и не рвутся. Конечно, гильзы Катыка» [4]. По этому «забору» шла кошка, демонстрируя таким образом прочность товара. Все слова, кроме слова «конечно», были подчеркнуты, что усиливало впечатление, вдавливая необходимые ассоциации в память. Объявление также отличается большим количеством «воздуха» – рисунок и текст не примыкают к границе объявления, еще более выделяя его на забитой объявлениями странице. Даже с точки зрения современного копирайтинга и дизайна это реклама близка к идеалу: четкое сообщение дополнено ярким образом, название фирмы хорошо заметно. Другое объявление гильз Катыка стоит в особом ряду не только среди рекламы табачной продукции, но и среди всей дореволюционной рекламы. Данная реклама представляет собой рисунок, на котором изображен мальчик и продавец за прилавком. Между ними происходит диалог:

– «Дядя, а при гильзах Катыка премии еще выдают?

– Конечно, выдают. Бери коробку, авось найдешь хорошую премию» [5]. За плечом продавца расположен рекламный плакат «Курите гильзы Катыка», в диалоге слова «Конечно» и «гильзах Катыка» подчеркнуты. Уникальность данной рекламы

мы состоит именно в диалоге, приеме, не встречающимся более в сохранившихся в источниках «Нивы». Фактически перед нами небольшой рекламный ролик, но только оформленный в виде картинки.

Иначе выглядела реклама гильз Катыка в журнале «Русская мысль». Здесь на изображении мы видим седобородого старца в очках и за микроскопом, а заголовок объявления гласит: «Мнение науки о гильзах Катыка» (все слова подчеркнуты). В тексте мы находим следующую информацию: «Торговым домом А. Катык и К° представлены гильзы своей фабрики для испытания, не содержит ли бумага каких-либо вредных для здоровья веществ. При химическом исследовании бумаги, а также при горении таковых никаких вредных для здоровья веществ не обнаружено, причем установлено, что бумага состоит исключительно из растильной клетчатки. Заведующий лабораторией: инженер-химик А. Штанге. Химико-аналитическая и бактериологическая лаборатория высочайше утвержденного Российского Фармацевтического Общества. Москва 21 февраля 1907 года» [6]. С рекламой из «Нивы» данное объявление не имеет ничего общего, кроме подчеркнутого названия торговой марки.

Как мы видим, для общения с читательской аудиторией «Русской мысли» гильзы Катыка призывают на помощь науку. Текст объявления исполнен в виде сухой справки из лаборатории. Читателей же «Нивы» вовлекают в игру: в коробках с гильзами Катыка находятся «премии» (бесплатные вложения-подарки), которыми можно себя порадовать, причем игра эта азартная – премия находится не в каждой коробке. Место образа учёного, использованного в «Русской мысли», в «Ниве» занимает кошка на заборе.

И это не единичный случай осознанного разграничения рекламодателем читательских аудиторий журналов «Нива» и «Русская мысль». Обратимся к другому примеру – рекламе складов чаев И. Е. Дубинина, которая также публиковалась в обоих изданиях.

В «Русской мысли» рекламный текст обширный, насчитывает 7 абзацев и начинается со слов: «Всем, кто серьезно интересуется хорошим чаем, мы всегда рекомендуем». Далее следуют рекомендации по типу воды: «Где вода мягкая – там нужен чай Царская Роза, где грубая – там будет бесподобен чай Янхао». Весь текст пронизан содержанным достоинством, используются такие словосочетания, как «мы рекомендуем», «мы уверены», «потребитель найдет возможность», рекламируется «мягкость и нежный аромат», «сила настоящего и тонкий букет», сообщается, что «все заказы, как крупные, так и мелкие, выполняем с одинаковым вниманием» [7] и т. п. Заканчивается объявление условиями доставки от 1 фунта за 1 р. 85 к.

до 10 фунтов за 16 р., плюс особые условия при еще больших заказах.

В то же время в «Ниве» реклама тех же самых сортов чая с тех же самых складов И. Е. Дубинина была представлена объявлением с орнаментом и всего одним предложением: «Чай китайский Царская Роза, цейлонский Янхао необыкновенно хорошие, самые экономичные и всегда свежие» [8] и условия доставки – только для 1 фунта (те же 1 р. 85 к.). Никаких рекомендаций по типу воды, тонких ароматов и букетов, особых условий. Показательно и употребление слова «экономичный», которое в рекламе из «Русской мысли» отсутствует. Обращаясь к читательской аудитории «Русской мысли», рекламодатель делает упор на эстетическое удовольствие, разнообразие, достоинство. Создается ощущение если не таинства, то некоего удовольствия для «понимающих». Читательскую аудиторию «Нивы» предполагается заинтересовать экономичностью.

Наконец, показательным примером служит жанр книги, реклама которой в 1910 г. появилась в «Русской мысли» [9] и на страницах «Нивы» [10]. Судя по ее содержанию, бесплатному характеру и довольно странному источнику распространения (Нью-Йоркский институт знаний, г. Москва), в действительности эта книга не представляла ни художественной, ни научной ценности и, скорее всего, служила способом сбора адресов для рассылки схожих по теме, но уже платных предложений. Тем не менее в деле выявления культурных ожиданий читательских аудиторий элитарной и массовой периодики данный пример представляет, возможно, наибольшую ценность, так как дает возможность сравнить их по целому ряду параметров. Сравнение будет еще более наглядным, если его оформить в виде таблицы.

Как мы видим из приведенной таблицы, авторы данной публикации прекрасно понимали разницу в культурных ожиданиях читателей «Нивы» и «Русской мысли». Одним предлагалась философия, другим – магия, для одних в качестве автора указывается доктор наук, для других – двадцать самых знаменитых специалистов-гипнотизеров в мире. Для читателей «Русской мысли» книга позиционируется как «научное сочинение», а в самом названии книги используется слово «философия», а вот среди обещанных выгод не наблюдается «способность давать страшные или смешные гипнотические представления». В то же время в «Ниве» главное сообщение – «Эта книга бесплатно!», а весь текст объявления пронизан сенсационностью – от главенствующего изображения до последней указанной выгоды.

Таким образом, можно сделать ряд выводов относительно культурных ожиданий читательских аудиторий элитарной и массовой периодики в России конца XIX – начала XX в. Во-первых, чита-

тельская аудитория элитарной периодики своими культурными ожиданиями демонстрировала стремление к науке, эстетике, философии, избранности. Читателей интересовала в первую очередь не скидка или экономия, а дополнительная ценность в виде культурных составляющих. Чтобы рекламировать даже такой товар, как бумажные гильзы для табака, рекламодатель был вынужден апеллировать к научному подходу. Во-вторых, читательская аудитория массовой периодики закономерно проявляла склонность к элементам массовой культуры: сенсационности, игровым моментам, простым и понятным образам. Иными словами, реклама полностью отражала культурные запросы публики.

Возможно, поэтому журнал «Нива» получил неоднозначную оценку со стороны современников. Так, поэт Иннокентий Анненский в письме Н. П. Бегичевой жаловался на банальность романсов, «похожих друг на друга, как красавицы из «Нивы»». С другой стороны, писатель Леонид Андреев, оценивая деятельность издателя А. Ф. Маркса, говорил, что она дала ему «право на вечную благодарность со стороны русского народа».

#### Примечания

1. Махонина С. Я. История русской журналистики начала XX века. М., 2002. С. 122.
2. Нива. 1912. № 1. С. 4.
3. Нива. 1912. № 6. С. 124д.
4. Нива. 1907. № 41. С. 678а.
5. Нива. 1907. № 44. С. 7276.
6. Русская мысль. 1907. № 9.
7. Русская мысль. 1912. № 10.
8. Нива. 1913. № 4. С. 2.
9. Русская мысль. 1910. № 1.
10. Нива. 1910. № 16. С. 316г.

#### Параметры рекламного объявления книги, распространяемой Нью-Йоркским институтом знаний (г. Москва)

Параметры	«Русская мысль»	«Нива»
Заголовок	Хотите быть выдающимся человеком?	Эта книга бесплатно
Название книги	«Философия личного влияния»	«Личное влияние?»
Автор книги	Известный авторитет доктор философии Х. Ла-Мот Седж	Двадцать самых знаменитых специалистов-гипнотизеров в мире
Иллюстрация	Мужчина среднего возраста, взгляд направлен на читателя, указательные пальцы подняты вверх в жесте внимания	Человеческий глаз, от которого во все стороны расходятся лучи, вписанные в квадрат
Дополнительные приемы	Объявление расположено перпендикулярно тексту; приведены примеры благодарственных писем; книга характеризуется как «научное сочинение»	Отсутствуют
О чем книга?	О силе личного магнетизма, которая есть не что иное, как духовная способность человека	О гипнотизме, личном магнетизме и магическом лечении
Основные обещанные выгоды	Возможность руководить своей судьбой, господствовать над людьми, опередить всех окружающих в погоне за славой, богатством и счастьем, легко приобретать друзей, оказывать благотворное влияние на близких	Укрепление памяти, преодоление застенчивости, управление мыслями и действиями людей, избавление от дурных привычек, бессонницы, мгновенная гипнотизация людей одним взглядом, замечательное развитие драматического, музыкального или иного таланта, увеличение жалования, способность давать страшные или смешные гипнотические представления, добиться любви и вечной дружбы

В. Н. Терешкина

## ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МОДЫ И ЗДОРОВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ

Корреляционная зависимость между следованием моде и поддержанием здорового образа жизни наблюдается в силу роста социальной значимости моды и её устойчивой аксиопозиции в сознании людей.

Correlation dependence between the following fashion and healthy way of life is seen by the growth of social importance of fashion and its stable value position.

*Ключевые слова:* образ жизни, здоровый образ жизни, самосохранительное поведение, мода, ценность.

*Key words:* way of life, healthy way of life, preventive behavior, fashion, value.

Образ жизни как социальное явление изучается с разных сторон. Однако на сегодняшний день наблюдается недостаточная разработанность проблемы по определению сущности образа жизни. В социологической литературе существуют несколько, порой противоположных друг другу, подходов. Одной из причин, по которым возникают противоречия, является позиционирование образа жизни. В марксистской литературе [1] образ жизни трактуется как явление, обусловленное объективными процессами развития общества, общественных формаций и отражающее самые существенные черты социально-экономической и политической системы. Рассматривая образ жизни с позиции объективизма, учёные не характеризовали его классового явления.

В отличие от немецких учёных, в середине XX столетия отечественный учёный Г. И. Царегородцев [2] интерпретирует образ жизни в качестве классового явления, говоря, что образ жизни представляет собой совокупность существенных черт, характеризующих деятельность тех или иных народов, классов, социальных групп в условиях конкретной общественно-экономической формации.

Б. Г. Акчурин, следуя марксистскому пониманию образа жизни в рамках объективного подхода, в качестве главных характеристик усматривает общественно-экономический строй, развитость производительных сил и форму общественного потребления и распределения. Учёный квалифицирует образ жизни в качестве «системы наиболее существенных, типичных характеристик способа деятельности или активности людей, являющихся

отражением уровня развития производства, культуры, духовности и здоровья» [3]. Вместе с тем Б. Г. Акчурин определяет необходимость рассмотрения образа жизни в качестве единства устойчивых определённых форм и видов деятельности с объективными условиями деятельности и принадлежностью субъекта к различным социальным общностям. В этом, по его мнению, заключается социальный характер понятия «образ жизни».

Очевидно, что образ жизни не является отражением лишь объективных условий, это также результат деятельности людей при тех или иных условиях. Таким образом, существует подход, при котором к исследованию образа жизни обращаются с позиции жизнедеятельности людей. В рамках данного подхода происходит доминирование субъективного над объективным, индивидуального над социальным. Связь образа жизни с жизнедеятельностью отдельного человека и определение, таким образом, индивидуального вклада в развитие общества также ещё не позволяют рассмотреть проблему целостно, а описывают лишь один аспект понятия «образ жизни».

Различие позиций в подходах к изучению образа жизни обусловлено также критериальным несовпадением. Согласно марксистской методологии, образ жизни, как было указано выше, отражает самые существенные черты систем общества. Таким образом, подразумевается, что образ жизни охватывает самые значимые условия жизнедеятельности людей. Отвечая на вопрос, по каким критериям следует классифицировать условия, относящиеся к образу жизни, А. П. Бутенко говорит следующее: «...условия все – и материальные и духовные, способ производства и уровень жизни, естественно географическая среда и мировоззрение, политический строй и потребности человека – оказывают своё воздействие на образ жизни...» [4]

Соотнесение образа жизни с условиями приводит к отсутствию чёткой грани между содержанием понятия «образ жизни» и определяющими его условиями. Условия, как известно, лишь детерминируют содержание образа жизни. Подход, при котором подчёркивается, что «образ жизни не тождествен условиям жизни, которые лишь опосредуют и обуславливают его различными факторами» [5], трактуется как культурологический. Иными словами, культура оказывает влияние на образ жизни только с учётом социально-экономических, политических условий конкретного общества, а также индивидуально-генетических особенностей организма. В связи с этим И. Б. Страхова называет образ жизни «биосоциологической категорией» [6].

Таким образом, чтобы изучить образ жизни со всех сторон, необходимо рассматривать его комплексно, в качестве объективно-субъективной кате-

гории, что подразумевает его рассмотрение в качестве взаимодействия объективных условий общества (экономических, политических, социальных и так далее) и субъективных характеристик личности (поведение при данных условиях). Как отмечает А. В. Мартыненко, «образ жизни воплощает в себе синтез социально-типичного и индивидуально неповторимого в поведении, общении и складе мышления отдельного человека» [7].

В этом должна состоять, на наш взгляд (здесь мы соглашаемся с Б. Г. Акчуриным), особенность социального статуса данной категории. Взаимообусловленность объективного и субъективного в понятии «образ жизни» отражается в определении Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), которая трактует его как «способ существования, основанный на взаимодействии между условиями жизни и конкретными моделями поведения индивида» [8].

Большой вклад в изучение категории «образ жизни» внёс Ю. П. Лисицын. Его подход своими ориентирами имеет составляющие образа жизни. Учёный выделил следующие составляющие:

- 1) уровень жизни,
- 2) стиль жизни,
- 3) качество жизни,
- 4) уклад жизни.

Уровень жизни относится к экономической категории и подразумевает в большей степени уровень благосостояния. Сюда относится производственная активность (работа). Стиль жизни – социально-психологическая категория. Она включает индивидуальные особенности поведения (деятельность в быту, под которой учёный подразумевает отдых, заботу о питании, воспитании и тому подобное). Качество жизни – категория социологическая. Согласно Ю. П. Лисицыну, она может включать интеллектуальную активность как сферу социальной деятельности. Уклад жизни – социально-экономическая категория, включающая быт и культуру людей. Здесь можно отметить такие её компоненты, как медицинская, физическая активность (спорт и физическая культура) [9]. Проанализировав совокупность составляющих образа жизни, можно заключить, что в его структуре имеются единицы, косвенно указывающие прежде всего на связь со здоровьем человека.

В настоящее время актуальным является подход, при котором здоровье человека обуславливается образом жизни. Принятие ответственности за своё здоровье перекладывается полностью на индивида, и наблюдается ориентация на здоровый образ жизни. Несмотря на то что о степени влияния на здоровье образа жизни писали ещё во времена Античности, вплоть до XX в. не было сформировано концепции о влиянии и регулировании своего здоровья с помощью образа жизни. Данный факт, на наш взгляд, обусловлен двумя причинами. Во-первых, это было вызвано тем, что у

людей на протяжении веков была выработана устойчивая система убеждений относительно того, что все вопросы, в том числе и вопрос здоровья, ставились и принимались исходя из религиозной позиции. Ещё Августин Блаженный писал: «...что касается здоровья этого смертного тела моего, пока будет от него хоть какая-нибудь польза для меня или для тех, кого я люблю, я предоставляю его Твоей воле, Отец премудрый и всеблагой...» [10] И несмотря на то что начиная с эпохи Возрождения здоровье стало рассматриваться с точки зрения природно-материалистического подхода, что подразумевало изменение позиции человека как существа, способного управлять своим здоровьем, и смещение акцентов на значимость физического здоровья перед духовным, представление о здоровье как «Воле Божьей» продолжало оставаться содержанием обыденного сознания.

Во-вторых, социология как наука оформилась только в XIX в. Попытку включения в характеристику здоровья социальной составляющей мы находим у Э. Дюркгейма: «Здоровье состоит в усреднённой деятельности. Оно предполагает гармоничное развитие всех функций...» [11]

Во второй половине XX в. зарождается социология здоровья. Это было ознаменовано в 70–80-е гг. в США и Западной Европе началом изучения социальных характеристик здоровья: субъективного к нему отношения, социальных установок и самосохранительного поведения [12].

В России форма или модель социальной обусловленности здоровья была определена в 60–70-е гг. социал-гигиенистами (Ю. П. Лисицын и другие) на основе изучения тысячи различных факторов риска заболеваний. Эта модель, поддержанная ВОЗ, отводит более 50% влиянию факторов риска образа жизни, до 20% – воздействию окружающей среды, до 15% – наследственности и до 15% – здравоохранению (его органов, учреждений, форм) [13].

Утверждая ведущую роль образа жизни в вопросах сохранения и укрепления здоровья, формой поведения, способом жизнедеятельности, обеспечивающей соматическое, психическое, духовное и социальное здоровье, становится здоровый образ жизни. Ряд зарубежных авторов называют поведение краеугольным камнем [14] здорового образа жизни.

Итак, понятие «здоровый образ жизни» целесообразно было бы разобрать в соответствии с деятельностным или поведенческим направлением, сложившимся в рамках социологического подхода. В соответствии с данным подходом здоровье понимается как «деятельность, то есть процесс, в ходе которого личность способна оптимально долго сохранять свою социальную и трудовую активность» [15].

Основное внимание при поведенческом направлении уделяется формированию жизненных наивыков, помогающих, способствующих осуществлению индивидом выбора жизнедеятельности с

учётом половозрастных, профессиональных и других особенностей. Использование данного подхода при анализе здорового образа жизни позволяет акцентировать внимание на изучении причинно-следственных связей выбора самосохранительного поведения разных социальных групп и классов общества. В рамках данного подхода сложились следующие определения понятия «здоровый образ жизни».

Ю. П. Лисицын рассматривает здоровый образ жизни в качестве «способа жизнедеятельности, направленного на сохранение и улучшение здоровья людей» [16], а также всего того, «что в деятельности людей имеет отношение к сохранению и укреплению здоровья, всё, что через деятельность по оздоровлению условий жизни – труда, быта, отдыха – способствует выполнению личностью её функций» [17]. Из сказанного вытекает указание на ведущий фактор формирования здорового образа жизни – деятельность по оздоровлению. Таким образом, учёный подчёркивает важность создания условий здорового образа жизни.

Дополняя данное положение, Л. Г. Матрос даёт следующее определение: здоровый образ жизни – это «устойчивые формы жизнедеятельности людей, основанные на социально-экономических, экологических условиях и морально-этических принципах общества, организованные путём целенаправленного воздействия на потребности в целях всестороннего развития личности, сохранения и развития здоровья» [18].

Изучая проблемы формирования здорового образа жизни, учёный исходит из того, что здоровый образ жизни должен вырабатываться не только путём исключения негативных потребностей и форм поведения. Здесь Л. Г. Матрос солидарна с Ю. П. ЛисицЫным. По её мнению, регулирование потребности в здоровье, являющееся организующим началом потребности в самосохранительном поведении, занимает превалирующее место при формировании здорового образа жизни.

На связь между потребностями индивида и здоровьем указывает также Б. Г. Акчурин, говоря, что «существует связь между здоровьем и потребностями, интересами, то есть, с одной стороны, существует “потребность здоровья”, а с другой – потребности, удовлетворение которых обеспечивает повышение, восстановление здоровья...» [19].

Мы полагаем, что в современных условиях необходимо формировать установку на здоровый образ жизни через развитие потребности в поддержании самосохранительного поведения. Мы не говорим о потребности в здоровье по причине того, что, как известно, она возникает в критических случаях и ситуациях.

Некоторые современные учёные продолжают рассматривать вопрос сохранения здоровья и следования здоровому образу жизни через устранение дей-

ствия негативных факторов. Также большую популярность приобрело направление по оздоровлению окружающей среды и перестройка поведения людей. Большое внимание уделяется физической культуре и спорту. Не задаваясь целью снизить значение физкультурно-спортивной деятельности при организации здорового образа жизни, нельзя не заметить, что доминирование данной тенденции объясняется ведущей направленностью социальной политики государства в вопросе здоровья.

В зарубежной литературе мы находим идею стимулирования здоровья посредством повышения доступа людей к информации по поводу самосохранительных и здоровьесрушительных форм поведения. Обеспечение людей доступом к информации, касающейся вопросов здоровья, рассматривается в качестве средства убеждения индивида изменить свои поведенческие модели в пользу здоровья [20]. Превалирующее значение информации во всех сферах человеческой деятельности, в том числе и здоровьесберегательной, связано, на наш взгляд, со становлением в США, Японии и западноевропейских странах информационного общества.

Итак, здоровый образ жизни в его социологическом значении можно выразить в качестве основной составной части образа жизни, имеющей своей основой самосохранительное поведение, включённое в жизнедеятельность людей, и являющейся, таким образом, отражением социально-экономической и культурной ситуации в государстве. Самосохранительное поведение в качестве смысловой единицы, наличествующей в структуре понятия «здоровый образ жизни», определяется как «система действий и отношений, опосредующих здоровье и продолжительность жизни индивида» [21].

Ввиду обострения проблемы здоровья, заключающейся в противоречии между признанием его в качестве непреходящей ценности, а здорового образа жизни – ведущим фактором, влияющим на здоровье, и тенденцией ухудшения здоровья населения России, выявляется способ формирования здорового образа жизни в обществе, наиболее адаптированный к данным условиям. Он должен заключаться в формировании у людей потребности вести здоровый образ жизни. Вот что по этому поводу говорит И. Б. Страхова: «Осознанная потребность в здоровье, проявляясь в мотивах и установках, определяет целенаправленное поведение человека по критерию здоровья, которое конкретное выражение находит в образе жизни. Поэтому здоровый образ жизни может быть достигнут не столько исключением негативных потребностей и форм поведения, но прежде всего формированием здоровых (в нравственном, психическом, физическом отношении) потребностей» [22].

Ввиду того что «потребность реализуется через интерес, который обеспечивает направленную фи-

зическую, психическую и социальную деятельность субъекта на основе поиска реальных способов удовлетворения его общих и конкретных потребностей» [23], актуализируется вопрос поиска некого смысложизненного ориентира, играющего роль детерминанты здорового образа жизни.

Такой подход требует рассмотрения здорового образа жизни в качестве явления, находящегося в синонимичной взаимосвязи с образом жизни, являющимся показателем и отражающим всё многообразие интересов и ценностей общества на том или ином этапе развития общества. Таковым образом жизни нам представляется модный образ жизни, а мода в данном случае – механизм социального воздействия на здоровый образ жизни.

Рассмотрим причины, по которым мода выполняет детерминирующую функцию в отношении здорового образа жизни, а модный образ жизни становится его синонимом.

Во-первых, мода, как и здоровье, изучается с точки зрения поведенческого направления. Понимание моды в данном ключе было изложено такими зарубежными учёными, как Ж. Бодрийяр [24], Ж. Липовецки [25], а также отечественными А. Б. Гофманом [26], М. И. Килошенко [27] и некоторыми другими.

Во-вторых, отталкиваясь от концепции, рассматривающей моду в качестве механизма социального регулирования социокультурных сторон жизнедеятельности, поддерживаемую Г. Блумером [28] и отечественным учёным А. Б. Гофманом [29], можно сделать вывод, что мода в данном случае может регулировать человеческое поведение по критерию здоровья. Как известно, деятельность человека, его образ жизни, а соответственно, и поведение определяются системой потребностей. Если форма жизнедеятельности человека «отвечает» удовлетворению потребностей, то они со временем закрепляются в общественном бытие и сознании и приобретают устойчивый характер по отношению к социальным преобразованиям.

Потребность в моде реализуется через потребность в новизне и подражании, что является основой моды. Практика подражания, так же как и стремление к новизне, широко распространены в современном социуме. Как справедливо отмечает М. Байутер, «у человека постмодерна нет настоящей уверенности в своих собственных идеях о том, кем он должен быть, и поэтому всюду наблюдаются игры в “притворись кем-то другим”» [30]. Подражатели воспроизводят элементы деятельности успешного актора. Как справедливо заметила Е. В. Нестеренко, «носитель модного поведения, модных стандартов рассматривается социумом как успешный актор, и его поведение, идеи, образ жизни становятся образцом для подражания» [31].

Проявляясь в мотивах, потребность человека находит выражение в конкретном образе жизни.

Так как мода является устоявшейся потребностью, а модный образ жизни, таким образом, неотъемлемой частью жизни общества, здоровье, будучи несформированной потребностью, должно быть выражено в форме моды, а мотив к следованию моде (ведению модного образа жизни) – выразиться в следовании здоровому образу жизни.

Необходимо также обратить внимание на то, что, согласно некоторым теориям, мода не рассматривается в качестве обязательной характеристики жизнедеятельности человека. Иными словами, некоторые исследователи моды придерживались той точки зрения, что не все люди следуют моде.

Однако некоторые особенности современного общества свидетельствуют об обратном. В XIX и середине XX в. социологи говорили о моде, подразумевая при этом предметы внешнего облика, к каковым относятся одежда, аксессуары. С данной тенденцией связан факт отождествления моды с женским полом (концепция гендерности моды). Но, как уже указывалось в предыдущем параграфе, данное понимание моды сегодня представляется неактуальным и стереотипизированным в массовом сознании. В новых социальных условиях в моде наблюдаются тенденции универсализма и генерализации. Ж. Бодрийяр и А. Б. Гофман были правы, когда утверждали, что к моде имеет отношения каждый индивид в обществе.

Итак, рассмотренный подход в изучении здоровья можно охарактеризовать как психолого-педагогический. Он, на наш взгляд, дополняет социально ориентированный подход, который является слишком масштабным, если научное познание здоровья происходит в рамках поведенческого направления. Данный подход может быть использован при разработке методик воспитания здорового образа жизни. Однако поведение человека не может быть рассмотрено в отрыве от системы ценностей. Модели поведения, как известно, регулируются сложившейся в общественном сознании системой ценностей и отражаются в общественном бытие. Социально ориентированный и психолого-педагогический подходы не исследуют проблему в данном ключе. Для того чтобы понять взаимообусловленность тех или иных ценностей личности, а также общества, данную проблему необходимо рассмотреть в соответствии с аксиологическим подходом.

Ценностное осмысление здорового образа жизни благодаря аксиологическому подходу осуществляется через детализацию социальной среды, в которой мода представляется неким устоявшимся социокультурным феноменом, находящим свой проявление в модном образе жизни, выражаящем ценностные ориентации людей.

Степень ценности моды наблюдается с точек зрения разных направлений аксиологии. В ранних теориях моды И. Канта, Г. Зиммеля, Г. Тарда, а также в теориях Т. Веблена, В. Зомбарты и теории

Ж. Липовецки прослеживается рассмотрение моды с позиции социально-классового направления. Как указывал Г. Зиммель, мода – это «продукт разделения классов» [32].

Мода, рассматриваемая в свете социокультурного, социально-психологического и социально-экономического подходов, представляет социальную ценность, что заключается в связи моды и изменений в обществе – культурных, экономических, политических. Иными словами, в моде выражается характерный для конкретной эпохи политический строй, экономическое положение, а также сфера культурной жизни. Мода является своего рода описанием жизни разных типов обществ на различных этапах. Не случайно Г. Тард [33] называет моду отражением процессов, происходящих в обществе.

Социально-классовое направление в той или иной степени прослеживается во всех концепциях моды. Г. Блумер, чья теория является методологическим ориентиром для рассмотрения моды с позиции функционалистского направления, указывал также на то, что мода «может действовать в любой сфере групповой жизни» [34].

Ценность моды в рамках функционалистского направления определяется исходя из тех функций, которые присущи данному феномену. Согласно функциям моды, которые обозначил Г. Блумер, ценность моды для индивидов – в необходимости данного феномена для индивида и общества и находит своё проявление в делах и поступках. Следование моде или модное поведение становится в таком случае, как обозначил М. Вебер [35], ценностно-рациональным действием.

Большой вклад в разработку функционалистского направления в рамках аксиологического подхода в социологии внёс А. Б. Гофман. Ценностная сущность моды в воззрениях отечественного учёного заключается в трактовке моды в качестве регулятора индивидуального и массового поведения. Структура моды как ценности включает социальный компонент, выражющийся в модном поведении индивида, и психологический компонент, то есть мотивацию индивида к следованию моде.

Аксиоподход, разработанный А. Б. Гофманом, представляется методологически значимым в связи с тем, что учёный рассматривает ценность моды также в рамках прагматического направления, что подразумевает анализ социального феномена моды как ценности через призму её полезности.

Ещё В. Зомбарт, обращаясь к теории утилитарности моды, писал: «...по мере того, как преобразуется цель потребления, изменяется также и оценка полезности и красоты. ...Чем бесполезнее предмет, тем более подчинён он моде» [36]. Таким образом, В. Зомбарт характеризует моду как антиуттилитарное явление, подразумевая при этом отсутствие в модных предметах пользы. Следует заметить, что для А. Б. Гофмана термины «неутили-

тарна» и «антиуттилитарна» имеют разное значение, и он не соглашается с немецким учёным, характеризуя моду как неутилитарное явление. А. Б. Гофман утверждает: «Модность и полезность тех или иных стандартов просто лежат в разных плоскостях: они могут сближаться между собой или совпадать, а могут удаляться друг от друга» [37]. Важным моментом в анализе взглядов А. Б. Гофмана является присутствие ценности игры в структуре моды. С этим обстоятельством связаны, во-первых, трактовка моды как эстетического явления, во-вторых, активное участие в моде молодёжи и, в-третьих, переменчивость моды и, таким образом, её неутилитарность.

Методологическое значение моды как ценности через призму её полезности велико, так как теория неутилитарности моды напрямую связана с влиянием моды на такую важную составляющую человеческой сущности, как здоровье. Результатом конфликта между полезностью и модностью являются различные заболевания. Примерами могут служить мода на ношение корсета, худобу, бледность или, наоборот, загар, которая распространилась сегодня. Необходимо отметить, что в настоящее время активно проводится пропаганда моды на здоровый образ жизни, однако проблема продолжает оставаться крайне актуальной.

С рассмотрением в социологии проблемы соотношения «полезность – модность» в аксиологическом подходе связано то, что в основе аксиологии как самостоятельной области социологии здоровья лежит направленность человеческой деятельности в рамках ценностной системы с критериальным различием «полезное/вредное».

Категории «полезность» и «вредность» отражают здоровьесберегательную (самосохранительную) и здоровьесрушительную стороны жизни человека и общества. Самосохранительное поведение в социологической литературе понимается в качестве «действия и отношения, направленного на сохранение здоровья в течение полного жизненного цикла» [38]. Смыслообразующим основанием здоровьесрушительной активности является неосмысленная направленность поведения индивида в отношении здоровья, что тесно связано с превалированием значимости иных ценностей. Бодрийяровское определение моды как «эмблемы» современной жизни указывает на её значение в качестве некой «сквозной» ценности, пронизывающей любую сторону жизни социума. Таким образом, можно заключить, что следование здоровьесрушительной модели поведения сегодня связано не с отсутствием признания значимости ценности здоровья в сознании индивидов, а с признанием общественно значимой ценности моды. Категории «вредность» и «модность», соответственно, лежат в одной плоскости и синонимично связаны между собой.

Итак, в свете проблемы связи моды и здоровья мода представляется социальной моделью поведения, присущей современному обществу постмодерна. В связи с этим предоставляется возможность поставить вопрос о реальной связи модного образа жизни и здорового образа жизни, рассмотрев моду в качестве фактора, влияющего на формирование здорового образа жизни.

Поведенческое (или деятельностное) направление в рамках социологического подхода при изучении данного вопроса позволяет не только рассмотреть здоровый образ жизни в синонимичной взаимосвязи с модным образом жизни, но и охарактеризовать готовность человека действовать в соответствии с ценностями общества, интериоризированными в индивидуальное и массовое сознание.

Таким образом, необходим аксиологический подход к пониманию взаимосвязи моды и здорового образа жизни, так как он позволяет рассмотреть данную взаимосвязь в соотнесении с системой ценностных установок индивида. Отталкиваясь от утверждения, что «только аксиологический подход позволяет установить взаимообусловленность универсальных ценностей повседневной жизни личности и общества» [39], объясняется выбор данного подхода для изучения степени влияния моды на здоровый образ жизни. Аксиоподход раскрывает механизм зарождения установки на формирование и поддержание здорового образа жизни, а также развитие потребности в здоровье. Потребность в здоровье и, соответственно, ведении здорового образа жизни получает воплощение в качестве модного образа жизни. Аксиологический подход в последнее время также широко применяется для анализа социальных феноменов с целью выявить степень их ценности для представителей определённого социального класса общества или социально-демографической группы.

Поскольку в современном мире крайне трудно и проблематично быть нацеленным на здоровый образ жизни, акценты смещаются на модный образ жизни. Важность психолого-педагогического подхода обнаруживается в том, что мода на здоровый образ жизни имеет очень большое значение в его воспитании. Не случайно, по словам министра здравоохранения РФ Т. А. Голиковой, государственная программа «Здоровая Россия», запуск которой осуществился в 2009 г. в рамках реализации плана по широкой пропаганде здорового образа жизни, нацелена на то, чтобы привить россиянам моду на здоровье [40]. Достижение здоровья посредством здорового образа жизни становится возможным за счёт моды, что представляется действенной и эффективной методикой при воспитании основам здорового образа жизни разных социально-демографических групп общества.

#### Примечания

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Избранные сочинения: в 9 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1985. С. 355–490.
2. Цагергородцев Г. И. Научно-технический прогресс и здоровье. М.: Знание, 1970. С. 120.
3. Акчурин Б. Г. Социальные условия и факторы формирования валеологической культуры / Изд-е Башкирского университета. Уфа, 2001. С. 53.
4. Бутенко А. П. Образ жизни: проблемы и суждения. М., 1978. С. 33.
5. Бредихина Н. В. Ориентации населения на здоровый образ жизни: региональный аспект: дис. ... канд. социол. наук. Челябинск, 2006. С. 28.
6. Страхова И. Б. Здоровый образ жизни как способ интеграции в социум (на примере студентов с ослабленным здоровьем): дис. ... канд. социол. наук. Новосибирск, 2005. С. 10.
7. Мафтыненко А. В. Здоровый образ жизни молодёжи // Знание. Понимание. Умение. 2004. № 1. С. 136.
8. Ананасенко Г. А., Попова Л. А. Медицинская валеология. Ростов на/Д: Феникс. 2000. С. 30. Сер. «Гиппократ».
9. Лисицын Ю. П. Саналогия, Валеология, образ жизни – стратегия профилактики // Экономика здравоохранения. 2008. № 2. С. 32–36.
10. Блаженный Августин. Об истиной религии. Теологический трактат // Монологи. Минск: Харвест, 1999. С. 354.
11. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Этюд Эмиля Дюркгейма. Одесса: Типография Г. М. Левинсона, Ришельевская 19, 1900. С. 188–189.
12. Социология в России / под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Изд-во Института социологии РАН, 1998. С. 456.
13. Основные вехи ушедшего века: вклад российских учёных в развитие мировой медицины нельзя переоценить // Медицинская газета. 2011. 10 марта. С. 11.
14. Grzywacz J. G., Stoller E. P., Brewer-Lowry A. N., Bell R. A., Quandt S. A., Arcury T. A. Gender and health lifestyle: an in-depth exploration of self-care activities in later life // Health education and behavior. 2011. XX(X). P. 2.
15. Бредихина Н. В. Указ. соч. С. 44.
16. Лисицын Ю. П. Общество и общественное здоровье. М., 2004. С. 10.
17. Лисицын Ю. П. Образ жизни и здоровье населения. М., 1982. С. 6.
18. Социальные аспекты проблемы здоровья / А. Г. Матрос. Новосибирск: ВО «Наука»: Сибирская издательская фирма, 1992. С. 110.
19. Акчурин Б. Г. Указ. соч. С. 97.
20. Augusta Palsdottir. Health and lifestyle: Icelanders' everyday life information behavior. Abo: Abo Akademi University Press, 2005. P. 37.
21. Журавлëва И. В. Здоровье подростков: социологический анализ. М.: Изд-во Института социологии РАН, 2002. С. 15.
22. Страхова И. Б. Указ. соч. С. 18.
23. Бредихина Н. В. Указ. соч. С. 38–39.
24. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2000. С. 111–187.
25. Lipovetsky G. L'empire de L'éphémère. Paris: Editions Gallimard, 1957. С. 209.

26. Гофман А. Б. Мода и люди: новая теория моды и модного поведения. М., 1994. С. 127–137.
27. Килошенко М. И. Психология моды: учеб. пособие. СПб., 2000. С. 16.
28. Блумер Г. Коллективное поведение // Американская социологическая мысль: текст / под ред. В. И. Добренькова. М., 1994. С. 213.
29. Гофман А. Б. Указ. соч. С. 13.
30. Wywater M. Big babies. L., 2007. P. 77.
31. Нестеренко Е. В. Мода как способ символизации социальных изменений и тенденции её институциализации в современном обществе (на примере моды на женскую одежду): автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2005. С. 11–12.
32. Зиммель Г. Мода // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 269.
33. Тафф Г. Социальная логика / пер. с фр. СПб., 1996. С. 124.
34. Блумер Г. Указ. соч. С. 212.
35. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдов; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 628.
36. Зомбафт В. Народное хозяйство и мода // Избранные работы. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 328, 334.
37. Гофман А. Б. Указ. соч. С. 22.
38. Шклярук В. Я. Самосохранительное поведение в молодёжной среде // СОЦИС. 2008. № 10. С. 140.
39. Долгушин М. И. Проблема соотношения «традиции – модернизации» в социальной философии // Личность. Культура. Общество. 2006. Вып. 1(29). С. 205.
40. «Мода на здоровье по рецепту Т. Голиковской». URL: <http://www.ami-tass.ru/article/54843.html> (дата обращения 08.05.2010).

---

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АДЫЛГАРЕЕВ Вадим Ильдусович – соискатель по кафедре культурологии, философии и социальных наук Нижневартовского государственного гуманитарного университета. 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56.

E-mail: fuhr\_vad@mail.ru

БЕРДИНСКИХ Мария Викторовна – аспирант Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина, Центр классического образования, факультет социологии и политологии, кафедра прикладной социологии. 620083, Екатеринбург, просп. Ленина, 51.

E-mail: russkoedelo@list.ru

БИРИЧЕВА Екатерина Вячеславовна – аспирант очной формы обучения Института социально-политических наук Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина, специальность «Онтология и теория познания». 620083, г. Екатеринбург, ул. Ленина, д. 51.

E-mail: coldfree@yandex.ru

ВЕРМИНЕНКО Юлия Владимировна – кандидат социологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета. 191002, г. Санкт-Петербург, ул. Марата, д. 27.

E-mail: verminenko@mail.ru

ВЕЧТОМОВ Евгений Михайлович – доктор физико-математических наук, профессор, зав. кафедрой алгебры и дискретной математики ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: mathematic@vshu.kirov.ru

ГЕРАСИМОВ Николай Игоревич – аспирант кафедры истории русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. 119991, г. Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

E-mail: nickgerasimow@yandex.ru

ДЕСЯТКОВА Ольга Владимировна – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Вятского государственного университета. 610000 г. Киров, ул. Московская, д. 36.

E-mail: olgade-satkova@yandex.ru

ДОЛГИХ Андрей Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: philosophy@vshu.kirov.ru

ЖИРНОВ Алексей Александрович – аспирант кафедры философии и истории мировоззрения Волжского государственного инженерно-педагогического университета. 603004, г. Нижний Новгород, ул. Челюскинцев, д. 9.

E-mail: alexeizhirnov@mail.ru

ИКРАМОВ Ахмаджон Якубджанович – соискатель кафедры педагогики Института педагогики и психологии Казанского (Приволжского) федерального университета. 420007, г. Казань, ул. Лево-Булачная, д. 6.

E-mail: planter@inbox.ru

КАРАВАЕВ Никита Леонидович – кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры информационных технологий и методики обучения информатике ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: nikita.lk@gmail.com

КВАСКОВ Владимир Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и биоэтики Пермской государственной медицинской академии им. акад. Е. А. Вагнера Росздрава. 614990, Пермь, ул. Петропавловская, д. 26.

E-mail: rector@psma.ru

КОКОРИНА Елена Владимировна – кандидат педагогических наук кафедры педагогики Восточно-Сибирской государственной академии образования. 664011, г. Иркутск, ул. Нижняя Набережная, 6.

E-mail: Kokorina2004@mail.ru

---

**КУЛАГИНА** Галина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры менеджмента, туризма и гостиничного хозяйства Казанского государственного университета культуры и искусств. 420006, г. Казань, Оренбургский тракт, д. 3.

E-mail: logical@yandex.ru

**ЛОБАНОВ** Сергей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и общественных наук Пермского государственного института искусства и культуры. 614600, Пермский край, г. Пермь, ул. Газеты «Звезда», д. 18.

E-mail: sdl-grey54@yandex.ru

**ОКУЛОВ** Станислав Михайлович – доктор педагогических наук, профессор кафедры прикладной математики и информатики ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: okulov@vshu.kirov.ru

**ОСТАНИНА** Ольга Александровна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Всероссийского заочного финансово-экономического института (филиал в Кирове). 610020, г. Киров, ул. Володарского, д. 2.

E-mail: vzfeikir@vzfei.ru

**ПАНИТКОВА** Эллина Юрьевна – аспирант кафедры философии и социологии Мурманского государственного гуманитарного университета. 183720, Мурманская область, г. Мурманск, ул. Капитана Егорова, д. 15.

E-mail: ellina.panitkova@gmail.com

**ПИМЕНОВА** Ольга Игоревна – аспирант кафедры теории и истории социологии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. 620083, г. Екатеринбург, пр.осп. Ленина, д. 51.

E-mail: top.gold@mail.ru

**ПОНОМАРЁВ** Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН. 426052, г. Ижевск, ул. Татьяны Барамзиной, д. 34, корп. 248.

E-mail: amp08@mail.ru

**СУХОТЕРИН** Дмитрий Янкович – соискатель при кафедре культурологии и рекламы ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: sbt\_creative@mail.ru

**ТЕРЕШКИНА** Валентина Николаевна – аспирант заочной формы обучения по кафедре истории и социологии Мурманского государственного технического университета. 180038, г. Мурманск, ул. Спортивная, д. 13.

E-mail: val2088@yandex.ru

**ТРАВНИКОВ** Григорий Николаевич – кандидат педагогических наук, ректор института инновационной образовательной политики и права «Эврика – Пермь». 614077, г. Пермь, бульвар Гагарина, 75а.

E-mail: travnikovgn@mail.ru

**ХАРУНЖЕВА** Мария Александровна – аспирант кафедры философии и социологии ВятГГУ. 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26.

E-mail: iris-ayame@mail.ru

**ЧЕРНЯВСКАЯ** Ольга Сергеевна – аспирант, преподаватель кафедры общего и стратегического менеджмента Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики Нижний Новгород. 603000, г. Н. Новгород, ул. Родионова, д. 136.

E-mail: Chernyavskaya-OS@yandex.ru

**ЯЧИНА** Надежда Петровна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики Института педагогики и психологии Казанского (Приволжского) федерального университета. 420007, г. Казань, ул. Лево-Булачная, д. 6.

E-mail: nadegda\_777@mail.ru

---

**ПРАВИЛА ПОДАЧИ СТАТЕЙ ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ  
В РЕЦЕНЗИРУЕМОМ НАУЧНОМ ЖУРНАЛЕ  
«ВЕСТНИК ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА»**

Срок публикации – по мере поступления материалов.

Для публикации статьи в реферируемом журнале необходимо:

- 1) представить в редакцию
  - а) отзыв-рекомендацию научного руководителя;
  - б) заключение кафедры, на которой проходило выполнение научной работы;
  - в) текст статьи в печатном варианте и в электронном виде с приложением сведений об авторе (см. ниже);
- 2) возместить стоимость издательских услуг, исходя из действующего тарифа (включая тариф НДС). В сумму платежа входит получение автором 1 экз. журнала.

Статьи, в которых отражаются результаты исследования, должны полностью отвечать требованиям, предъявляемым к научным журнальным статьям. К публикации принимаются научные статьи объемом от 0,5 до 1 печатного листа, выполненные в строгом соответствии с техническими требованиями.

**ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЬИ,  
ПРЕДОСТАВЛЯЕМОЙ В РЕДКОЛЛЕГИЮ ЖУРНАЛА**

**Общие требования**

Распечатка на бумаге А4 в 2 экземплярах, дискета с текстом статьи в формате Word или RTF (файл обозначается фамилией автора).

**Параметры страницы**

Поля: левое – 25 мм, правое, нижнее и верхнее – по 20 мм.

Интервал: 1,5.

Гарнитура: Times New Roman.

Размер кегля: основной текст – 14 пт; сноски и примечания, формулы – 12 пт.

Запрет висячих строк.

**Оформление статьи**

Текст начинается с указания фамилии, имени и отчества автора статьи (на русском и английском языках). Далее следует название статьи (на русском и английском языках), до десяти ключевых слов на русском и английском языках. После названия (для аспирантских работ) указывается: работа представлена кафедрой (название кафедры и вуза). Статья сопровождается индексом УДК (универсальная десятичная классификация).

**Аннотация статьи.** Аннотация пишется на русском и английском языках – не более 400 знаков каждая, включая пробелы (помещается непосредственно перед текстом).

**Ссылки на литературу** в тексте статьи даются в квадратных скобках.

Ср.: напр.: Этот вопрос уже рассматривался лингвистами [1].

Литература указывается в конце статьи под заголовком ПРИМЕЧАНИЯ. Далее под номерами указывается литература *в порядке цитирования ее в тексте статьи*. Автор, источник, место и год издания, страница оформляются в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5–2008 Библиографическая ссылка. Ср., напр.:

**Примечания**

1. Луфия А. Р. Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998.
2. Леонтьев А. А. Психофизиологические механизмы речи // Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. М., 1970. С. 314–370.

---

3. Кутепов В. И., Виноградова А. Г. Искусство Средних веков / под общ. ред. В. И. Романова. Ростов н/Д, 2006. С. 144–251.

4. Пафинов С. И., Ляпунов В. М., Пузырев Р. А. Система Соционет как платформа для разработки научных информационных ресурсов и онлайновых сервисов // Электрон. б-ки. 2003. Т. 6, вып. 1. URL: <http://www.elbib.ru/index.phtml?page=elbib/rus/journal/2003/part1/PLP/> (дата обращения: 25.11.2006).

**Рисунки**

Формат bmp, tif

**Диаграммы**

Формат Excel

**Таблицы**

Формат Word

**Математические и физические формулы**

Редактор MS Equation

**Сведения об авторе (на отдельном листе)**

1. Фамилия, имя, отчество (полностью).
  2. Специальность.
  3. Ученая степень, звание, должность по кафедре.
  4. Полное название кафедры, вуза.
  5. Научный руководитель (Ф. И. О., научная степень, ученое звание, должность).
  6. Адрес с почтовым индексом, контактный телефон, e-mail.
- Аспиранты очного обучения указывают ведущую кафедру и полное название вуза.
  - Аспиранты заочного обучения и соискатели указывают место работы и должность.
  - Докторанты и преподаватели вузов указывают ученую степень, звание, должность по кафедре, полное название кафедры и вуза.

Все документы необходимо отправлять в **одном** письме по адресу:

610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26,

Редакколлегия журнала «Вестник ВятГГУ»,

направление «Философия и социология; культурология».

Редакколлегия рецензируемого научного журнала  
оставляет за собой право отклонять представленные материалы,  
если они не соответствуют установленным требованиям.  
Авторам присланные материалы и корректуры не возвращаются.



**Вестник**  
**Вятского государственного гуманитарного университета**  
**Философия и социология; культурология**  
**Научный журнал № 4(4)**

Подписано в печать 25.11.2011 г.  
Формат 60×84 1/8 . Бумага офсетная. Гарнитура Mysl.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,5. Тираж 1000. Заказ № 1946.

Издательство  
Вятского государственного гуманитарного университета,  
610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26, т. (8332) 673-674  
[vggu.ru](http://vggu.ru)  
E-mail: [vestnik@vshu.kirov.ru](mailto:vestnik@vshu.kirov.ru)

Отпечатано  
в полиграфическом цехе Издательства ВятГГУ,  
610002, г. Киров, ул. Ленина, 111, т. (8332) 673-674