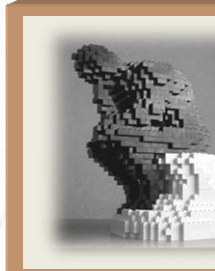
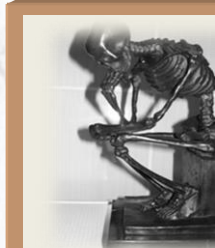
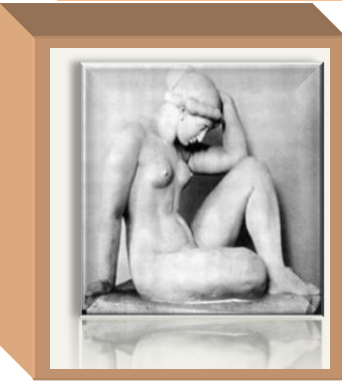
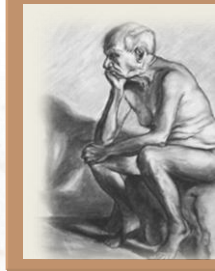
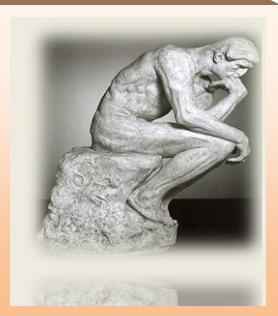
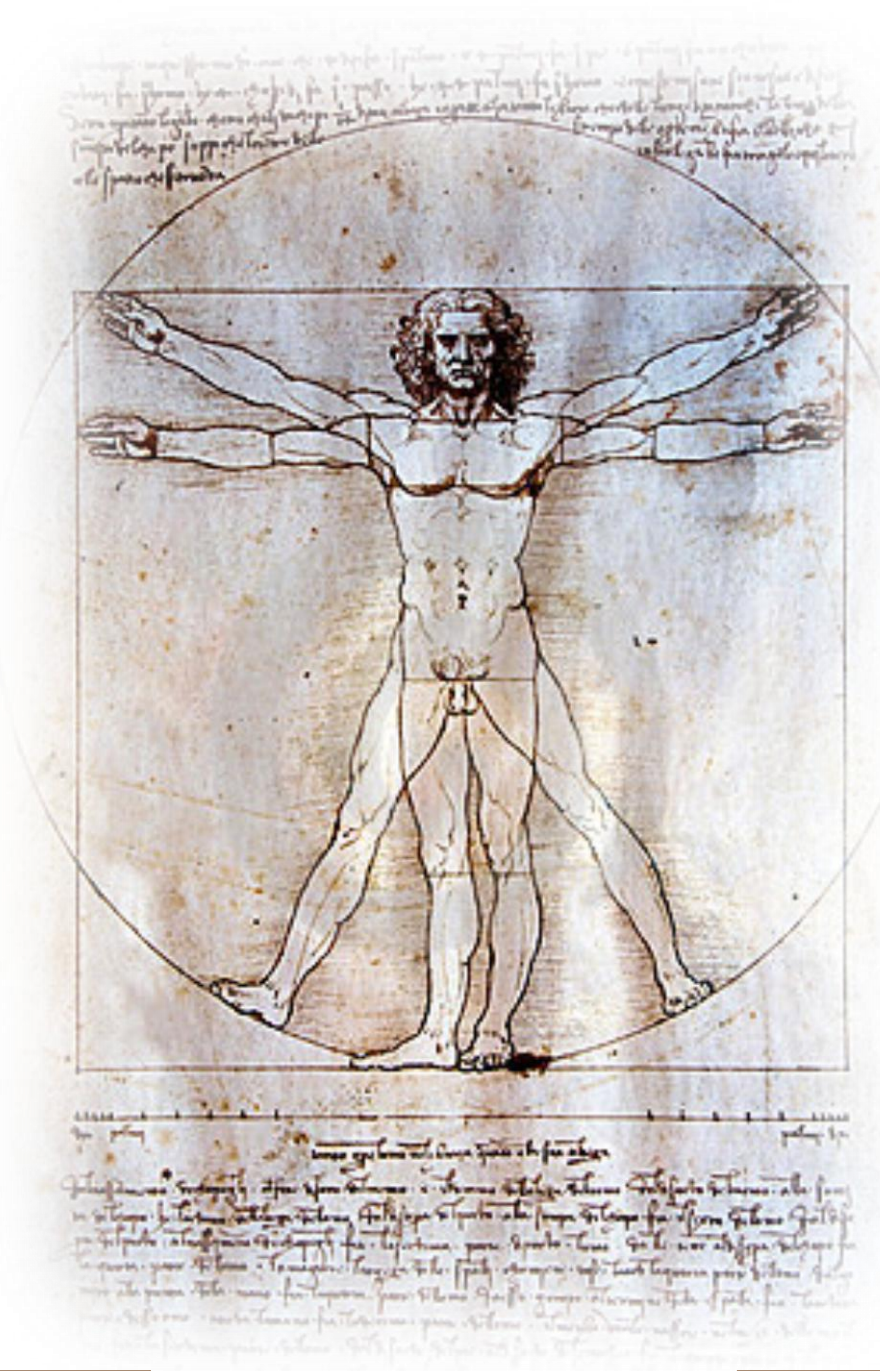


...целое больше, чем сумма его частей.

homo holistic



«Homo holistic: человек целостный»

выпуск 1, 2011 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ Гредновская Е.В. Homo holistic в дискурсах и практиках

РАЗДЕЛ I. МИР И ЧЕЛОВЕК, ИНДИВИД И ОБЩЕСТВО

- Чистов Г.А. Мировоззрение как парадигма бытия
- Устьянцев А.А. Философия прагматизма как философия действия
- Гредновская Е.В. Социальное пространство П. Бурдьё: иллюзия свободы и гармония принуждения

РАЗДЕЛ II. ЧЕЛОВЕК В ТЕЛЕСНЫХ ПРЕДЕЛАХ

- Вишев И.В. Проблема смерти и бессмертия человека в философско-антропологическом контексте
- Антонова Н. В. Основные понятия гендерной теории
- Соколова Н.И. Гендерные стереотипы в обществе: роль и процессы формирования

РАЗДЕЛ III. ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ БОГА

- Беспечанский Ю.В. Образ абсолютного начала в диалогах Николая Кузанского «О неинном» и «О возможности-бытии»
- Григорьева Л.М. Бог и душа в учении М.Экхарта
- Сосновских Е.Г. Буддизм в представлении студентов ЮУрГУ
- Сосновских Е.Г. Религиозная ситуация в период перестройки 1985-1991гг. (Челябинская область)
- Сосновских Е.Г. Религия и воспитание молодёжи в социальном государстве

РАЗДЕЛ IV. ТЕКСТ, ДИСКУРС, АВТОР

- Баркова В.В., Сидорова У.В. Стили философского мыслетворчества как способы самовыражения обосновывающего себя мышления субъекта
- Лаврова А.Г. Социология чтения: состояние, проблемы, перспективы

РАЗДЕЛ V. КУЛЬТУРА И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

- Русских Л.В. Основные подходы к определению культуры

- Самарина И.С. Методологические основы изучения образовательного культурного капитала студенческой молодежи
- Соломко Д.В. Театральное действие в контексте философских парадигм
- Куличков И.Л. Театр и публика в истории эстетической мысли
- Валеева Э.М. Мода как форма проявления эстетических ценностей

РАЗДЕЛ VI. ЭКОНОМИКА И ТРУД

- Хвесьюк Н.Г. Корпорация Общность новой формации
- Хвесьюк Н.Г. Социология и управление
- Хвесьюк Н.Г. О собственности
- Одяков С.В. Проблемы и противоречия социально-трудовых отношений в постсоветской России

НОМО HOLISTIC В ДИСКУРСАХ И ПРАКТИКАХ

Осмысление мира человеческого существования, в котором соединены опыт и наука, рациональное и эмоциональное, психологическое и биологическое, социальное и хозяйственно-экономическое, политическое и духовно-культурное в философских и социологических истоках восходит ко времени античности и пронизывает всю историю философии и социологии, человекознания и обществознания в целом.

Проходя свой эволюционный путь развития от греческой философии с ее преобладающим интересом к деянию, активности человека через идею Г. Гегеля о тождестве бытия и мышления, его понимания сознания как «проникновения в бытие», «деятельности как действительности сознания», как саморазвития духа в процессе опредмечивания и самоотчуждения, философская и социологическая мысль ведет отсчет особого отношения к явлению, факту как к «истине бытия».

Эта проблематика выделилась несколько позже в самостоятельную философскую тему Э. Гуссерлем, придя в российскую философско-социологическую мысль посредством освоения идей К. Маркса относительно роли предметно-деятельных структур, «предметной мысли» как живой внементальной реальности души. Понимание того, что «сознание не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни», что диалектика опредмечивания и распредмечивания составляет

природу собственно человеческой жизнедеятельности, является основой обширной программы исследования человека и сознания.

В настоящее время эта программа находится в русле исканий большинства направлений современной западной философии и социологии. Можно вполне уверенно утверждать, что современная философская и социологическая мысль в своих наиболее значимых и влиятельных направлениях сместила внимание с субъекта и объекта, технологий воздействия первого на второго (этих классических тем философского и социологического анализа человека и общества) на пространство их отношений, взаимовлияния. Независимо от различия идейных оснований, социокультурного контекста осмысления эти направления, традиции философско-социологического мышления объединены единой логико-теоретической задачей: поиском принципа, алгоритма конституирования субъект-объектного жизненного пространства.

Начиная с понимающей социологии М. Вебера и попыток создания феноменологической социологии (А. Шюц), в XX в, не прекращаются попытки теоретиков соединить естественно-исторический подход к объяснению, познанию бытия человека и общества с культурно-исторической онтологией сознания (Д. Лукач). И в силу того, что достигнутые результаты все еще не позволяют создать такую парадигму гуманитарного мышления, которая помогла бы объяснить и предсказать те неожиданности, которые преподносит нам реальная историческая действительность наряду с теми событиями, результатами деятельности людей, которые вполне предсказуемы и рационально объяснимы, исследовательское сотрудничество философов и социологов является бесспорно актуальным.

Такая совместная деятельность исследователей обусловлена и тем, что социально-исторические изменения в обществе, ставшие реальностью сегодняшнего дня, требуют философской и социологической рефлексии, нуждаются в разработке новых методов описания и анализа. Настоятельная потребность «сборки» человеческого существа в различных ракурсах и гранях его постижения, кризиса диктуется также возрастанием темпов трансформации современных обществ, динамикой происходящих в них процессов. В условиях мультикультурности современного общества наиболее остро встает проблема кризиса идентификации как проблема самоопределения человека в разнообразных формах деятельности, в социальных практиках.

В динамичных условиях современного общества для человеческой целостности, описываемой в современном гуманитарном знании в терминах самоидентичности, теперь наиболее характерны неустойчивость и пластичность. Идентичность индивида сегодня все больше воспринимается не как раз и навсегда сформированная данность, а как незаконченный развивающийся проект. В условиях быстро меняющегося социума и растущей продолжительности жизни личность просто не может не самообновляться, что уже стоит рассматривать как

закономерный социальный процесс, требующий своего специального теоретического осмысления.

Важно и то, что специфика постиндустриального общества заключается в сосуществовании различных форм социальности, где доминирующие направления развития не исключают другие формы – традиционные и индустриальные. В условиях, когда традиционные стереотипы, все еще считаются нормой, а несоответствующее им поведение – девиацией, равноправное существование различных субкультур затруднено. Поэтому сегодня чрезвычайно важно осмыслить возможности толерантного отношения к Иному, идеи равноправного существования различных типов идентичностей (этнической, половой, профессиональной и т.д.) и разнообразия их проявления, скрытую нормализующую «работу» репрессивных механизмов власти, участвующих в их определении.

Следует особо подчеркнуть, что, в условиях многогранности и многомерности современной общественной жизни невозможно создание универсальных исчерпывающих описаний и объяснительных моделей понимания самоидентичности. Тем самым признается, что идентичности в современном типе социальности не могут описываться и изучаться на основе принципов, сложившихся в сфере классического знания, так как они обладают новыми характеристиками, которые не могут быть осмыслены в рамках классического подхода. Проблематика, интересующая исследователей современности в этой области, формируется на основе подходов, разрабатываемых в «неклассическом» типе знания. Поэтому, можно сказать, что целостное, комплексное осмысление человека вводится в проблемное поле современного философского и социологического знания, отличительными особенностями которого являются интеграция различных областей знания, соединение онтологической и гносеологической проблематики, анализ многогранности и многомерности общественной жизни, признание гетерологической основы общественного бытия, отказ от натуралистического понятийного аппарата и терминологии в понимании человека.

Именно этими задачами и обусловлено появление предлагаемого сборника кафедры «Философии и социологии», как закономерного следствия объединения в 2011 г. двух прежде самостоятельных кафедр.

Сборник «Homo holistic: человек целостный», заявляя свою идею в самом названии, структурирован материалом разделов, отражающих грани взаимодействия человека, общества и мира в целом, и, следовательно, грани постижения, как возможностей человеческой целостности, так и выявления способов и методов этого постижения.

Человек в своих реальных практиках «собирается» с момента своего рождения, в процессе воспитания, самовоспитания, социализации. Но человек

должен быть «собран» и теоретически. И эта идея в двух своих измерениях не дает покоя мыслителям на протяжении сотен веков: что есть человек целостный и какими возможностями осуществимо целостное познание человека?

Поэтому тема заявленного сборника в современном научном мире вполне способна предстать как проблема поиска теоретического языка этой «сборки» человека в философских «дискурсах», но в то же время и как отражение той же самой «сборки» в «практиках», включенных в спектр актуальных современных исследовательских стратегий социологов.

«Homo holistic» – это теоретико-практическая «сборка человека» совместными усилиями гуманитариев, – так в лапидарной форме можно было бы охарактеризовать предлагаемый проект, который, хотелось бы, чтобы вслед за этим пилотным его номером, обрел свое дальнейшее продолжение в специальных тематических выпусках.

Гредновская Е.В.

РАЗДЕЛ I. МИР И ЧЕЛОВЕК, ИНДИВИД И ОБЩЕСТВО

Чистов Г.А.

Мировоззрения как парадигма бытия

Тенденции в развитии современной цивилизации всё более отчётливо показывают возрастающее значение и роль мировоззрения для формирования и определения перспектив её будущего. Да и усиление интеграционных процессов свидетельствует о необходимости обеспечения мировоззренческих предпосылок нахождения единства современного исторического процесса. И мировой современный экономический кризис в значительной степени связан с кризисом современного мировоззрения.

Поэтому проблема мировоззрения имеет принципиальное значение для содержательного анализа бытия человека, общества, да и человечества как такового. Особенно в кризисные или переходные периоды их развития. Понятие «мировоззрение» обладает категориальным статусом.

А. Швейцер в своей известной работе «Культура и этика» определяет мировоззрение как «совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека

в нём. Что означает общество, в котором я живу, и я сам, живущий в мире? Что мы хотим видеть в нём? Чего ждём от него?» [9, с. 79].

Под мировоззрением мы понимаем целостную систему взглядов человека на мир, с которым он неизбежно вынужден вступать в отношения и в котором он только и может реализовать себя, утвердить себя в качестве положительной ценности и реализовать свою жизнь. Почему же человек, да и человечество обращаются и апеллируют к мировоззрению? Видимо потому, что человек стоит перед практической проблемой создания такого проекта своего бытия и самоосуществления своей жизни, в котором он нуждается и которого нет в готовом виде. Как отмечает Хосе Ортега-и-Гассет (Выдающийся испанский философ XX века – Г.Ч.): «Наша жизнь, жизнь человека для каждого из нас есть исходная, « коренная» реальность. Это единственное, что у нас есть и что нас формирует...Суть жизни в том, что человек неведомо как осознаёт неизбежность существования в неких строго определённых условиях. Он обречён жить здесь и теперь. Поэтому жить – значит чувствовать необходимость делать что-то, дабы условия не уничтожили нас. В этом и состоит главная проблема, вопрос, трудность, одним словом – задание, которое надо исполнить... Именно поэтому человек вынужден строить идеи относительно своих жизненных условий, что помогает ему сориентироваться в них и решить, что ему надлежит делать» [2, с.81]. Без выработки определённого мировоззрения эту задачу человек решить не может. Поэтому мировоззрение приобретает для человека, да и для человечества практическое значение, поскольку само бытие человека и человечества носит всегда проективный характер, который необходимо реализовать. Без этого само бытие человека и человечества состояться не может. В этом и состоит парадигматический характер и роль мировоззрения. Оно становится атрибутом и одновременно образцом человеческой жизни.

Мировоззрение обладает сложной и, можно сказать, инвариантной структурой. Кратко перечислим и дадим им краткую характеристику: Исходным основанием и **первым** элементом формирования мировоззрения людей всегда выступают знания о мире, об условиях бытия, их свойствах и, конечно, о самом себе. Знания могут быть научными и ненаучными, обыденными, эмпирическими и теоретическими, религиозными, которые обладают различными возможностями и ограничениями. Но они определяют содержание и качество мировоззрения, а также его развитие и параметры.

Вторым элементом мировоззрения как системы выступают идеалы людей. В данном случае под идеалом мы будем понимать представления людей о совершенном и желаемом проявлении себя в реальном процессе жизни, преодолевающие реальные противоречия бытия человека. Идеал есть стремление человека и к свободе, и к счастью, устраняющие несовершенные стороны жизни. А.М. Горький как-то образно заметил: « Когда Бог лишил человека возможности

ходить на четвереньках, он дал ему вместо посоха идеал». Идеалы можно разделить на типы: светские и религиозные, архаичные, конкретно исторические и современные. Здесь нелишне отметить, что идеал всегда связан с идеей, концепцией человека, выдвигаемой на определённом этапе развития человеческой истории или конкретного общества. А идеал выступает конкретной формой совершенного воплощения концепции, идеи человека. Степень его достижимости, реализуемости придаёт мировоззрению оптимистический характер [см. подробнее об этом: 9, с. 106 – 109].

Третьим элементом мировоззрения являются ценности. Под ценностью в данном случае мы будем понимать реально существующие предметы материального и идеально – духовного порядка, отвечающих интересам, потребностям людей, их идеалам, позволяющие определять и формировать реальное содержание своей человеческой сущности. Посредством ценностей человек в реальной действительности утверждает себя, такие ценности он исповедует, поскольку он не может никогда схватить всю полноту своей человеческой сущности, своего «Я». (Материальные, экономические нравственные, религиозные, эстетические, национальные, общечеловеческие и т.д.). Ориентируясь на определённые ценности, человек создаёт реальную модель поведения и действия, оценивает значимость мира, общества и людей для себя. По сути дела они становятся внутренним побудительным мотивом действия, направленного на реализацию своей жизни.

Четвёртым элементом мировоззрения являются убеждения, аккумулирующие, синтезирующие в себе выше перечисленные элементы. Под убеждением, в данном случае, мы понимаем уверенность в истинности тех знаний, идеалов и ценностей, которыми располагает человек как действующий субъект и которыми он руководствуется. Они позволяют ему сознательно относиться к миру в целом и противостоять внешним отрицательным воздействиям, формировать определённую свою жизненную позицию и отстаивать её с точки зрения своей убеждённости. Вот почему право на убеждение – неотъемлемый признак свободомыслия и свободы человека.

Пятым элементом мировоззрения являются нормы и принципы, аккумулирующие в себе предшествующие составляющие мировоззрения. Они придают мировоззрению устойчивость. Благодаря им мировоззрение и выступает регулятивной системой действий человека, упорядочивающее реальное бытие человека и конкретного общества.

Мировоззрение является самостоятельным феноменом человеческой жизни, несводимый ни к сумме научных и иных знаний, ни к философии. Хотя утвердилось мнение, что философия и есть особый исторический тип мировоззрения. Безусловно, философия имеет принципиальное значение для формирования мировоззрения, поскольку она схватывает и осмысливает

сущностные, универсальные закономерности бытия. Поэтому философия придаёт мировоззрению качество устойчивости и целостности, организованности и системности. Но всё же, на мой взгляд, мировоззрение не сводимо к философии. Оно шире, чем философия, хотя философия и определяет его исходные фундаментальные основания. Ведь понятие «бытие» не только фиксирует наличие вне нас объективной реальности, предметно-вещественной или метафизической, но признаёт наличие в этой объективной реальности человека.

Как подчёркивает М. Хайдеггер, без присутствия человека в бытие трудно его содержательно зафиксировать [7, с. 392]. Но присутствие человека не сводимо к его наличию как вещи или тела. Хотя наличие человека есть необходимое предварительное условие его бытия. Человек вынужден утверждать себя как конкретная сверх-природная, социально – духовная реальность посредством практического действия. Практическое действие и есть ответ на вызов бытия, который оно нам бросает [7, с. 397]. Дать ответ это и значит построить некоторый предварительный проект, теоретическую модель и своего бытия, и своего действия, в качестве которого и выступает мировоззрение. Поэтому реальное бытие человека всегда, так или иначе, представляет собой опредмечивание мировоззрения.

При создании такого проекта бытия человек вынужден сначала прислушаться к бытию, вывести из потаённости его сущность и одновременно вывести из потаённости свою сущность [7, с.396]. Проект бытия представляет собой план, программу действий, которую человек должен осуществить. Одновременно при этом осуществлении он вынужден не только схватить сущность условий бытия, но и определённым образом овладеть мировоззрением, прежде чем изменить условия бытия, чтобы они не подавили его. Мировоззрение становится мотивирующей силой его действия.

Мировоззрение делает возможным конкретное приложение философских, научных и иных знаний к созданию необходимого проекта бытия, придания самому бытию качество устойчивости (о чём люди всегда мечтают), а в случае его необходимого изменения, когда условия бытия не удовлетворяют людей, предотвращать возможность наступления хаоса. Когда же, в силу многих причин и обстоятельств, мировоззрение подвергается эрозии и разрушению, когда утрачивается определённая ценностных ориентаций, особенно духовно-нравственных, тогда человек утрачивает определённую и проекта бытия, а стало быть, и определённую самого бытия. Тогда человек апеллирует лишь к эгоистическому интересу, мотивирующего его деятельность в направлении выживания, опираясь на утилитарные, материальные потребности и интересы. Тогда и значение мировоззрения как проекта бытия теряет свою актуальность, а само бытие утрачивает перспективность. По сути дела тогда бытие человека приобретает состояние «войны всех против всех». Тогда в бытие торжествует

разрушительная сила зла. И выход из этой критической ситуации состоит в формировании нового мировоззрения, нового устойчивого проекта бытия, дающего надежду на возможность положительной реализации каждой жизни.

По сути дела такую парадигму подтверждает весь ход человеческой истории. Как подчёркивает А.Швейцер, падение Римской империи в значительной степени было связано с тем, что не было выдвинуто новое мировоззрение, которое обеспечивало бы возможность её сохранению и перспективы дальнейшего развития, поскольку старое мировоззрение претерпевало кризис и исчерпало себя [9, с.80]. Создание нового мировоззрения как проекта нового бытия, новой парадигмы, нового образца и образа жизни требует мужества и напряжения всех человеческих сил, определённой исторически длительной протяжённости, которую заранее трудно определить. Через формирование нового мировоззрения человек как бы стучится в «дверь бытия», открывающего перспективы присутствия, пребывания в нём. Как подчёркивает М Хайдеггер: « Присутствие значит: постоянное задевание человека, достающее его, ему вручённое требование» [9, с.398]. « В бытие как присутствию заявляет о себе касательство, которое задевает нас, людей, что во внимании к этому касательству и в принятии его, мы нашли отличительность человеческого бытия» [9. 405].

Чтобы присутствовать, пребывать в бытие, которое касается всех, человек сталкивается с необходимостью выбора, определения, нахождения своего места бытия. Если бы человек был только телесным, живым существом он сводил бы место бытия к выбору лишь материальных благоприятных природных условий его самоосуществления. А если бы он был только эгоистическим существом, он сводил бы место бытия к наличию экономических возможностей обеспечения неограниченного комфорта бытия, что, например, характерно для общества, «массового потребления» в современной цивилизации.

Конечно, это чрезвычайно важный фактор, поскольку длительность его присутствия в бытии определяется длительностью телесного, физического пребывания в реальной жизни. Тогда и бытие его было бы неотличимо от бытия всех других индивидов. Но поскольку человек не только естественно природное существо, а существо социальное и духовное, то его место бытия, где бы он чувствовал себя самим собой, жил в согласии с самим собой он вынужден создавать своё мировоззрение, которое и становится его местом бытия, его «домом бытия». Так или иначе, его мировоззрение становится теоретическим проектом бытия, которое направлено на установление своей определённости и сохранение её на всём протяжении практического существования.

Создание такого проекта, «дома бытия» есть сложный, творческий процесс, требующий от человека напряжения всех мыслительных, духовных усилий. Он вынужден исходить из идеи, что такое человек и что он представляет собой как

человек. Здесь нелишне отметить, что на всём протяжении человеческой истории люди исходили из определённой идеи, концепции человека. Да и развитие истории представляет смену идей, концепций человека и мировоззрения. Хотя, на мой взгляд, человеку как особому родовому существу присущи одни и те же потребности и интересы, облакаемые в определённую систему ценностей, ценностных ориентаций и идеалов, которые являются неотъемлемыми элементами мировоззрения. Конечно, человек при этом должен иметь определённые знания о самом себе, своих способностях и дарованиях. Это и есть феномен самосознания и самопознания, также являющиеся элементами его мировоззрения. Мировоззрение задаёт масштаб самому человеку, его месту бытия, плану бытия, осуществление которого и становится его призванием, его жизненной задачей, которую необходимо решить, по выражению Хосе Ортега-и-Гассета [2. с. 81].

Но поскольку человек есть не только физическое, природное, но и метафизическое существо, стремящийся к самореализации, самосохранению и к воспроизводству своей родовой сущности он нуждается в создании особой реальности, в качестве которой и выступает культура. Культура и является материализацией и опредмечиванием мировоззрения, освоением мировоззрения как дома и места бытия человека и свободы бытия. В данном случае под культурой мы понимаем систему идей, идеалов, ценностей и ценностных ориентаций, приобретающих нормативный регулятивный характер, призванные воспроизводить и сохранять целостность человека и целостность его бытия.

По сути дела культура есть наиболее конкретно содержательная модификация мировоззрения, позволяющая определять реальные границы его места в бытие как таковом, в системе природного, но особенно в системе социального, общественного бытия. Культура задаёт определённый образ человека, образ человеческого «Я», который каждый из нас стремится удержать. Благодаря культуре «дом бытия» человека приобретает устойчивость и защищённость от негативных воздействий внешней среды, особенно социальной среды, когда в ней назревают неразрешимые противоречия. Конечно, отношения между культурой и мировоззрением носят сложный, противоречивый характер. Мировоззрение есть подвижная, динамичная система, она формируется под влиянием стремительно развивающегося научного знания, особенно в настоящее время.

На основе этого влияния выдающийся английский учёный и писатель Чарлз Сноу выдвинул идею о существовании двух культур: « научной культуры» и культуры гуманитарной, олицетворением которой он считал литературу, тяготеющей к осмыслению в образной форме нравственно-этических проблем бытия человека. Разрыв между ними, по его мнению, постоянно возрастает [см. Чарлз Сноу. Две культуры]. А. Швейцер, анализируя культуру эпохи

Просвещения XVIII, подчёркивает её привлекательность в силу того, что она достаточно гармонично сочетала в себе науку, научное знание и возвышенные духовно – нравственные идеалы, утверждала идеал человека как возвышенного, разумного и гармоничного существа. Поэтому она и оказала положительное влияние на всю мировую историю. Вот почему мы до сих пор апеллируем к ней при создании гармоничного бытия. [9, с.80 – 81]. Поскольку «главное в культуре – не материальные достижения, а то, что индивиды постигают идеалы совершенствования человека... Лишь в том случае, если индивиды в качестве духовных сил будут работать над совершенствованием самих себя и общества, Окажется возможным решать порождаемые действительностью проблемы и обеспечить благотворный во всех отношениях всеобщий прогресс. Будут ли материальные достижения несколько большими или меньшими, не являются для культуры решающими» [9, с. 98]. Эти утверждения не потеряли своего значения и для современности XXI века.

В настоящее время, на современном этапе развития цивилизации, когда информационные технологии проникают во все сферы бытия человека, средства массовой коммуникации, особенно телевидение, Интернет и т.д., возникает соблазн заместить мировоззрение, да и культуру как «дом бытия» человека, в котором он чувствует себя самим собой, сохраняет свою уникальную определённую и идентичность. Возрастает тенденция заменить культуру «индустрией развлечения, происходит своего рода процесс возвращения к известной модели: больше «хлеба, зрелищ и развлечений». В такой ситуации человек в своём поведении, в практике реализации своего бытия минимизирует значение мировоззрения, мировоззренческих установок, особенно нравственно-этических ориентаций. Тогда человек апеллирует в своём бытии к инстинктам в поведении или к чисто прагматическим установкам – успешно реализовать свою жизнь любыми доступными средствами. Что приводит к агрессивности в отношениях между людьми, к их изолированности друг от друга в реальном процессе жизни, к росту масштаба эгоизма как источника зла. Что неоднократно проявлялось в человеческой истории. Тогда и бытие человека утрачивает своё фундаментальное качество «соучастия между людьми». Ещё Платон резонно отмечал, что само бытие по сути есть «соучастие» [см.подробнее об этом: 7 с. 396]. Утрата такого качества бытия и порождает кризис бытия, в котором человек стремится вернуться «к более простому образу жизни, к старым нравам», к проверенным традициям прошлого, чтобы уцелеть в условиях кризисного бытия, когда утрачены общезначимые ценности и ценностные ориентации, объединяющие людей. Как, например, в период кризиса и распада Античной цивилизации [1, с.109].

Поскольку человек есть социальное, общественное существо, то ближайшей сферой его бытия является общественное бытие, конкретное общество,

находящееся на определённой ступени развития, с присущим ему комплексом отношений - экономических, социальных, духовных. Устойчивость и воспроизводство выше указанных отношений придаёт обществу системный характер. Но и формирование, создание конкретного общества есть результат проективной, творческой деятельности. Поэтому люди вынуждены создавать предварительный теоретический проект того общества, который бы соответствовал потребностям и интересам людей в полноте своего жизнепроявления, реализации своей жизни. В качестве такого теоретического предварительного проекта создания конкретного общества и выступает, на мой взгляд, мировоззрение. Конечно, для воплощения такого проекта общества требуется не только воля, желание людей, но и наличие комплекса необходимых, объективных и субъективных предпосылок, наличных условий для воплощения выработанного «проекта общества». Более того, любое общество есть сложная система противоречивых отношений между личными потребностями и интересами, изначально эгоистическими по своей природе, и интересами всего общества. Преодоление или хотя бы минимизация этих противоречий и становится необходимым условием реализации потребностей и интересов каждого человека, его жизни как практической задачи каждого человека. И пока не будет выработана удовлетворительная мировоззренческая модель разрешения этих противоречий, общество пребывает в состоянии войны «всех против всех». А.Г. Глинчикова, анализируя социально – экономическое развитие современной России подчёркивает: «Частная собственность не защищена не потому, что у нас частный интерес не является ценностью, а по прямо противоположной причине – потому, что у нас разрушены все ценности, внутренне ограничить частный интерес «перед лицом другого». Такой недостающей ценностью является ценность общественного интереса, который должен ограничить частный» [3, с.5]. Понимание природы и сущности общественного интереса и вырабатывается в рамках определённого мировоззрения, задающего образец «общественного интереса». Для этого необходимо не только выработать мировоззренческие установки на природу и сущность общественного интереса, но создать такое устройство общества, которое предотвращало бы превращения реального бытия «в войну всех против всех». Таким инструментом предотвращения войны «всех против всех» как проявления индивидуальной, эгоистической воли мыслителя, философы Просвещения считали институт «разумного эгоизма», который бы определял границы проявления конкретного человека и обеспечивал возможность проявления эгоизма других людей. Но этот инструмент оказался малоэффективным. Поскольку преодолеть естественный природный эгоизм путём подчинения его интересам всего общества посредством государства приводит к тирании власти. С чем не могли согласиться Просветители. Они меняют мировоззренческую ориентацию во взгляде на человека и на устройство

общества. Как известно, они исходили из идеи, что все люди от природы наделены не только одними и теми же естественными потребностями интересами, но и естественными правами, которые никем, в том числе государством, не могут быть отчуждены: право на жизнь, на счастье, право на свободу слова и вероисповедания, право на частную собственность, основанную на личном и честном труде, и другие права и свободы. А поскольку эти права и свободы могут реализоваться только в обществе, то для ненасильственного регулирования отношений между интересами, правами, свободами каждой личности и общества, которое и составляют конкретные индивиды, люди должны заключить молчаливый общественный договор о соблюдении прав и свобод каждой личности, а также прав и потребностей всего общества. Этот общественный договор и является основой конституционных прав и свобод каждого гражданина, которые охраняются законом, приобретающего универсальный характер и обязательный для всех членов общества. А государство и власть служат гарантом и инструментом реализации этих прав и свобод, если власть формируется посредством добровольного волеизъявления народа посредством свободных выборов. А поскольку частный, эгоистический интерес, как правило, никогда полностью не совпадает с потребностями и интересами других людей и интересами общества, П.Гольбах, выдающийся философ и мыслитель эпохи Просвещения, сформулировал достаточно универсальный принцип регуляции между личными и общественными интересами: «Каждый гражданин заключает договор сообществом, рассуждая примерно так: «Помогайте мне и я также буду оказывать вам помощь в силу моих сил; оказывайте мне содействие – вы можете рассчитывать на содействие с моей стороны. Предоставьте мне преимущества, достаточные для того, чтобы побудить меня пожертвовать вам часть того, чем я владею». Общество отвечает ему: « Отдай ему свои способности, и тогда мы предоставим тебе помощь, умножим твои силы, будем совместно трудиться для твоего благополучия...одним словом блага, которые обеспечат все члены общества, с лихвой возместят жертвы, которые тебе придётся им принести» [4,с.95-96]. Конечно, этот принцип никогда не может быть воплощён абсолютно. Но степень его воплощения способствует гармонизации отношений между интересами людей, а также между личными и общественными интересами, минимизируя необходимость прибегать к репрессивным методам регулирования. Как известно, мировоззрение эпохи Просвещения заложило основы современного цивилизованного развития человечества, хотя нельзя сказать, что эти идеи, этот мировоззренческий проект создания совершенного « дома бытия общества» достигнут в полной мере. Да и вряд ли это возможно в системе рыночных отношений, которым присущ принцип конкуренции, возведённый в абсолют.

По сути дела, вся человеческая история есть смена мировоззренческих проектов конкретного общества, в котором люди намереваются осуществить свою

конкретную жизнь. И создание такого проекта общества требует длительного исторического времени, а для реализации его требуются гигантские усилия людей, а зачастую и жертв. Практическому построению определённого типа общества всегда предшествует теоретический, «мировоззренческий проект, образец» этого общества. Реализация такого проекта всегда связано с большими трудностями субъективного и объективного порядка, наличием объективных и субъективных предпосылок и условий. Всякое забегание вперёд, без учёта наличных условий и средств, необходимых для реализации проекта общества приводит к деформации как самой идеи общества, так и к искусственному состоянию самого общества.

Принципиальное значение для реализации нового проекта, «образца» общества и функционирования созданного общества имеет мировоззренческое единство общества, близость мировоззренческих и ценностных ориентаций, идеалов различных социальных групп из которых состоит общество. Наличие их способствует сглаживанию, минимизации противоречий между личными эгоистическими интересами и интересами общества. Мировоззренческое единство общества позволяет обеспечивать каждому индивиду оптимальные возможности определить свою идентичность, определить сущность своего «Я», которое не проваливается в обществе, а сохраняет свою идентичность и приобретает единство с другими «Я» и с обществом в целом. Ибо «идентификация – высшая форма социализации, способ связи человека с коллективными сущностями своей истории, акт отождествления себя с главными ценностями и святынями ядра своей культуры», справедливо подчёркивает Н.Г. Козин [5,с.40]. По сути дела принципы идентификации личности также сначала вырабатывается в рамках мировоззрения, создаются мировоззренческие основы общественной жизни.

Мировоззрение как парадигма бытия и развития конкретного общества приобретает фундаментальное значение в кризисные или переходные периоды его исторического развития. Оно задаёт вектор развитию общества на длительный период. Такова его природа и миссия. Неопределённость мировоззренческих ориентаций, особенно неопределённость гуманистических и нравственно – этических ценностей, идеи, концепции человека, ценностей культуры приводит к шатанию и неустойчивости в общественных отношениях близких к хаосу и, как результат, к неопределённости перспектив будущего. А доминирование частных, эгоистических интересов, никак не коррелируемых с общественными интересами, тем более, когда они не определены, приводит к нарастанию иррациональных процессов в состоянии и развитии общества не доступных разумному объяснению. Такова, на мой взгляд, историческая ситуация в развитии современной России.

Как известно, в конце XX и начале XXI века в России произошли радикальные изменения во всех сферах общественной жизни после проведённой несправедливой приватизации общественной собственности на средства производства и несправедливого перераспределения национальных богатств, сосредоточения их в руках отдельных лиц. По сути дела приватизация носила несправедливый, искусственный, мошеннический характер, сопровождаемая тотальным разрушением мировоззренческих основ всего общества, мировоззренческих основ жизни нескольких поколений. Как известно «реформаторы» во главе Ельциным, Гайдаром, Чубайсом и др. исходили из иллюзорной идеи, что рыночные отношения, основанные на абсолютизации частной собственности, разрешат все экономические и социальные противоречия в обществе и обеспечат его прогрессивное развитие. По сути дела, была принята модель развития не современных развитых, цивилизованных стран, а модель А.Смита, основанная на принципе свободной конкуренции без регулирующей роли государства, приспособленная к реалиям XVIII века. По сути своей «реформация» приобрела форму возврата к прошлому, к реалиям первоначального накопления, но сжатого в историческом времени, а потому лишённая естественности, постепенности, эволюции в развитии. Были разрушены фундаментальные мировоззренческие принципы и ценностные ориентации организации общества: социальной справедливости, духовных и нравственных ценностей, идеалов, культуры, науки, принципов гуманизма и т.д. В обществе восторжествовал принцип быстрого обогащения и алчности, противопоставления частного, эгоистического интереса интересам общества. По сути дела государство перестало служить интересам всех граждан общества, а стало орудием утверждения интересов немногочисленных крупных собственников (олигархов). Реальная жизнь приобрела форму «войны всех против всех» как следствие неопределённости мировоззренческой парадигмы. Это не могло не привести к деградации и деформации всех сторон жизни общества, особенно социальных, духовно - нравственных отношений, принципов социальной справедливости, обеспечивающих стабильность уважительных и солидарных отношений между людьми.

Мировоззрение как парадигма бытия конкретного общества, идея, концепция человека были изъяты из обращения в обществе и как следствие нравственность, ценности и ценностные отношения, идеалы, принцип социальной справедливости утратили свои регулятивные функции. Принцип коммерциализации всех отношений в обществе был возведён в абсолют. А роль и функции воспитания, мировоззрения, просвещения, искусства, культуры, да и образования, в формировании и развитии личности, отвечающей потребностям перспективного развития общества, по сути, были отданы на откуп средствам массовой коммуникации и информации, индустрии развлечения, преследующих

чисто коммерческие цели. Да и статус семьи как ячейки общества значительно понизился. В такой общественной ситуации оказались невостребованными ни честные милиционеры, ни честные юристы, ни честные судьи, ни чиновники, ни прокуроры, ни честные предприниматели.

Предпринимаемые в настоящее время попытки заместить образовавшийся мировоззренческий, духовный, нравственный, культурный вакуум религиозными ценностями и идеалами, культуру и искусство «шоу-бизнесом» по определению не могут обеспечить единство общества, тем более, гражданского общества. Здесь, на мой взгляд, уместно привести слова А. Швейцера, анализировавшего развитие Западной Европы второй половины XIX века: «... Когда мировоззрение Просвещения рационализма и великой философии лишились своей прежней силы воздействия, ...именно тогда от нас стала ускользать идеи и убеждения, которые могли бы обеспечить целесообразное разрешение всех споров, возникших между народами» [9, с.81]. Поэтому, на мой взгляд, объединяющим началом современного российского общества может быть только светское мировоззрение. Во-первых, потому, что наше общество носит светский характер. Во-вторых, в обществе, где наличествует множество религиозных конфессий с различными верованиями, идеалами, традициями, обрядами, как правило, несовпадающими по своему содержанию, религия и церковь, как таковые, вряд ли могут быть объединяющим началом всех членов гражданского общества, которое состоит как из верующих, так и неверующих (атеистов). Кроме того, возврат к популяризации и культивированию религиозного мировоззрения, христианского и исламского, как это происходит в современной России, есть не что иное, как процесс архаизации мировоззрения и сознания людей. Поэтому, на мой взгляд, объединяющим началом могут быть только светское мировоззрение, светская общечеловеческая мораль и светские, научные представления о социальной справедливости, идеи, концепции человека и т.д. Конечно, это не отменяет их возможное сотрудничество. В – третьих, как показывает мировая история – там, где больше влияние религии и церкви, там меньше влияние науки. А там, где меньше влияние науки там замедляется прогресс всех отношений в обществе. Правда, нельзя преувеличивать значение и роль научно – технических и информационных технологий в совершенствовании общества и межчеловеческих отношений. Ведь и само их использование определяется мировоззренческими, нравственными, ценностными установками. Здесь уместно напомнить пророческий афоризм выдающегося русского поэта XX – XXI века Андрея Вознесенского: « Все прогрессы реакционны, если рухнет человек!». Потому от качества мировоззрения, его уровня и содержания, которое культивируется в современном российском обществе, во многом зависит - каким будет «дом бытия» для современных граждан и для будущих поколений. Пока мировоззренческая и нравственная ситуация в нашем обществе крайне

неблагоприятная – шаткость, неопределённость, неустойчивость мировоззренческих установок и ориентаций приводит, как следствие, к неустойчивости и неопределённости во всех сферах жизни общества. Более того, когда мировоззрение и его ипостаси «засыпают», утрачивая своё объединяющее начало, там и тогда торжествует эгоистический интерес, трудно поддающийся какому – либо регулированию.

Мировоззрение всегда выступает как историческая форма теоретического освоения человеком свободы бытия, необходимым образом предваряющее практическое освоение и завоевание свободы. Оно является и своеобразной практикой бытия человека в исторически определённой ситуации. Необходимо, на мой взгляд, особо подчеркнуть, что культура всегда является особой системой материализации исторически определённого мировоззрения. Поэтому неопределённость, неустойчивость мировоззрения приводит к неустойчивости культуры, её эрозии, особенно, нравственных императивов как ядра культуры. Тогда культура не может выполнить свою историческую миссию и предназначение – воспроизводства и совершенствования родовых качеств человека, социализации личности в обществе. В связи с этим уместно привести слова Народной артистки России Чулпан Хаматовой, учредительницы благотворительного фонда «Подари жизнь» для детей больных раком, из интервью газете «Известия» от 1 марта 2011 года: « Я живу в моей стране, я вижу, как поднимается уровень хамства и агрессии. Почва уходит, никто ни во что не верит. У меня нет **уверенности**, что в моей стране добро победит зло, подлость не будет скакать на коне в белом плаще, а, напротив, будет нести ответственность. У нас всё перемешалось. Я не понимаю, кто добрый человек, а у кого руки по локоть в крови. Мне не дали **системы координат**... Это тот котёл, в котором мы все сидим. Это данность. Как и то, что болеют дети. В данности надо жить – **не терять совести, не сворачивать со своего пути, не приспособливаться. И всё равно выживать, помогать другим**» [8] .

По сути дела в современном российском обществе мировоззрение как парадигма бытия человека и общества, как сила, формирующая сознание человека, практически разрушена и заменена чисто прагматическими установками, по природе своей ориентированные на достижение успеха в чём – либо любыми средствами, но не ориентированные на нравственные, духовные ценности. Происходит процесс коммерциализации всех сфер жизни, которая усугубляет и усиливает деградацию общества. Без преодоления кризиса мировоззрения как парадигмы бытия человека и общества остановить данную негативную тенденцию в развитии современного российского общества невозможно, а это требует длительного исторического времени и мировоззренческого воспитания не одного поколения.

Примечания

1. Вундт, В. Введение в философию / В. Вундт. – М.: Черо, 1988
2. Ортега- и-Гассет, Хосе. Вера и разум в сознании европейского средневековья / Хосе Ортега- и-Гассет // Человек, № 2, 1992
3. Глинчикова, А.Г. Частная собственность и общественный интерес – дилемма России / А.Г. Глинчикова // Вопросы философии, № 3, 2011-05-10
4. Гольбах, П.. Избранные произведения в 2х томах / П. Гольбах.– М., 1963, т.1
5. Козин, И.Г.. Идентификация. История. Человек / И.Г. Козин. // Вопросы философии, № 3, 2011
6. Сноу, Чарлз. Две культуры / Чарлз Сноу. – М., Прогресс, 1973
7. Хайдеггер, Мартин. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М., Республика, 1993
8. Хаматова, Чулпан. Время добра / Чулпан Хаматова. // « Известия». 1 марта 2011
9. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – М., Прогресс, 1973

Устьянцев А.А.

Философия прагматизма как философия действия

Философское познание человека возможно лишь на основе универсальной, всеобщей характеристики его деятельности. Научно-технические достижения нашего времени, сложные социальные конфликты современной эпохи, ведущие к революционному обновлению мира, все явственней выявляют внутреннюю связь между сущностью человека и содержанием, направленностью его социально-организованной деятельности. Изменение мира и самоизменение человека уже не отделены как прежде временным интервалом, скрывавшим их органическую корреляцию. В философии все более укрепляется тенденция анализа человека через призму его активной самореализации в социальных и природных условиях бытия. Для этого человека следует рассматривать всесторонне, в единстве его практических и духовных сил и способностей. Воплощение этого единства реализуется в присущей лишь человеку форме активности – деятельности. Поэтому для понимания сущности человека необходимо раскрыть природу и механизм деятельности.

Проблема деятельности в известном отношении была осознана уже в немецкой классической философии, особенно в философии Гегеля. Социально-политическая революция во Франции и промышленная революция по другую сторону Ла-Манша явились отправным пунктом коренных преобразований на европейском континенте. В результате этих преобразований все «сословное и застойное» исчезает, уступая место деятельному, предприимчивому человеку «гражданского общества». Немецкая классическая

философия, будучи «немецкой теорией французской революции», воплотила в теории творческую самостоятельность этого «слуги эгоистического интереса». Немецкие мыслители предприняли попытку ответить на вопросы, поставленные самой революционной мыслью своего времени. Характер же решения этих проблем определялся той непосредственной основой, чаяния которой они выражали – убогой, бессильной немецкой буржуазией. Экономически слабая, она не могла заявить о себе, как это было во Франции, как грозная, ниспровергающая сила и поэтому шла на компромисс с правящей феодально-дворянской верхушкой. В сфере философии развитие еретической догадки, что, вопреки Библии, в начале всего было не слово, а дело, переносилось немецкими теоретиками в область «духа». Идеализм обуславливался также несостоятельностью решения этих проблем с позиций метафизической материализма.

У Канта проблема деятельности выразилась в абстрактной идее априорного синтеза. У Фихте она получила конкретизацию в понятии «дело-действие» как отличительной особенности и функции «Я». Однако философию Фихте пронизывало противоречие: индивид вступает в деятельное отношение со всей действительностью, ибо органы ее освоения есть только у индивида, и в то же время индивид не вступает в это отношение как конечное, ограниченное существо. Величественный замысел Фихте – вывести все многообразие сущего из деятельности абсолютного Я, находясь на позициях субъективно-идеалистического абстрактного субъекта – терпел крушение.

Преодоление дуализма требовало выхода из сферы индивидуального сознания. Шеллинг пытается выработать единый, всеобщий принцип, доведя фихтеанское «Я» до понятия «субстанция-субъект», пытается объяснить многообразие не-Я, окружающее человека, развитием некоего духовного абсолюта. Однако делая упор на развертывании абсолюта во внешней предметности, он не смог показать переход к осознанию этого процесса. Точнее, он показывает этот переход через интеллектуальную интуицию, заложив тем самым фундамент своего последующего перерождения в «философа во Христе».

Гегель с первых же страниц «Феноменологии духа» подвергает критике понятие интуиции Шеллинга: «Поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознания и отрекаясь от рассудка, они суть посвященные, коим Бог ниспосылает мудрость во сне» [4, с. 5]. Сам Гегель идет к своей концепции через анализ общественной жизни и поэтому внешняя предметность разворачивается перед ним как исторически изменяющийся предметный мир общественной жизни. Переводя в историческую плоскость опосредованность предметного мира человеческой деятельностью, Гегель (и в этом его заслуга) начинает рассматривать ее как опосредованность общественно-исторической деятельностью преследующего свои цели человека.

В немецком классическом идеализме Гегель наиболее близко подошел к правильному пониманию деятельной сущности человека. Особое внимание он уделил практической деятельности, главным компонентом которой у него выступает труд как целесообразное воздействие человека на внешнюю предметность и как условие развития человека и общества, Элементами труда, по Гегелю, являются цель, средства ее осуществления и результат. Целеполагающая деятельность обусловлена внешней причинностью. Средства, в свою очередь, обусловлены целью, то есть так же объективно детерминированы. В то же время в создании средств максимально проявляется активность человека. Именно через средства человек осуществляет свое господство над природой, производя в ней целесообразные изменения силами самой же природы. Разделение Гегелем познания и воли как особых измерений субъективности, раскрытие взаимоотношения субъектов как отличные от сознания проявления волевого начала субъективности, понимание воли как стремления субъекта к самореализации и определению мира согласно своей цели – все эти аспекты выступили теоретическими предпосылками решения проблемы деятельности в философии марксизма.

Во-первых, Гегель вплотную подошел к идее единства познания и практики; во-вторых, раскрывая диалектику понятий, которые у Гегеля определяют целесообразную деятельность, философ был близок к пониманию единства практики и категорий логики; и, в-третьих, у Гегеля есть гениальные догадки о понимании практики как критерия истины. Однако исходным носителем деятельности у Гегеля является дух, мировая идея. Отсюда все многообразие деятельного отношения человека к окружающему миру развивается Гегелем в рамках сугубо гносеологического отношения. Фейербах попытался вложить в понятие «практика» материалистический смысл, но не пошел дальше абстрактного понимания практики как родовой деятельности человека.

В научной форме проблема человеческой деятельности была поставлена и всесторонне разработана К. Марксом. В «Тезисах о Фейербахе» впервые понятие практики было рассмотрено как включающее идею предметно-чувственной и критически-революционной деятельности общественного человека. В несколько ином срезе — в качестве проблемы материального и духовного производства — тема деятельности оставалась средоточием теоретических интересов Маркса и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», и в «Немецкой идеологии», и в подготовительных работах к «Капиталу», и в «Капитале». Но идеи Маркса о человеческой деятельности долго оставались вне поля зрения философии.

Тема человеческой деятельности стала входить в философию конца XIX и начала XX в. в идеалистической интерпретации. В неокантианстве научное познание из процесса понятийного отражения объективного мира превратилось в процесс логического, категориального конструирования научной картины мира,

которая отождествлялась с самим этим миром, созданным самой же наукой, творческой, созидательной силой человеческого мышления по его собственным законам.. Повседневная же жизнь, обыденный опыт и предметно-чувственная деятельность людей вовсе не вызывали интереса у неокантианцев и были отнесены ими к иной плоскости, с которой философия и научное познание якобы не должны иметь дела.

Понятие деятельности, разработанное немецкой философией, в философии второй половины XIX стало превращаться в образец и универсальный метод мышления, в способ обоснования самой философии. В ряде философских направлений теоретическое сознание уже не отмежевывается от практического бытия, а трактуется как сопряженное с практическим существованием, как инженерно-конструктивное сознание, которое служит извне данным целям и является конструктивно-практическим по своему характеру. Если рационалистический оптимизм ранней буржуазии определил обращение к гносеологизму как своеобразной интерпретации человеческой деятельности, то фетишизация утилитаризма буржуазного образа жизни во многом определяет проникновение в философию понятие о деятельности, не имеющее познавательного характера, хотя и оказывающей воздействие на процесс познания и его понимание.

Немаловажную роль при этом сыграло распространение в конце XIX в. теории Ч. Дарвина, и прежде всего идеи естественного отбора и приспособления к среде. Под влиянием Дарвина, мышление, прежде относящееся к сфере «чистой» философии, теперь, при переходе к системе координат «организм-среда», выступает как функция, посредством которой решаются жизненные задачи. Мышление стало рассматриваться не как уникальная способность познания в смысле отражения объективной действительности, а как один из многочисленных видов жизнедеятельности организма, направленной на его сохранение и выживание. Перед философией встала задача переосмысления сути самой деятельности человека, ее смысла и направленности, изменения представлений человека об окружающем мире.

Эта задача определялась бурным прогрессом науки и техники в XIX веке. Деятельность человека на протяжении двух-трех поколений коренным образом изменила облик цивилизации. Философия не могла пройти мимо такого поразительного явления, не могла не задуматься вновь над ролью деятельности не только как важнейшего фактора человеческого существования в мире, но и как фактора, имеющего значение для самого мира. Особое внимание уделялось на науку, ибо ряд ее открытий в самых различных областях дали толчок не только развитию промышленности, но и резкому изменению самого окружения человека, его повседневного быта. Вера во всемогущество разума эпохи Просвещения в XIX веке сменяется верой во всемогущие науки, в ее неограниченные возможности.

Развитие науки и анализ ее места и роли в общественной жизни делали все более очевидным, что познание это не изолированная и довлеющая себе функция абстрактного гносеологического субъекта, а одна из сторон многогранной деятельности общественного человека. Анализ структуры и направленности научного знания показал изменение удельного веса прикладных исследований по сравнению с фундаментальными. Кроме того, появляются и получают развитие технические науки. «Приручение» энергии пара и электричества посредством прикладных исследований и технических наук определило убеждение многих философов, что научное и массово-обыденное сознание – это не две принципиально противоположных способа мышления, а скорее варианты одного и того же утилитарно ориентированного сознания, исходящего из установки господства над вещами.

С середины XIX века в философии начинается эпоха позитивного мышления, одной из основных задач которого было сближение научного и обыденного сознания или здравого смысла. Если в русском языке понятие здравого смысла имплицитно включает признак истинности, то в английском (common sense) – скорее признак общезначимости. Отсюда и возникает одно из определений истины как общезначимости. Предпосылки нового способа философствования возникают еще в XVIII – начале XIX веков в шотландской школе здравого смысла, утилитаризме Бентама и ряде других философских учений.

Идея практической направленности научного знания и познания вообще нашла наиболее плодотворную почву в США, где послужила фундаментом такого философского направления, как прагматизм. Воплощая характерные черты американской идеологии, прагматизм вышел за рамки сугубо философского направления, став мировоззренческой основой, своеобразным утилитарным подходом к жизненным проблемам американцев. Активная пропаганда на протяжении десятилетий принесла свои плоды во всем мире. В настоящее время понятие прагматизма, введенное в XIX веке американским геодезистом Пирсом, стало общеупотребительным, фактически синонимом практицизма. Например, в интернете можно встретить такое сочетание как «прагматизм Путина» и т.п.

Однако прагматизм далеко не просто утилитарное мировоззрение, а сложившееся философское направление со своей собственной терминологией и проблематикой. Ключевой проблемой прагматизма является проблема деятельности или действия, сквозь призму которой получают решение остальные проблемы этой философии.

В советской философии прагматизму уделялось достаточно большое внимание. Однако большая часть исследований по прагматизму появилась в 50-70-е годы XX века, когда на переднем плане была гносеологическая проблематика. Отсюда философию прагматизма анализировали как

гносеологическое учение, которое рассматривает мышление в качестве биологического инструмента в борьбе за приспособление к условиям среды; которое отрицает познавательную ценность истины и признает лишь ее практическую значимость и полезность, а критерий истины усматривает в практическом успехе. Сам прагматизм нередко трактовался как философия узколобого практицизма из-за его отождествления истины с полезностью.

Однако даже после смерти своего последнего «классика» Д.Дьюи в 1952 году прагматизм отнюдь не стал достоянием истории. Напротив, значительная часть ведущих философов США работает в этом направлении, а сам прагматизм считается философской гордостью США, как единственно американская философия. Следует обратить внимание, что после появления работ такого талантливого популяризатора прагматизма как американский психолог У.Джемс идеи прагматизма овладели умами многих философов Европы и дореволюционной России, и поэтому возникло понятие американского прагматизма. Однако во всех странах, кроме США, философия прагматизма постепенно исчезает, оплодотворив своими идеями другие философские направления.

Специфика прагматизма состоит в том, что он обращается к проблеме деятельности не столько в абстрактной форме, сколько в связи с анализом повседневного поведения людей. Прагматизм возник на почве американской действительности, которая определила выбор, способ рассмотрения и выражения тех проблем, которые лежат в основании данного философского направления. Этим во многом определяется то, что прагматизм глубоко проник в американскую жизнь, стал характерной чертой сознания среднего американца.

Прагматизм не случайно возникает именно в США, которые, по словам Ф.Энгельса, «современны, буржуазны уже с самого зарождения; они были основаны мелкими буржуа и крестьянами, бежавшими от европейского феодализма с целью учредить чисто буржуазное общество» [8, с. 128], стране, где предприимчивость, действие и его успех ценились превыше всех добродетелей. Еще в 1835 году посетивший Америку А.де Токвиль, французский историк и политический деятель, отмечал в качестве главной черты метода, которым руководствуются американцы то, «что каждый американец в большей части случаев проявления умственной деятельности обращается исключительно к силе своего личного разума» [6, с.343]. С этим наблюдением перекликается известное высказывание И.Канта: «Чтобы судить о людях по их познавательной способности (по их уму вообще), их делят на таких, за которыми следует признать *здравый смысл...* и на *людей науки*. Первые знают, когда применять правила (in concreto). Вторые знают правила сами по себе и до их применения (in abstracto)» [5, с. 370]. По этой классификации американцы с их лихорадочно-предприимчивым духом относятся по большей мере к первым. Что касается

людей науки, то тот же Токвиль обращает внимание на структуру и направленность научного знания в США: «Науку можно разделить на три части: первая содержит самые теоретические принципы, самые абстрактные понятия, применение которых неизвестно или может быть сделано в отдаленном будущем. Вторая – состоит из общих истин, которые хотя и связаны еще с чистой теорией, однако прямым и коротким путем ведут к практике. Третья – это приемы применения и способы выполнения. В Америке чисто практическая часть ведется превосходно и также много отдается второй части; но в Соединенных Штатах нет почти никого, кто посвящал бы себя чисто теоретической и отвлеченной части человеческого познания. В этом американцы проявляют в излишней мере то направление, которое, я думаю, будет встречаться, хотя и в меньшей степени, у всех демократических народов» [6, с.484]

Таким образом, даже среди людей науки в США преобладали не те, которые «знают правила сами по себе и до их применения» а те, которые искали конкретного применения этих правил. В самой основе мировоззрения американца лежал принцип практической направленности знания. Как указывал Ф.Энгельс, «мы обычно представляем себе Америку как Новый Свет, новый не только по времени его открытия, но и по всем своим учреждениям...новый мир, выстроенный на девственной почве совершенно заново современными людьми на основе современных, практических принципов. Со своей стороны...американцы смотрят на нас презрительно, сверху вниз, как на медлительных, погрязших в предрассудках людей, испытывающих страх перед всем новым, в то время как они...тотчас испытывают каждый новый проект усовершенствований попросту с точки зрения его практической пользы, и если он признан хорошим, его немедленно проводят в жизнь» [10, с. 484]

Успех экономического развития после Гражданской войны 1861-65 годов укрепил непоколебимую уверенность американцев в правоте своих принципов. Об этих принципах один из маститых прагматистов С.Хук замечает: «Если бы Токвиль посетил Америку сегодня., он нашел бы, что в быту предпочтение отдается не столь дедуктивным принципам Декарта, сколь *миссурийскому доводу*, который сводится в его общеупотребительной форме к выражению: *Ты мне не рассказывай, ты мне покажи*. Его нужно считать, собственно говоря, не столько доводом, сколько правилом, требующим наглядных доказательств, и методом оценок фантастических обещаний и грандиозных отвлеченностей. Согласно ему, все обещания и провозглашения доктрин расцениваются по действиям, ими вызванным, действия же – по результатам, к которым они приводят на практике. Таким образом, упор делается на то, что выполнено, а не на то, что обещано, и поступки человека считаются теперь лучшим мериллом его поведения в будущем, чем его медоточивые речи» [7, с. 27].

Другим следствием экономического успеха стало возникновение в США во второй половине XIX века социально-политических теорий «явного предназначения» (Manifest Destiny), согласно которым, именно в Америке произошло осуществление Царства Божьего, а поэтому Америке отведена роль мессии в мире, погрязшем в скверне и пороках.

При таком экономическом и социальном превосходстве на рынке философских идей Америка оставалась в роли скромного заимствователя. Как отмечает историк американской философии Г.Шнайдер: «Америка была интеллектуальной колонией долгое время после того, как она перестала быть колонией политически, и была интеллектуальной провинцией долгое время после того, как она перестала быть интеллектуальной колонией» [15, р.VII]. И вот обращение, прочитанное У.Джемсом 26 августа 1898 года в Калифорнии, прозвучало как глас пророка, возвестивший о рождении нового мировоззрения, в основание которого были положены, взамен разного рода спекуляций, твердые принципы индивидуализма, основанные на миссурийском доводе. Потребность в философии, которая вобрала бы в себя характерные черты американца, была высказана еще в 1887 году президентом университета в Принстоне Д.МакКошем, который считал, что подлинно американская философия не должна давать никаких «систем Вселенной», а должна выразить практическую наблюдательность и изобретательность янки с его целевой установкой «ясного понятия о том, чем вещь является, а если она имеет ценность, то следует предпринять меры к тому, чтобы овладеть ею» [15, р. 219] Еще более определенно высказывается американский историк Г.С.Коммеджер: «Теории и спекуляции смущали американца, и он избегал абстрактных философий так же, как здоровый человек избегает врачей. Философия, выходящая за пределы здравого смысла, была вне его интереса, и он безжалостно преобразовывал самую абстрактную метафизику в практическую этику». Он же дает красноречивую характеристику новой философии: «(прагматизм) был столь же практичен, сколь практично патентное бюро. Это была демократическая философия, считающая каждого человека философом, дающего каждому человеку право голоса и считающая голос простого и скромного равным голосу образованного и надменного. Он сделал философию служанкой, а не хозяйкой; инструментом, а не целью. Он являлся индивидуалистической философией. Он предназначал каждому индивиду ведущую роль в драме спасения, давал ему чувство и ответственность делать истинным то, что он считает благим. Он ратовал за близкое и понятное правило в сфере идей. Он прославлял скорее восприятия среднего человека, чем ухищрения метафизиков. Часто отмечалось, что эти качества прагматизма отражали качества американского характера. Практичный, демократичный, индивидуалистический, благоприятствующий, многообещающий прагматизм был как нельзя лучше приспособлен к характеру среднего американца. Он расчистил джунгли теологии,

метафизики и детерминизма, и позволил солнцу здравого смысла оживить американский дух. Неудивительно, что, несмотря на град брани со стороны маститых философов, прагматизм получил популярность и стал почти официальной философией Америки. Американцам он представлялся здоровым смыслом любого вопроса» [11, р. 8, 95-97].

Другой историк прагматизма Д.Холлинджер в статье «Проблема прагматизма в американской истории» сетует, что философы свели прагматизм к теории значения и истины и соотносят его не с американской историей, а с историко-философской традицией решения указанных проблем. Он сам характеризует прагматизм уже не как житейскую философию простого и скромного, а как здравый смысл интеллектуалов, у которых прагматизм «понимался как элементарная философия жизни, обеспечивающая связную ориентацию по отношению к той сущности, которую интеллектуалы называли «наукой». Популярность прагматизма Холлинджер объясняет тем, «что ответы прагматизма на философские вопросы были оформлены в философию в широком, эмерсоновском смысле, в философию, которая была приравнена к жизнеспособной ориентации на науку». В прагматизме, как философии в широком смысле, он выделяет три взаимопроникающих слоя: «теория значения и истины, являющаяся знаменем движения; набор утверждений и надежд об основах культуры в эпоху науки; и круг общих представлений стереотипной американской жизни».

Первый слой представляет прагматизм как гносеологическую концепцию, второй – как социальную философию, сточки зрения третьего, прагматизм является житейской философией, «предоставляющей небольшие, но гибкие советы приспособления к изменяющемуся миру». Проблему деятельности он относит к пониманию во втором смысле, в котором прагматизм «усиливает определенность наименее опровергаемых и наиболее обеспечивающих безопасность идеалов американской культуры». Деятельность или действие относится им к одному из таких идеалов. В чем заключается существо этого идеала Холлинджер не объясняет, а лишь указывает, что «фактом преодоления разрыва между мышлением и действием, прагматизм везде, где имеет место выбор, отдает предпочтение действию перед пассивностью». Этим определением Холлинджер ограничивает описание «интеллектуального идеала большинства янки», которому, по его мнению, присущи такие черты, как «волютаризм, практичность, морализм, релятивизм, взгляд, ориентированный в будущее, предпочтение действию перед созерцанием», которые во времена Токвиля были скрыты в недрах американской культуры, «оставались безмолвны и безвестны, пока не были развиты поколением интеллектуалов, занятых наукой». Само развитие этих идей стало возможно лишь благодаря их представлению на особом языке, а «поскольку этот язык был разработан и доведен до широкой публики

интеллектуалами конца XIX – начала XX веков, то именно в рассуждениях этих интеллектуалов прагматизм и возникает в качестве философской концепции» [12, р. 104, 107]

Таким образом, обращение к проблеме деятельности, и более того, постановка понятия деятельности в основание всех философских построений, не было случайностью для прагматизма, который выразил «интеллектуальный идеал большинства янки». Как отмечал Ф.Энгельс во время путешествия по Америке в 1888 году, «американцы – это не нация: 5-6 различных типов, которых соединила вместе необходимость совместных действий во время Гражданской войны» [9, с. 390]. Отсюда господствующей оказывается единичная форма практики, которой соответствует и интерес в единичной форме. На такой основе возникает сознание, отличающееся ситуативностью, непосредственной вплетенностью в практическую деятельность. Именно такое сознание прагматизм берет в качестве предметной области своего исследования. Однако при такой предметной области понятие деятельности принимает форму конкретного действия, а субъектом действия выступает субъект частного интереса, который есть отдельно взятый индивид в непосредственной действительности своего опыта. Такое понимание субъекта деятельности сводит все богатство деятельного отношения человека к миру к утилитарно-оценочному отношению.

Как уже отмечалось, прагматизм имеет дату своего рождения – 26 августа 1898 года, когда У.Джемс прочитал обращение перед философским кружком в Калифорнии. Оно начиналось такими обещаниями: «У меня есть нечто такое, что после опубликования будет считаться последним словом философии. Оно привело бы теорию к той единственной точке, от которой начиналась бы практическая жизнь каждого человека. Оно разрешило бы все антиномии и противоречия, и всякий, услышав об этом, сказал бы: Да ведь это верно! Это именно то, во что я верил, то, чем я жил все время, но не находил слов для его выражения. Все, что ускользает от наблюдения, что появляется лишь мельком, манит и исчезает, здесь сделано устойчивым. Здесь конец неопределенности и начало беспрепятственной ясности, радости и силы». Основное преимущество новой философии он видит в принципе прагматизма: «Значение любого философского утверждения может быть сведено к некоторому конкретному следствию в нашем будущем практическом опыте, активном или пассивном; опыт должен быть скорее конкретным, чем активным» [13, р. 407, 412]

Главную пользу принципа Джемс усматривает в простом и легком разрешении всех философских споров, поскольку любое абстрактное различие, переведенное на язык различия конкретного факта и поведения, основанного на этом факте, сразу станет осязаемым, и, следовательно, спорить уже будет не о чем. Основной функцией философии будет теперь не отыскание каких-то мифических первоначал, а практических различий для поведения при принятии за

истину той или иной *формулы мира*. Таких формул он насчитывает всего две: материализм и теизм. Применяв принцип практических следствий, он сразу отбрасывает материализм, как не предвещающий ничего, кроме трагедии, под которой он понимает популярную в то время теорию «тепловой смерти Вселенной». Однако и теизм не устраивает его из-за его клерикального значения, под которым он имеет в виду «абстрактного бога теологов». «Бритвой» конкретных практических следствий (в данном случае оценкой понятия Бога с точки зрения насущных, жизненно важных потребностей) он отсекает большую часть из списка совершенств или атрибутов Бога, являющихся, по его мнению, «вторичными наростами на массе конкретных религиозных переживаний, которые суть беседы с невидимым, голоса и видения, ответы молящему, изменения его сердца, освобождение от страха, приток помощи...» [13, р. 428]. Отсюда он делает вывод, что нам безразличен абстрактный бог теологов, включая и его существование, и совсем не безразличен бог *жизненной религии*, существующей в виде наших конкретно-чувственных переживаний. Н.Бердяев в целом благосклонно относившийся к религиозным изысканиям Джемса, определил такую позицию как «религиозный индивидуализм».

Таким образом, философский спор: материализм или теизм? - разрешается Джемсом тем, что переводится в плоскость смысложизненного вопроса, то есть ему придается не гносеологическое, социальное или логическое значение, а исключительно морально-психологическое содержание личностных переживаний.

Возведение принципа практических следствий в ранг философского принципа требовало общефилософского основания и таким основанием стало учение *радикального эмпиризма*. Характеризуя его, Джемс замечает: «Это по существу мозаичная философия, философия плюрализма фактов, подобная философии Юма и его последователей. Однако мой эмпиризм отличается от юмовского одной чертой, вынуждающей меня добавить эпитет *радикальный*. Чтобы быть радикальным, эмпиризм не должен привносить в свою структуру ни одного непосредственно не переживаемого элемента и не исключать ни одного непосредственно переживаемого» [14, р. 22]. Поскольку в английском языке *переживание* и *опыт* являются синонимами (experience), то центральным понятием радикального эмпиризма становится опыт в его субъективном выражении. Согласно Джемсу, опыт объемлет собою все – это «непосредственный поток жизни, который дает материал нашей рефлексии, появляющейся позже со своими дискурсивными категориями» [1. с. 185]

В одном из разделов «Очерков по радикальному эмпиризму» Джемс непосредственно обращается к проблеме деятельности, озаглавив его «Опыт деятельности».

Джемс считает, что в имеющихся подходах к проблеме деятельности (подразумевая психологов и абсолютных идеалистов) наблюдается величайшая

путаница из-за смешения трех вопросов: психологического (имеются ли у нас восприятия деятельности, если да, то каковы они, когда и где мы их получаем), метафизического (реален ли факт деятельности, если да, то какое представление о нем мы должны составить? Каков этот факт и какова его функция?) и логического (каким образом мы познаем деятельность?).

Первый вопрос, по Джемсу, можно решить однозначно: все, что не относится к потоку переживаний, лишено смысла. Отсюда вопрос переводится в другую плоскость – в какой области переживаний следует искать то, что мы называем деятельностью. Ответ Джемса тавтологичен: в той, где что-либо делается. Эту область он находит на стороне субъекта, поскольку мы можем «вынести за скобки» активности всякую деятельность и представить мир пассивным. В этом случае единственным фактом деятельности остается «вынесение за скобки». Именно здесь, по Джемсу, ответ на вопрос *когда* и *где* опыт деятельности. Далее он обращается к ответу на вопрос, каковы эти переживания, какими признаками и свойствами обладает процесс, называемый деятельностью. В качестве таковых он выделяет направленность, обусловленная стремлением к сознательно поставленной цели, преодоление встречающихся препятствий и завершение деятельности в виде осуществления цели. Переживание этих свойств и составляет **все** наше понятие деятельности.

Здесь, считает Джемс, мы переходим к метафизическому вопросу о соотношении феноменальной (переживаемой) и реальной (умопостигаемой) деятельности. Он показывает, что рационалисты признают подлинно реальной лишь последнюю, а к первой относятся как к обманчивой видимости. Однако при подходе с позиции потока опыта следует говорить не о реальности и нереальности деятельности, а о более или менее реальной деятельности. Агент с более широкой степенью охвата поля опыта более реален, чем агент ограниченной области. С точки зрения первого агента деятельность второго представляется как субъективно-чувственная. В то же время его собственная деятельность по отношению к ограниченной деятельности второго агента выступает как объективная деятельность. В конце концов, все эти рассуждения сводятся к признанию высшей реальности деятельности Бога, а мы, как агенты конкретной деятельности, являемся лишь проводниками промысла высшего агента, «лишь передаем друг другу импульс первоначального агента, на этого последнего мы возлагаем всю ответственность, на него мы указываем, когда нас спрашивают: кто виноват?» [14, p. 88-90]

Таким образом, метафизический вопрос о реальности факта деятельности получает свое разрешение тем, что в качестве гаранта реальности переживаемой деятельности выступает более реальная деятельность высшего существа. Такое доказательство почти полностью совпадает с доказательством средневековых схоластов-реалистов о Боге как высшей реальности.

Логический аспект проблемы деятельности решается сам собой, когда мы принимаем, что природа деятельности полностью представлена в опыте.

Тем самым, в радикальном эмпиризме деятельность окончательно лишается всякого намека на предметно-материальный характер и полностью переносится в поле переживаний, в сферу сознания. К субъективным детерминантам деятельности, называемым Джемсом свободой воли, добавляются объективные детерминанты в виде надличностных активностей. Джемс считает, что между свободой воли и Божественным предопределением нет противоречий, так как Бог всемогущ и поэтому рамки для осуществления свободы воли достаточно широки.

Концепция опыта, объемлющего собой все сущее, послужила основанием теории гуманизации Вселенной или «делания реальности». Последняя исходит из положения, что окружающий человека мир представлен в формах его деятельности. Отсюда делается вывод о невозможности рассматривать мир как таковой в его независимости от человека. Джемс прямо утверждает, что «наши мысли определяют наши действия, а наши действия определяют природу мира» [1, с.175]. Именно таким представлениям противостоит марксистское понимание материально-преобразовательной деятельности. Когда в марксизме утверждается, что сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его, то речь идет не о субстанциальном творении мира сознанием, а о его практическом преобразовании на основе отражения, об изменении формы природных вещей. Природа как таковая в марксизме является первичной по отношению к сознанию и деятельности человека. Ее первичность не устраняется и в очеловеченной природе. Человек как субъект деятельности понимается в марксизме как природное, материальное существо с предметными потребностями, удовлетворяемыми предметным же образом за счет природы, находящейся вне человека. Предметность деятельности, с одной стороны, свидетельствует о зависимости деятельности от внешней природы, от материальных условий, а с другой – об ее активно-творческой природе, поскольку деятельность настолько активна, насколько она развита как предметная деятельность, насколько обогащена предметностью. В деятельности субъект объективирует себя как природная сила, а природная действительность превращается в сущность человека, становится его природой.

У Джемса человек выступает лишь как субъект сознания, воли и психологических установок. Отсюда получается, что ухватившись за факт обусловленности взаимодействия субъекта и объекта идеальной целеполагающей деятельностью, Джемс вырывает этот факт из цепи объективной детерминации и преподносит препарированное таким образом целеполагание как главную (если не единственную) характеристику деятельности человека. Идеальное творение образа желаемого объекта превращается в творение самого объекта.

«Возьмем, например, - утверждает Джемс, - наши ощущения. Тот факт, что они существуют, лежит, разумеется, вне нашего контроля. Но от наших личных интересов зависит, на *какие* из них мы обращаем внимание, *какие* замечаем и на *каких* настаиваем в наших заключениях. И в зависимости от того, на что мы назираем, получают различные формулировки истины. Тем самым, наши высказывания относительно действительности зависят от той перспективы, в которую мы ее ставим. *Наличность* действительности принадлежит ей; но *содержание* ее зависит от *выбора*, а выбор зависит от *нас*. Как со стороны восприятий, так и со стороны соответствующих между ними отношений, действительность нема, она ничего не говорит о себе. Мы говорим за нее» [3, с. 150]. В другом месте Джемс дает определение истинной реальности, отождествляемой им с конкретным опытом, через перечисление составляющих ее элементов: «поле сознания + мыслимый или чувствуемый объект его + наше отношение к этому объекту + ощущение самого себя как субъекта, которому принадлежит это отношение» [2, с. 488]. Следовательно, в едином континууме опыта выделяется субъект, объект, отношение субъекта к объекту и самосознание субъекта, которое и позволяет вести все эти рассуждения. В данном континууме действует только субъект, объект же, или поток наших ощущений, нем. Встает вопрос: откуда же у субъекта берется эта уникальная способность, составляющая его сущностную основу, его способ существования?

Ответ можно получить, обратившись к самому раннему периоду творчества Джемса, когда он всерьез воспринял теорию механицизма о предопределении человека во всех его действиях и поступках слепыми, механическими силами природы, что человек есть лишь механизм, заведенный природой наподобие часов. Следствием этого явился тяжелый душевный кризис, выйдя из которого, Джемс вынес два убеждения, которым не изменял до конца своих дней. Первое – стойкая неприязнь к материализму, «мрачному как кошмар мировоззрению», второе – человек наделен свободой воли, которая в своих наиболее возвышенных устремлениях детерминирована волей Бога, а в повседневной жизнедеятельности не детерминирована ничем. Отсюда субъективистский активизм Джемса выступает как механицизм наоборот, природа становится игрушкой в руках человека, который лепит ее по произволу свободы воли, причем не руками, а все той же волей.

Вопрос об отношении субъекта к объекту у Джемса можно разделить на вопрос о характере субъекта и вопрос о характере отношения. Субъект, кроме того, что он обладает свободой воли, и в силу этого активен, является у Джемса отдельной личностью, традиционным «робинзоном», оторванным от социальных связей и отношений. При таком понимании субъекта объект, находящийся с субъектом в непосредственной координации, распадается на множество «подмиров», создаваемых по произволу отдельных индивидов. Сам мир

становится плюралистичным – сколько людей, столько и миров. В сущностную характеристику субъекта у него входят также потребности и интересы, определяющие характер отношения субъекта. Будучи наследственными или благоприобретенными в виде привычек, они играют решающую роль в организации процесса деятельности, определении ее характера, как и характера объекта, на который направлена эта деятельность. Следовательно, деятельность выступает у Джемса произволом только в отношении объективных условий существования человека, со стороны же субъекта она детерминирована его потребностями и интересами. Абстрагируясь от последних, считает Джемс, мы получаем понятие чистой активности, без определенного направления, без действующего субъекта, без цели. Именно потребности и интересы придают деятельности направленность и целеустремленность. Однако трактовка потребностей и интересов как исключительно субъективных детерминант деятельности, являющихся не осознанием объективной необходимости, а выражающих лишь эмоционально-волевою природу индивида, приводит к тому, что цель у Джемса лишается своей объективной характеристики содержательного знания. Целеполагание отождествляется с ценностной ориентацией. Из наличности действительности творится ее содержание как поле значимостей субъекта. Истинная реальность выступает как ценностный конструкт, произведенный человеком. Логическим следствием всего этого является то, что отношение субъекта к объекту предстает как оценочная деятельность.

С концепцией делания реальности тесно связана теория делания истины. Как уже отмечалось, субъект преобразует наличную данность поля восприятия в свой объект, представляющий поле значимостей субъекта. Элементы последнего обязательно проходят практическую проверку на их соответствие потребностям субъекта. Не прошедшие проверку устраняются из поля значимостей, перестают быть частью объекта, то есть для субъекта их просто не существует. При практической проверке происходит перевод значимостей в убеждения. Убеждения имплицитно содержат признак достоверности, иначе они были бы сомнениями. Джемс показывает, что основным критерием перевода значимостей в убеждения является их практическая полезность. Это и есть основа прагматистского отождествления истины с полезностью.

Старая проблема, поставленная еще философами XVII века, ясности понятий в классическом рационализме была решена через определение объема и содержания этих понятий. Объем понятий выражался в их видовом отличии от родовых понятий, а содержание понятий выражалось совокупностью признаков, составляющих это видовое отличие. Особое место отводилось родовым понятиям или понятиям с предельным объемом. Такие понятия определялись через соотношение между собой. В постклассической философии именно эта проблема была радикально переосмыслена. Позитивизм объявил родовые понятия

философскими фантомами. Прагматизм увязал определение понятий с их практической значимостью. Джемс призывал для пояснения понятий оставить в тени их содержание и рассматривать лишь функциональную роль в жизни человека. Он даже начал составлять словарь такого переосмысления. В этом словаре Бог означал, что можно чувствовать себя свободным от некоторых опасений, свобода – отсутствие какого-либо заметного чувства принуждения, необходимость – единственный путь поведения, субстанция – наличность перед нами известного комплекса ощущений и т.п.

Таким образом, ясность понятий увязывается с их практической значимостью, а сама логическая операция пояснения (определения) с онтологической операцией делания реальности и гносеологической операцией делания истины. Все это американскими комментаторами прагматизма превозносится как развитие общей теории познания или гносеологии как таковой. Отсюда и многочисленные критики прагматизма подходили к нему с позиций традиционной гносеологии с ее родовым понятием сознания.

Это понятие разрабатывалось в философии с момента ее возникновения, начиная с «эйдосов» Демокрита. Гораздо меньше внимания в истории философии уделялось такому понятию как мировоззрение. Почему то всегда считалось, что это несколько иное толкование того же сознания. В современных учебниках по философии сознанию отводится целая глава с достаточно хорошей логической проработкой содержания этого понятия, его природы и сущности. Совсем иначе обстоит дело с понятием мировоззрения. Само определение как правило не логическое, а эмоционально-образное через перечисление разного рода идеалов, норм и правил поведения, ценностей и ценностных ориентаций. Словом, с точки зрения логики понятие с неопределенным объемом и содержанием и этим похожее на понятие культуры.

Если рассматривать человека как такового, то, безусловно, сознание является его сущностным свойством. Если же взять каждого конкретного человека, то, столь же безусловно, понятие сознания отходит на второй план, а на первый выходит понятие мировоззрения. Встает вопрос четкой демаркации этих понятий. Основой и способом существования сознания являются знания, а их основной характеристикой является достоверность или истинность. Это и является основой всей гносеологической проблематики. Основой и способом существования мировоззрения являются убеждения. В отличие от знаний, убеждения это неразрывное единство 4-х основных компонентов: познавательного, оценочного, эмоционально-психологического и волевого. Человек осуществляет свою жизнедеятельность не на основе знаний, а на основе убеждений, в которых знания также представлены. Дальнейший анализ уведет в сторону от темы работы. Все эти рассуждения необходимы лишь для того, чтобы сделать вывод, что если к прагматизму подойти не с позиций традиционной

гносеологической проблематики, а предположить, что прагматизм не что иное, как попытка описать формирование и функционирование мировоззрения в жизни человека, то большая часть обвинений в его адрес снимется сама собой.

Например, самым общим местом критики прагматизма является отождествление истины с полезностью. С позиций формирования убеждений знания это не поле деятельности, это скорее некая данность, своеобразная база данных. Основная деятельность расположена в оценочном компоненте, который производит выборку из базы данных. Причем основным критерием выборки является не объективная истинность знаний, а насколько эти знания соответствуют потребностям и интересам человека, их значимость или по терминологии прагматистов полезность. Конечно, потребностью может быть и объективная истинность знаний. В этом случае сформированные убеждения будут называться научными, как и все мировоззрение на их основе. Только практика в ее всеобщей форме может выступать как критерий истины. Практика в ее единичной форме может служить критерием большей или меньшей достоверности. Здесь и приходит на помощь эмоционально-психологический компонент в виде чувства уверенности в правоте своих оценок. Насколько часты примеры, когда человек отстаивает правоту своих убеждений, не считаясь ни с какой критикой со стороны, что его убеждения ошибочны. Такие убеждения в прагматизме называются верованиями.

Прагматизм как идея берет начало с двух статей Ч.С.Пирса «Как сделать ясными наши идеи» и «Закрепление верований». В первой он рассматривает функционирование оценочного компонента, а во второй - эмоционально-психологического. Однако обе работы терминологически опираются на обыденный язык с его полисемантической и поэтому до сих пор комментаторы спорят, что же все-таки хотел выразить Пирс. Он сам понимал это и не раз возвращался к своим ранним идеям, чтобы выразить их как-то иначе. Однако при сохранении общего методологического подхода так и не достиг ясности.

У.Джемс, развивавший и популяризовавший идеи Пирса, совершил следующую методологическую ошибку. Схему формирования обыденного мировоззрения человека он предложил в качестве замены традиционной гносеологической схемы отношения Человека к Миру. Отсюда и такое диаметрально противоположное отношение разных философов. Те, кто стоял на позициях индивидуального человека встретили его идеи достаточно благосклонно, те, кто исходили из понятия человека как такового, подвергли их резкой критике.

Примечания

1. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / У.Джемс. – М.: 1911. – 235 с.
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. – М.: 1910.- 510 с.

3. Джемс У. Прагматизм / У. Джемс. – СПб, 1910. – 242 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. // Сочинения в 14-ти тт. Т.4. – М.: Политиздат, 1959. – 434 с.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И.Кант. // Сочинения. Т.6. - М.: Политиздат, 1966. – С.349-589.
6. Токвиль де А. О демократии в Америке / А. де Токвиль. – М.: 1897. – 620 с.
7. Хук С. Американская философия сегодня / С.Хук // Америка. – 1962. - №68. С. 27-30.
8. Энгельс Ф. – Даниельсону. 17 октября 1893 / Ф.Энгельс // К.Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 50. – С.127-130.
9. Энгельс Ф. Заметки о путешествии по Америке и Канаде / Ф.Энгельс // К.Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 50. – С.388-390.
10. Энгельс Ф. Из путевых впечатлений об Америке / Ф.Энгельс // К.Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 21. – С.484-486.
11. Commager H.S. The American Mind / H.S. Commager. – New Haven, 1959. – 476 p.
12. Hollinger D.A. The Problem of Pragmatism in American History / D.A. Hollinger // Journal of American History. – 1980. – Vol.67. - №1. – P. 88- 107.
13. James W. Collected Essays and Reviews / W.James. – L.: 1920. – 516 p.
14. James W. Essays in Radical Empiricism / W.James. – N.Y.: 1922. – 282 p.
15. Schneider A. A History of American Philosophy / A. Schneider. - N.Y.: 1963. – 590 p.

Гредновская Е.В.

**Социальное пространство П. Бурдьё:
иллюзия свободы и гармония принуждения.**

При всей своей сложности идея диспозиции в теории Пьера Бурдьё имеет все же достаточно компактную формулировку: можно пользоваться объективными дистанциями так, чтобы получать преимущества от близости и преимущества от дистанции; то есть от дистанции и от признания дистанции, которое обеспечивается символическим ее отрицанием. Однако самое общее обозначение этой идеи находит у Бурдьё более конкретное выражение в ключевых категориях его теории: габитус, поле, капитал.

Речь идет о том, что социальная реальность, по мысли философа, есть «ансамбль невидимых связей, тех самых, что формируют пространство позиций, внешних по отношению друг к другу, определенных одни через другие, по их близости, соседству или по дистанции между ними, а также по относительной позиции: сверху, снизу или между, посередине» [i].

Это пространство сконструировано таким образом, что агенты, группы или институции, размещенные в нем, имеют тем больше общих свойств, чем более близки они в этом пространстве, и тем меньше, чем более они удалены друг от

друга. Хотя пространственные дистанции – на бумаге – совпадают с социальными дистанциями, тем не менее, они не существуют в реальном пространстве.

Так, несмотря на то, что почти всюду можно наблюдать тенденцию сегрегации в пространстве, когда люди, близкие в социальном пространстве, стремятся стать близкими (по выбору или вынужденно) в географическом пространстве, все же люди, сильно удаленные в социальном пространстве, могут встречаться, вступать во взаимодействия в физическом пространстве, по меньшей мере, на короткий период или время от времени.

Поэтому взаимодействия, дающие непосредственное удовлетворение эмпирическим предрасположенностям, которые можно наблюдать, снимать, регистрировать и т.д. заслоняют структуры, которые в них реализуются, подчеркивает Бурдьё [2]. Это один из тех случаев, когда видимое (непосредственная данность) скрывает невидимое, которым она определяется. Таким образом, не учитывается, что истина взаимодействия никогда не заключается целиком во взаимодействии в том виде, в каком то предстает наблюдению.

Диспозиции как «присвоение физического пространства»

Итак, согласно Бурдьё, различие между структурой и взаимодействием и, одновременно, между структуралистским видением, значимым как необходимый момент исследования, и так называемым интеракционистским видением во всех его формах (в частности, этнометодологией), выражаются в том, что философ называет «стратегиями снисходительности» [3]. Суть этой стратегии в том, что когда агенты, занимающие высшие позиции в одной из иерархий объективного пространства, символически отрицают социальную дистанцию (которая от того не перестает существовать), обеспечивая себе, таким образом, выгоды от признательности, придаваемой этому чисто символическому отрицанию дистанции: «он простой», «он не гордый» и т. п., где вместе с тем предполагается признание дистанции, ибо приведенные фразы предполагают всегда подтекст: «он прост для герцога», «он не гордый для университетского профессора».

По мнению Бурдьё особенностью общества является то, что оформляющие его структуры существуют в двух ипостасях: во-первых, как «реальность первого порядка», данная через распределение материальных ресурсов и средств присвоения престижных в социальном плане благ и ценностей («виды капитала» по Бурдьё); во-вторых, как «реальность второго порядка» [4], существующая в представлениях, в схемах мышления и поведения, как символическая матрица практической деятельности, поведения, мышления, эмоциональных оценок и суждений социальных агентов. Таким образом, важно понять соотношение физического и социального пространства в философии Бурдьё.

По мнению Бурдьё, социология должна действовать, исходя из того, что человеческие существа являются в одно и то же время биологическими индивидами и социальными агентами, конституированными как таковые в отношении и через отношение с социальным пространством (с полями). Как тела и биологические индивиды, человеческие существа помещаются, так же как и предметы, в определенном пространстве и занимают одно место. Они не обладают физической способностью вездесущности, которая позволяла бы им находиться одновременно в нескольких местах. Место, может быть определено абсолютно, как то, где находится агент или предмет, как «локализация», или как позиция, как ранг в порядке. Занимаемое место может быть определено как площадь, поверхность и объем, который занимает агент или предмет, его размеры или, его габариты (как иногда говорят о машине или о мебели).

Что касается физического пространства, то оно определяется по взаимным внешним сторонам образующих его частей, в то время, как социальное пространство – по взаимоисключению (или различению) позиций, которые его образуют, как структура рядоположенности социальных позиций. Социальные агенты, а также предметы в качестве присвоенных агентами, и, следовательно, конституированные как собственность, помещены в некое место социального пространства, которое может быть охарактеризовано через его релятивную позицию по отношению к другим местам и через дистанцию, отделяющую это место от других. Социальное пространство стремится преобразоваться более или менее строгим образом в физическое пространство с помощью, например, искоренения или депортации некоторых нежелательных людей.

Структура социального пространства проявляется в самых разнообразных контекстах как пространственные оппозиции обитаемого (или присвоенного) пространства, функционирующего как некая спонтанная метафора социального пространства. Например, можно проанализировать структуру школьного пространства, которое в различных его вариантах всегда стремится обозначить выдающееся место преподавателя (кафедру), или структуру городского пространства (в Париже оппозиция «правого берега» «левому берегу»).

Можно увидеть, что социальное деление, объективированное в физическом пространстве, функционирует одновременно как принцип видения и деления, как категория восприятия и оценивания, то есть, как ментальная структура. Именно посредством такого воплощения в структурах присвоенного физического пространства, приказы социального порядка и призывы к негласному порядку объективной иерархии превращаются в системы предпочтений и в ментальные структуры.

Присвоенное пространство есть одно из мест, где власть утверждается и осуществляется как символическое или незамечаемое насилие. Так

архитектурные пространства, по мнению Бурдьё, являются наиболее важными составляющими символичности власти, благодаря самой их незаметности [5].

Социальное пространство, таким образом, вписано одновременно в объективные пространственные структуры и в субъективные структуры, которые являются отчасти продуктом инкорпорации объективированных структур. Например, оппозиция «левого берега» Сены «правому берегу» представлена в виде оппозиций, функционирующих как категории восприятия и оценивания: оппозиция театра авангарда и поиска – театру бульварному, конформистскому, повторяющемуся; публики молодой – публике старой, буржуазной; или кино как искусством и экспериментом – залам с исключительным правом показа некоторых фильмов.

Социальное пространство как таковое предрасположено к тому, чтобы позволять видеть себя в форме пространственных схем. Поэтому социальное пространство – это не физическое пространство, но оно стремится реализоваться в нем более или менее полно и точно. Физическое пространство – это социальная конструкция и проекция социального пространства, социальная структура в объективированном состоянии, объективация и натурализация прошлых и настоящих социальных отношений [6].

Социальное пространство, как полагает Бурдьё, – абстрактное пространство, конституированное ансамблем подпространств или полей (экономическое поле, интеллектуальное поле и другие), которые обязаны своей структурой неравному распределению отдельных видов капитала, и может восприниматься в форме структуры распределения различных видов капитала, функционирующей одновременно как инструменты и цели борьбы в различных полях.

Таким образом, реализованное физически социальное пространство представляет собой распределение в физическом пространстве различных видов благ и услуг, а также индивидуальных агентов и групп, локализованных физически (например, постоянное место жительства) и обладающих возможностями присвоения этих более или менее значительных благ и услуг (в зависимости от имеющегося у них капитала, а также от физической дистанции, отделяющей от этих благ, которая сама в свою очередь зависит от их капитала). Такое двойное распределение в пространстве агентов как биологических индивидов и благ определяет дифференцированную ценность различных областей реализованного социального пространства.

Распределения в физическом пространстве блага услуг, соответствующих различным полям стремятся наложиться друг на друга. Следствием этого является концентрация наиболее дефицитных благ и их собственников в определенных местах физического пространства, противостоящих во всех отношениях местам, объединяющим в основном, а иногда – исключительно, самых обездоленных.

Итак, что же может представлять собой, по мысли философа, *присвоение физического пространства*?

Прежде всего, Бурдьё указывает на то, что способность господствовать в присвоенном пространстве, главным образом за счет присвоения (материально или символически) дефицитных благ, которые в нем распределяются, зависит от наличного капитала [7]. Капитал позволяет держать на расстоянии нежелательных людей и предметы и в то же время сближаться с желательными людьми и предметами, минимизируя таким образом затраты (особенно времени), необходимые для их присвоения. Напротив, тех, кто лишен капитала, держат на расстоянии либо физически, либо символически от более дефицитных в социальном отношении благ и обрекают соприкасаться с людьми или вещами наиболее нежелательными и наименее дефицитными. Обладание капиталом обеспечивает, помимо физической близости к дефицитным благам (место жительства), присутствие как бы одновременно в нескольких местах благодаря экономическому и символическому господству над средствами транспорта и коммуникации (которое часто удваивается эффектом делегирования – возможностью существовать и действовать на расстоянии через третье лицо).

Возможности доступа или присвоения по Бурдьё определяются через отношение между пространственным распределением агентов, взятых нераздельно как локализованные тела и как владельцы капитала, и распределением свободных в социальном отношении благ или услуг. Отсюда следует, что структура пространственного распределения власти, иначе говоря, устойчиво и легитимно присвоенные свойства и агенты, наделенные неравными возможностями доступа к благам или их присвоению, как материальному, так и символическому, представляет собой объективированную форму состояния социальной борьбы за то, что можно назвать пространственными прибылями.

Эта борьба может принимать индивидуальные формы: пространственная мобильность, внутри – и межпоколенная – перемещения в обоих направлениях, например, между центром (столицей) и провинцией или между последовательными адресами внутри иерархизированного пространства столицы – являет собой хороший показатель успеха или поражения, полученного в этой борьбе, и более широко, всей социальной траектории.

Борьба за пространство может осуществляться и на коллективном уровне, в частности, через политическую борьбу, которая разворачивается, начиная с государственного уровня – политика жилья, и до муниципального уровня, а именно посредством строительства и предоставления общественного жилья или через выбор коммунального оснащения. Борьба может идти, исходя из целей конструирования гомогенных групп на пространственной основе, то есть за социальную сегрегацию, которая есть одновременно причина и результат

исключительного обладания пространством и оснащением, необходимым для группы, занимающей это пространство, и для ее воспроизводства.

Пространственные прибыли могут принимать форму прибылей локализации, которые в свою очередь могут быть подвергнуты рассмотрению в двух классах.

Во-первых, рента от ситуации, которая связывается с фактом нахождения рядом с дефицитными или желательными вещами (благами или услугами, такими как образовательное, культурное или санитарное оснащение) и с агентами (определенное соседство, приносящее выгоды от спокойной обстановки, безопасности и др.) или вдали от нежелательных вещей или агентов.

Во-вторых, прибыли позиции или ранга (как те, что обеспечиваются престижным адресом) – частный случай символических прибылей от отличия, которые связываются с монопольным владением отличающей собственностью. (Физические расстояния, которые можно измерить пространственными мерками или, лучше, временными мерками, по длительности времени, необходимого для перемещения в зависимости от доступности средств общественного или частного транспорта, иначе говоря, власть, которую капитал в его различных видах дает над пространством, есть также власть над временем.) Они могут затем принимать форму прибылей от оккупации пространства (или от размеров), то есть от обладания физическим пространством (обширные парки, большие квартиры), которые могут стать способом сохранения разного рода дистанции от нежелательного вторжения.

Одно из преимуществ, которое дает власть над пространством – возможность установить дистанцию (физическую) от вещей и людей, стесняющих или дискредитирующих, в частности, через навязывание столкновений, переживаемых как скученность, как социально неприемлемая манера жить или быть, или даже через захват воспринимаемого пространства – визуального или аудио – представлениями или шумами, которые, в силу их социальной обозначенности и негативного оценивания, неизбежно воспринимаются как вмешательство или даже агрессия.

Шансы для присвоения различных материальных и культурных благ и услуг специфицируются для различных обитателей этой зоны по материальным (деньги, частный транспорт) и культурным способностям присваивать, имеющимся у каждого агента. Можно физически занимать жилище, но, не жить в нем, если не располагаешь негласно требующимися средствами, начиная с определенного габитуса.

Габитус формирует место обитания посредством более или менее адекватного социального употребления этого места обитания.

Помимо экономического и культурного капиталов, некоторые пространства, в частности, наиболее замкнутые, требуют также и социального капитала. Они

могут обеспечить себе социальный и символический капиталы лишь с помощью «эффекта клуба», который вытекает из устойчивого объединения в недрах одного и того же пространства (шикарные кварталы или великолепные особняки) людей и вещей, похожих друг на друга тем, что их отличает от огромного множества других, что у них есть общего, не являющегося общим.

«Эффект гетто» есть полная противоположность эффекту клуба. В то время, как шикарные кварталы, функционирующие как клубы, основанные на активном исключении нежелательных лиц, символически посвящают каждого из своих обитателей, позволяя ему участвовать в капитале, аккумулированном совокупностью жителей, гетто символически разлагает своих обитателей, объединяя в некоторой резервации совокупность агентов, которые, будучи лишены всех козырей, необходимых для участия в различных социальных играх, могут делиться только своим отлучением. Кроме эффекта «клеймения», объединение в одном месте людей, похожих друг на друга в своей обделенности, имеет также результатом удвоение этого лишения, особенно, в области культуры и культурной практики (и, наоборот, эффект «клеймения» укрепляет культурные практики наиболее обеспеченных) [8].

Бурдьё указывает на это следующим образом: «Прежде всего, социология представляет собой социальную топологию. Так, можно изобразить социальный мир в форме многомерного пространства, построенного по принципам дифференциации и распределения, сформированных совокупностью действующих свойств в рассматриваемом универсуме, то есть, свойств, способных придавать его владельцу силу и власть в этом универсуме. Агенты и группы агентов, таким образом, определяются по их относительным позициям в этом пространстве. Каждый из них размещен в позиции и в классы, определенные по отношению к соседним позициям (то есть в определенной области данного пространства), и нельзя реально занимать две противоположных области в пространстве, даже если мысленно это возможно» [9].

Говоря о позиции агентов в пространстве, Пьер Бурдьё подчеркивает тот аспект, что социальное и физическое пространства невозможно рассматривать в «чистом виде»: только как социальное или только как физическое. Социальное пространство – это воплотившаяся физически социальная классификация: агенты «занимают» определенное пространство, а дистанция между их позициями – это тоже не только социальное, но и физическое пространство.

Следовательно, можно сказать, с одной стороны, что совокупность позиций в социальном пространстве (точнее, в каждом конкретном поле) конституируется практиками, а с другой стороны, – что практики есть то, что «находится» между агентами. Пространство практик, таким образом, так же объективно, как и пространство агентов. Социальное пространство как бы воссоединяет оба эти

пространства – агентов и практик - при постоянном и активном их взаимодействии.

Таким образом, общество как «реальность первого порядка» рассматривается в аспекте социальной физики как внешняя объективная структура, узлы и сочленения которой могут наблюдаться, измеряться, «картографироваться». Субъективная же точка зрения на общество как на «реальность второго порядка» предполагает, что социальный мир является «контингентным и протяженным во времени осуществлением деятельности уполномоченных социальных агентов, которые непрерывно конструируют социальный мир через практическую организацию повседневной жизни» [10].

Говоря о социальном пространстве как «пространстве второго порядка», Бурдьё подчеркивает, что оно есть не только «реализация социального деления», понимаемого как совокупность позиций, но и пространство «видения этого деления», а также не только занятие определенной позиции в пространстве (поле), но и выработка определенной (политической) позиции. «Социальное пространство, таким образом, вписано одновременно в объективность пространственных структур и в субъективные структуры, которые являются отчасти продуктом инкорпорации объективированных структур» [11].

Итак, как мы обнаружили, Пьер Бурдьё, для анализа социальной реальности предлагает социальную праксеологию, которая, с его точки зрения, наиболее удачно объединяет структурный и конструктивистский (феноменологический) подходы. Так, с одной стороны, он дистанцируется от обыденных представлений с целью построить объективные структуры (пространство позиций) и установить распределение различных видов капитала, через которое конституируется внешняя необходимость, влияющая на взаимодействия и на представления агентов, занимающих данные позиции. С другой стороны – он вводит непосредственный опыт агентов с целью выявить категории бессознательного восприятия и оценивания (диспозиции), которые «изнутри» структурируют поведение агента и его представления о занимаемой им позиции.

Диспозиция: оркестрация без дирижера

««Социальная реальность» есть «ансамбль невидимых связей, тех самых, что формируют пространство позиций, внешних по отношению друг к другу, определенных одни через другие, по их близости, соседству или по дистанции между ними, а также по относительной позиции: сверху, снизу или между, посередине»[1ii], полагает Пьер Бурдьё.

Это пространство сконструировано таким образом, что агенты, группы или институции, размещенные в нем, имеют тем больше общих свойств, чем более близки они в этом пространстве, и тем меньше, чем более они удалены друг от друга. Хотя пространственные дистанции – на бумаге – совпадают с социальными

дистанциями, тем не менее они не существуют в реальном пространстве. Так, несмотря на то, что почти всюду можно наблюдать тенденцию сегрегации в пространстве, когда люди, близкие в социальном пространстве, стремятся стать близкими – по выбору или вынужденно – в географическом пространстве, все же люди, сильно удаленные в социальном пространстве, могут встречаться, вступать во взаимодействия в физическом пространстве, по меньшей мере, на короткий период или время от времени.

Поэтому взаимодействия, дающие непосредственное удовлетворение эмпирическим предрасположенностям, которые можно наблюдать, снимать, регистрировать и т.д. заслоняют структуры, которые в них реализуются. Это один из тех случаев, когда видимое (непосредственная данность) скрывает невидимое, которым она определяется. Таким образом, не учитывается, что истина взаимодействия никогда не заключается целиком во взаимодействии в том виде, в каком оно предстает наблюдению.

Так, согласно Бурдьё, различие между структурой и взаимодействием и, одновременно, между структуралистским видением, значимым как необходимый момент исследования, и так называемым интеракционистским видением во всех его формах (в частности, этнометодологией), выражаются в том, что философ называет «стратегиями снисходительности». Суть этой стратегии в том, что когда агенты, занимающие высшие позиции в одной из иерархий объективного пространства, символически отрицают социальную дистанцию (которая от того не перестает существовать), обеспечивая себе, таким образом выгоды от признательности, придаваемой этому чисто символическому отрицанию дистанции: «он простой», «он не гордый» и т. п., где вместе с тем предполагается признание дистанции, ибо приведенные фразы предполагают всегда подтекст: «он прост для герцога», «он не гордый для университетского профессора».

Таким образом, идея диспозиции предстает в том, что можно пользоваться объективными дистанциями так, чтобы получать преимущества от близости и преимущества от дистанции; то есть от дистанции и от признания дистанции, которое обеспечивается символическим ее отрицанием.

Однако самое общее обозначение идеи диспозиции находит у Бурдьё более конкретное выражение в ключевых категориях его теории: габитус, поле, капитал.

Габитус: прочно усвоенные диспозиции

Габитус, согласно Бурдьё, представляет собой «прочно усвоенные диспозиции в отношении возможного и невозможного, свобод и необходимостей, попущений и запретов, вписанных в объективные условия, что наука фиксирует как статистические закономерности или же как вероятности объективно закрепленные за какой-либо группой или классом» [1iii]. Эти усвоенные порождают диспозиции, объективным образом совместимые с данными условиями оказываются заранее адаптированными к

их требованиям. Именно характерные структуры одного определенного класса условий существования, которые через экономическую и социальную необходимость формируют структуры габитуса, которые, в свою очередь, лежат в основе восприятия и оценивания всякого последующего опыта.

Специфика диспозиций, проявляющейся в габитусах связана в первую очередь с их гомогенизацией. Объективная гомогенизация габитусов группы или класса, вытекающая из гомогенизации условий существования, позволяет объективно согласовывать практики без стратегического расчета и сознательного соотнесения с нормами и делать их взаимно приспособленными при отсутствии какого-либо непосредственного намерения и, какой-либо эксплицитной договоренности. Это взаимодействие, само по себе еще неоформленное, с объективными структурами, которые производят диспозиции взаимодействующих агентов и указывают им, через эти диспозиции, их соотносительные позиции во взаимодействии и в других местах. «Представьте себе – говорит Лейбниц, – двое настенных или наручных часов, которые прекрасно согласуются между собой. Это может быть достигнуто тремя способами. Первый заключается во взаимном влиянии; второй – в том, чтобы приставить к ним работника, способного их регулировать и согласовывать ежемоментно; третий – сделать эти двое часов настолько искусно и точно, что они сами могут обеспечить свою согласованность в дальнейшем».

Таким образом, такой принцип оркестрации без дирижера придает упорядоченность, целостность и систематичность практикам в отсутствии какой-либо стихийной или навязанной организации индивидуальных планов, или как об этом говорил еще Лейбниц, «следуя лишь своим собственным законам, каждый тем не менее согласуется с другим» [1iv]. Габитус, в силу этого, – «ни что иное как имманентный закон, вписанный в тела сходной историей, которая суть условие не только согласования практик, но и практик согласования» [1v].

Для уяснения механизмов диспозиции в габитусе важно подчеркнуть значимость «оценки подобия». Социология рассматривает как одинаковых всех биологических индивидов, которые обладают сходными габитусами, будучи сформированы одинаковыми объективными условиями. Социальный класс (в себе), взятый как класс условий существования и тождественных или сходных обусловленностей, есть неразрывным образом класс биологических индивидов, обладающих одним габитусом как системой диспозиций, общей для всех продуктов одних и тех же детерминаций. Если невозможно, чтобы *все* представители одного класса (или даже двое среди них) пережили бы *одни и те же события и в том же самом порядке*, то несомненно, что любой представитель одного какого-либо класса имеет больше возможностей, чем представитель другого класса, столкнуться с ситуацией, более частой для членов его класса. Объективные структуры, воспринимаемые наукой как вероятность доступа к благам, услугам или власти, – через сходный жизненный опыт, придающий определенное «лицо» социальному окружению,

со всеми его «закрытыми» карьерами, недоступными «местами» или «смутными перспективами». Таким образом «искусство оценивать прямое подобие», о котором говорил Лейбниц, становится «искусством превосходить объективное будущее» или же «чувством реальности», которое есть, по мысли Бурдьё, наиболее скрытое основание ее действительности.

В системе диспозиций также взаимодействуют *индивидуальные* и *групповые* габитусы. Здесь имеется в виду то, что отношение гомологии, то есть разнообразия в сходстве, отражает разнообразие в сходстве их социальных условий формирования, что объединяет единичные габитусы различных членов одного класса: *любая индивидуальная система диспозиций* есть один из *структурных вариантов* других, где выражается единичность позиции внутри класса и единичность траектории. «Личный» стиль, та своеобразная марка, которую имеют все продукты одного габитуса, практики или произведения всегда представляет собой только *отклонение от стиля* какого-либо времени или класса, и поэтому он соотносится с общим стилем не только в силу конформизма, но еще и в силу отличия, составляющего «манеру» как таковую.

В то же время помимо взаимодействия групповых и индивидуальных габитусов существует дифференциация индивидуальных габитусов. И принцип дифференциации индивидуальных габитусов заключается в единичности *социальных траекторий*, с которыми соотносятся ряды детерминаций, упорядоченных хронологически и не сводимых одни к другим. Габитус ежемоментно структурирует – в зависимости от структур, произведенных предшествующим опытом – новый опыт, преобразующий первоначальные структуры в границах, определенных их избирательной силой, и осуществляет единую интеграцию опытов статистически общих всем членам одного класса, однако эта интеграция подчинена первому опыту.

Диспозиция габитусов выражает себя и в выборе среды приспособления. Через систематически совершаемый выбор мест, событий, людей, которых можно *посещать*, габитус стремится укрыться от критики и критического пересмотра, обеспечивая себе среду, к которой он лучше всего приспособлен, то есть относительно стабильный универсум ситуаций, способных укрепить его диспозиции, предлагая наиболее благоприятный рынок для его продуктов. И здесь снова в наиболее парадоксальном свойстве габитуса – *невывираемом принципе всякого «выбора»* – кроется разрешение парадокса об информации, необходимой чтобы уйти от информации: схемы восприятия и оценивания, характерные для габитуса, есть основание всех стратегий избегания; главным образом они являются результатом неосознанного, непреднамеренного избегания. Это может автоматически вытекать из условий существования (как видно на примере пространственной сегрегации) или быть результатом стратегического намерения (когда избегают ходить в «неподобающие места» или читать «плохую литературу»), но ответственность всегда лежит на самих взрослых, сформированных в одинаковых условиях.

Таким образом, габитус содержит в себе решение парадоксов объективного смысла без субъективного намерения: он суть основа всех тех последовательностей «приемов», которые организованы объективно как стратегии, не будучи продуктом настоящего стратегического намерения, а это предполагает, по меньшей мере, что эти «приемы» воспринимаются лишь как одна из многих возможных стратегий. Если каждый из моментов в последовательности упорядоченных и направленных действий, составляющих объективные стратегии, может казаться детерминированным предвидением будущего и, в частности, *собственными последствиями стратегии* (что и оправдывает использование этого концепта), то это потому, что практики, порожденные габитусом и управляемые прошлыми условиями формирования порождающего их принципа, заранее адаптированы к объективным условиям всякий раз, когда условия, в которых функционирует габитус, идентичны или похожи на условия, в которых он сформировался. Соответствие объективным условиям достигается наилучшим и непосредственным образом, порождая при этом полнейшую иллюзию целенаправленности, или, *что сводится к тому же*, иллюзию саморегулирующегося механизма.

Диспозиция в действиях габитуса выражает себя также в эффекте гистерезиса и дезадаптации. Особенно хорошо можно увидеть это в присутствии прошлого в такой совершаемой габитусом псевдо-антиципации будущего, когда это вероятное будущее не оправдывается, а диспозиции оказываются несоответствующими объективным шансам в силу эффекта гистерезиса (пример – Дон Кихот) и получают негативное подкрепление, поскольку окружение, с которым они реально сталкиваются слишком разнится от того, с которым они объективно согласуются. Действительно, инерционность первичной детерминированности (в форме габитуса) показывает также и столь же хорошо случаи, когда диспозиции действуют *несвоевременно*, а практики объективно неприспособлены к актуальным условиям, поскольку они были объективно согласованы с условиями прошедшими или отмененными. Стремление групп сохраниться в своем бытии, которым они обязаны, помимо прочего тому факту, что составляющие данные группы агенты наделены устойчивыми диспозициями, способными следовать экономическим и социальным условиям своего производства, может стать основой основой как дезадаптации, так и адаптации, как протеста, так и смирения.

И наконец, диспозиция габитуса имеет в своей основе такие фундаментальные составляющие, как объективность и прогнозируемость. Диспозиции, прочно внушенные объективными условиями и педагогическими воздействиями, направленным образом согласованными с данными условиями, стремятся породить практики, объективно соответствующие этим условиям, и ожидания, заранее приспособленные к их объективным требованиям. Как следствие, они стараются обеспечить – вне какого-либо рационального расчета и сознательного оценивания шансов на успех – непосредственную связь между вероятностью *a priori* или *ex ante*,

которая связана с событием (сопровожаемым или нет таким субъективным жизненным опытом, как надежды, ожидания, опасения и т.п.), и вероятностью *a posteriori* или *ex post*, которая может быть установлена исходя из прошлого опыта. Эти диспозиции позволяют понять, таким образом, что экономические модели, базирующиеся на постулате (негласном) о существовании «интеллигибельной причинной связи», как говорил Вебер, между родовыми («типичными») шансами, «существующими объективно, усредненно» и «субъективными ожиданиями» – с одной стороны, и, например, между инвестициями или намерением инвестировать и расчетной или реально полученной в прошлом прибылью – с другой, достаточно точно могут объяснить практики, принципиально не располагающие знанием об объективных шансах.

Будущее, вероятность, прогнозируемость, обусловленные диспозициями, выражаются в том, что агенты определяются по конкретным признакам доступного и недоступного, того, что «для нас» и «не для нас», – «делению столь же фундаментальному, сколь фундаментально признанному, как то, что разделяет священное и мирское» [1vi]. Преимущественные права на будущее, определяющие монополию на некоторые возможности, которые оно обеспечивает, – это только эксплицитно гарантированная форма той совокупности присвоенных шансов, откуда существующие отношения силы проецируются на будущее, внушая взамен актуальные диспозиции и, в частности, диспозиции в отношении будущего. «Действительно, практическое отношение, которое единичный агент поддерживает с будущим и которое управляет его актуальной практикой, определяется, согласно Бурдьё, через соотношение, с одной стороны, его габитуса и, в особенности, временных структур и диспозиций в отношении будущего, сформированных в течение срока его собственного отношения к собственному миру возможностей, а с другой – определенного состояния шансов, объективно придаваемых агенту социальным миром» [1vii].

Отношение к вероятностям (*possibles*) суть отношение к возможностям (*pouvoirs*). Чувство возможного будущего формируется через продолжительную связь с миром, структурированным согласно категориям возможного (для нас) и невозможного (для нас), того что заранее присвоено другими и у других, что заранее предназначено. Габитус как принцип избирательного восприятия признаков, способных скорее его подтвердить или укрепить, нежели трансформировать и как порождающая матрица ответных реакций, заранее приспособленных ко всем объективным условиям тождественным или гомологичным прошлым условиям своего формирования, определяется в зависимости от возможного будущего, которое он упреждает и в построении которого участвует, поскольку он его непосредственно «читает» в настоящем предполагаемого мира — единственного, который он когда-либо может познать Тем самым, габитус есть основание того, что Маркс называл «результативный спрос» (который, в отличие от «безрезультатного спроса», базируется на потребности и желании); т. е. реального отношения к возможностям, находящего свое обоснование и,

в то же время, ограничения в «мочь» (*pouvoir*). Это отношение как диспозиция, склоняющая к тому, чтобы считаться с социальными условиями ее приобретения и осуществления, стремится подстроить удовлетворение потребностей или желаний под объективные шансы, склоняя «жить по своему вкусу», то есть «соответственно своему положению», как говорит томистская максима, и таким образом становится пособником процесса, который пытается сделать вероятное.

Итак, диспозиции, оформленные в габитуса при лапидарном сведении формулировки автора, представляют собой их «прочную усвоенность». Но для Бурдье в социальном пространстве существуют феномены, в который диспозиции предстают «структурирование пространства позиций». И эти социальные феномены философ называет полями.

Принуждение габитуса как «объективация в теле»

Итак, по мысли Бурдье, социальный мир, *объективно* предстает как структурированная и символическая система именно через объективное, социальное распределение этих свойств. Поэтому одна из фундаментальных идей социологии Пьера Бурдье – представление о социальном мире как структурированной реальности, символической системе, пространстве стилей жизни и групп по статусу. Такое структурирование социального пространства обусловлено совокупностью агентов, наделенных соответствующими категориями, различными и систематически взаимосвязанными свойствами, функционирующими в самой действительности социальной жизни как знаки (например то, что игра в гольф «изображает» традиционную крупную буржуазию).

Для задачи нашей статьи важным в данном случае является то, что социальное деление, объективированное в физическом пространстве, функционирует еще и как *ментальная* структура, а именно является одновременно принципом видения и деления, восприятия и оценивания. В силу этого, приказы социального порядка и призывы к негласному порядку объективной иерархии, по мысли социолога, превращаются в системы предпочтений и ментальные структуры именно посредством такого воплощения в структурах присвоенного физического пространства.

Социальное пространство, таким образом, вписано одновременно как в объективные пространственные структуры так и в субъективные структуры, которые являются отчасти продуктом инкорпорации объективированных структур. И этой «зоной пересечения» субъективного и объективного, этой своего рода «точкой сборки» является особое образование, обозначенное Бурдье, понятием «*габитус*».

Такое взаимодействие становится возможным по той причине, что габитус представляет собой «порождающее и унифицирующее начало, которое сводит

собственные внутренние и реляционные характеристики какой-либо позиции в единый стиль жизни, то есть в единый ансамбль выбора людей, благ и практик» [lviii]. При этом, индивид, будучи носителем габитуса, здесь понимается как социальный агент, реализующий в своей личной практике программу данного общества в зависимости от того социального положения, которое он в обществе занимает.

И если с этой точки зрения индивид некоторым образом и есть общество, то главный вопрос, которому мы бы хотели уделить внимание в данной статье, это вопрос о динамичном соотношении объективного и субъективного в структуре габитуса. Что есть «объективное» как транслируемое, в данном случае, от имени общества (выражения «внешнего» по отношению к индивиду)? Каким образом объективное способно «размещаться» в субъективном и что в таком случае при этом продолжает оставаться «субъективным»? Каким образом эти слои взаимодействуют друг с другом, структурируя социальное пространство и обуславливая выполнение социальных требований?

Теоретической основой социологии П. Бурдьё является концепция «двойного структурирования», включающая в себя два ряда детерминаций, где с одной стороны отражен генезис, с другой – структура социальной действительности. Её суть может быть выражена в следующем тезисе: социальная действительность структурирована, во-первых, со стороны *социальных отношений*, объективированных в распределениях разнообразных ресурсов (капиталов) как материального, так и нематериального характера, и, во-вторых, со стороны *представлений* людей о данных отношениях и об окружающем мире, оказывающих обратное воздействие. То есть социальные отношения, интериоризируясь в ходе практической деятельности, согласно Бурдьё, превращаются в «практические схемы» (схемы производства практик), в виде инкорпорированных структур. Последние в свою очередь обуславливают экстериоризацию породивших их объективных структур, заключающуюся в воспроизводстве практик агентами, носителем которых являются габитусы.

При этом П. Бурдьё подчеркивает, что помимо детерминаций со стороны объективных структур существуют детерминации и со стороны исторических агентов, где «...диалектика структур и действий эквивалентна диалектике объективных и инкорпорированных структур, той, что совершается в любом практическом действии» [lix].

К первому типу структурирования относится установление причинно-следственных связей: существуют объективные (независящие от воли и сознания людей) структуры, которые воздействуют на практики, восприятие и мышление индивидов; именно они являются «конечными причинами» практик и представлений индивидуальных и коллективных агентов. С другой стороны, агентам имманентно присуща активность; именно они – источник непрерывных

воздействий на социальную действительность. То есть социальные структуры обуславливают практики и представления агентов, но агенты производят практики и тем самым воспроизводят и/или преобразуют структуры. Однако, они отнюдь не равнозначны и не рядоположены, а находятся в отношении иерархии. Именно в этом положении теории Бурдьё и раскрывается, на наш взгляд, в первую очередь, возможность осуществления принуждения, содержащаяся в габитусе.

Обусловленность практик и представлений социальными структурами реализуется через их производство и воспроизводство агентами посредством габитуса. В силу того, что они не могут осуществлять свои практики вне и независимо от «предпосланных» им объективных структур, являющихся необходимыми условиями и предпосылками любых практик (как в объективированной форме предметов и средств практик, так и в субъективированной – в виде диспозиций, знаний, навыков и т. д.), агенты в соответствующих им габитусах могут действовать исключительно «внутри» уже существующих социальных отношений и, тем самым, лишь репродуцировать или трансформировать их. Поэтому активная роль агентов в воспроизводстве и производстве социальной действительности, по П. Бурдьё невозможна без инкорпорированных структур – практических схем, являющихся продуктом интериоризации объективных социальных структур. Именно поэтому субъективное «структурирование социальной действительности есть всегда подчиненный момент» [20].

Еще один аспект двойного структурирования социальной действительности может быть обозначен как «структурный». Во-первых, здесь отражен тот факт, что социальные отношения распределены в пространстве и во времени неравномерно. Во-вторых, агенты также неравномерно распределены между социальными отношениями, то есть не все агенты (как индивидуальные, так и коллективные) и не в одно и то же время принимают участие в одних и тех же социальных отношениях. В-третьих, между агентами неравномерно распределены и объективации социальных отношений, которые П. Бурдьё называет капиталами. И в-четвертых, инкорпорированные социальные отношения (диспозиции, социальные представления, практические схемы) также распределены крайне неравномерно: агенты, исходя из своих практических схем (интериоризированных социальных отношений), по-разному структурируют социальную действительность. И здесь также очевидно проступает механизм, обуславливающий возможность осуществления подчинения «объективно-внешнему», так как структура субъективного структурирования, проявляющаяся через распределение его различных видов между агентами, подобна структуре объективного структурирования. Решающую же роль в субъективном структурировании играют интериоризированные объективные структуры:

«практические схемы адаптируются к позиции агента уже хотя бы в силу того, что их содержание обусловлено предшествующей символической борьбой и поэтому, пусть в превращенной форме, отражает конфигурацию символических сил» [21].

Поэтому габитусы «являются продуктами диспозиций, которые, будучи интериоризацией тех же объективных структур, объективно организованы», а «практики членов одной группы или дифференцированного общества наделены объективным смыслом, одновременно единичным и систематичным, трансцендентным относительно субъективных намерений и сознательных – индивидуальных или коллективных – планов»х. Именно на этой основе, как подчеркивает Бурдье, и возникает самосогласованность групповых габитусов.

Итак, как мы увидели, понятия, которые предлагает П.Бурдье, и в частности, понятие габитуса, «родились из стремления напомнить, что рядом с категоричной и эксплицитной нормой или рациональным расчетом есть другие порождающие принципы практики. Для понимания их практики нужно реконструировать капитал информационных схем, который дает им возможность порождать осмысленные и упорядоченные идеи и практики без намеренного стремления и без сознательного подчинения правилам...» [22].

Бурдье, таким образом, настаивает на двух объективациях истории: объективации *в теле* и объективации *в институциях* или, что, в конечном счете, одно и то же, на двух состояниях капитала – объективированного и инкорпорированного, – посредством которых устанавливается дистанция в отношении необходимости и ее насущных требований.

И роль габитуса здесь незаменима, ибо в качестве порождающего принципа, сформировавшегося из упорядоченной импровизации, габитус, основанный на практическом чувстве, совершает реактивацию смысла, объективированного в институциях. Габитус формируется работой по внушению и присвоению, необходимой для того, чтобы эти продукты коллективной истории, являющиеся также объективными структурами, смогли воспривестись в форме устойчивых и отрегулированных диспозиций – условия своего функционирования. И так как он есть продукт своеобразной истории, предлагающей особую логику для своего инкорпорирования, посредством чего агенты принимают участие в истории, объективированной в институциях, «габитус есть то, что позволяет «обжить» институции, практически их присвоить и тем самым поддерживать в активном, жизненном, деятельном режиме, постоянно вырывая их из состояния омертвелой буквы, омертвелою языка, заставляя ожить чувство, растворенное в них» [23]. Более того, габитус есть то, благодаря чему институция может осуществляться со всей полнотой, подчеркивает Бурдье: «достоинство инкорпорации, эксплуатирующей способность тела принимать всерьез перформативную магию социального, есть то, что делает короля, банкира или

священника очеловеченной наследственной монархией, финансовым капитализмом или Церковью» [24].

Итак, как показал П. Бурдьё, во-первых, «объективным» в габитусе агента являются «практические схемы», некогда социальные отношения, но уже интериоризованные и превратившиеся в схемы производства новых практик; во-вторых, главной задачей этих практик, обеспечивающих упорядочивание и согласованность деятельности агентов является то, что некогда внешние по отношению к субъекту требования обретают такие гарантии их выполнения, когда «собственность присваивает собственника, воплощаясь в форме порождающей структуры практик, наилучшим образом адаптированных к ее логике и требованиям» [25].

Поле: структурированные пространства позиций

Понятие поля культурного производства (в котором выделяются поле изобразительного искусства, поле литературы, поле науки и т. п.), с точки зрения П.Бурдьё, позволяет порвать с неясными ссылками на социальный мир (выражающимися в таких словах как «контекст», «окружение», «социальный фон»), которыми обычно довольствуется социальная история искусства и литературы. Поле культурного производства – это совершенно особый социальный мир, «с понятием поля мы получаем средство ощутить частное в общем, общее в частном» [26].

В своей теории экономики полей Бурдьё отмечает необходимость всякий раз идентифицировать те специфические формы, в которых проявляются в различных полях наиболее общие концепты и механизмы (капитал, инвестирование, интерес) – и избегать, таким образом, какого бы то ни было редукционизма, но, особенно, редукционизма экономического, признающего лишь материальные интересы и стремление максимизировать денежную выгоду.

Итак, если говорить об общих свойствах социальных полей, то поле, по Бурдьё, – это специфическая система объективных связей между различными позициями, находящимися в альянсе или в конфликте, в конкуренции или в кооперации, определяемыми социально и в большой степени не зависящими от физического существования индивидов, которые эти позиции занимают. Социальное пространство включает в себя несколько полей, и агент может занимать позиции одновременно в нескольких из них (эти позиции находятся в отношении гомологии друг с другом).

Поле есть место отношений сил и борьбы, направленной на трансформацию этих отношений и, как следствие, это место непрерывного изменения. Связность, которую можно наблюдать в определенном состоянии поля, ее внешнее проявление как ориентации на какую-то одну определенную функцию являются продуктами конфликта и конкуренции.

Поле не имеет частей, составляющих. Каждое субполе имеет свою собственную логику, свои правила, свои специфические закономерности. Каждое поле конституирует потенциально открытое пространство игры, ограничения которого есть динамические границы, являющиеся ставками в борьбе внутри самого этого поля.

При одновременном рассмотрении поля представляют собой структурированные пространства позиций, которые и определяют основные свойства полей. Анализируя такие различные поля, как например, поле политики, поле экономики, поле религии, Пьер Бурдьё обнаруживает неизменные закономерности их конституирования и функционирования: автономизация, определение «ставок» игры и специфических интересов, которые несводимы к «ставкам» и интересам, свойственным другим полям, борьба за установление внутреннего деления поля на классы позиций (доминирующие и доминируемые) и социальные представления о легитимности именно этого деления. Каждая категория интересов содержит в себе индифферентность к другим интересам, к другим инвестициям капитала, которые будут оцениваться в другом поле как лишённые смысла. Для того, чтобы поле функционировало, необходимо, чтобы ставки в игре и сами люди были готовы играть в эту игру, имели бы габитус, включающий знание и признание законов, присущих игре.

Как уже было рассмотрено, в теории можно сравнивать социальное пространство и географическое пространство, внутри которого выделяются области. Это пространство сконструировано таким образом, что агенты, группы или институты, размещённые в нём, имеют тем больше общих свойств, чем более близки они в этом пространстве, и тем меньше, чем более они удалены друг от друга. В реальности пространственные и социальные дистанции не совпадают. Так, несмотря на то, что почти всюду можно наблюдать тенденцию сегрегации в пространстве, когда люди, близкие в социальном пространстве, стремятся стать близкими (по выбору или вынужденно) в географическом пространстве, все же люди, сильно удалённые в социальном пространстве, могут встречаться, вступать во взаимодействия в физическом пространстве, по меньшей мере, на короткий период или время от времени.

Эти объективные связи - связи между позициями, занимаемыми в распределении ресурсов, которые являются или могут стать действующими, эффективными в ходе конкурентной борьбы за присвоение дефицитных благ.

Социальное пространство сконструировано так, что агенты, занимающие сходные или соседние позиции, находятся в сходных условиях, подчиняются сходным обусловленностям и имеют все шансы обладать сходными диспозициями и интересами, а следовательно, производить сходные практики. Диспозиции, приобретённые в занимаемой позиции, предполагают приспособление к этой позиции (*sense of one's place*). Это чувство своего места,

ведущее при взаимодействиях одних людей («скромные люди») к тому, чтобы держаться на своем месте «скромно», а других — «держат дистанцию», «знать себе цену», «не фамильярничать». Заметим, между прочим, что такие стратегии могут быть совершенно бессознательными и принимать формы застенчивости или высокомерия. В самом деле, социальные дистанции «вписаны» в тело, точнее, в отношение к телу, к языку или к времени.

Соответствие между позициями и практиками, видимыми предпочтениями, выраженными мнениями, которое устанавливается при посредстве габитусов, диспозиций, вкусов, заставляет воспринимать социальный мир не как чистый хаос, полностью свободный от необходимости и могущий быть построенным каким угодно образом. Но вместе с тем, социальный мир не предстает и как полностью структурированный и способный навязать любому воспринимающему субъекту прототипы собственной конструкции. Социальный мир может быть назван и построен различным образом в соответствии с различными принципами видения и деления: например, деления экономического или деления этнического.

Несмотря на эту потенциальную множественность возможного структурирования социальный мир предстает как сильно структурированная реальность. Социальное пространство представляет собой совокупность агентов, наделенных различными и систематически взаимосвязанными свойствами (во Франции у тех, кто пьет шампанское, больше возможностей иметь старинную мебель, заниматься гольфом, верховой ездой, ходить в театры, чем у тех, кто пьет виски или красное вино). Такие свойства (когда они воспринимаются агентами, наделенными соответствующими категориями бессознательного восприятия, способными видеть, что игра в гольф «изображает» традиционную крупную буржуазию) функционируют в самой действительности социальной жизни как знаки. Различия функционируют и как знаки отличия (позитивного или негативного). Иначе говоря, через распределение свойств социальный мир объективно представляется как символическая система, пространство стилей жизни и группы по статусу, характеризующиеся различными стилями жизни.

Таким образом, восприятие социального мира, как уже отмечалось, есть продукт двойного структурирования. Со стороны объективной оно социально сконструировано, поскольку свойства, присущие агентам или институциям предстают в сочетаниях, имеющих очень неравную вероятность, например, у обладателей изящной речи больше шансов быть увиденными в музее, чем у тех, кто ею не владеет. Со стороны субъективной оно структурировано в силу того, что схемы восприятия и оценивания, в особенности те, что вписаны в язык, выражают состояние отношений с символической властью. Эти два механизма участвуют в производстве общего мира.

Но объекты социального мира могут быть восприняты и выражены разным образом, поскольку они содержат всегда часть неопределенности и неясности.

Действительно, даже наиболее устойчивые комбинации свойств всегда основываются на статистических связях между взаимозаменяемыми чертами; кроме того, они подвержены изменениям во времени таким образом, что их смысл (в той мере, в какой он зависит от будущего) сам находится в ожидании и относительно недетерминирован. Этот объективный элемент неопределенности, который часто усиливается эффектом категоризации (одно и то же слово может покрывать различные практики) дает основание для множественности воззрений на мир, которая в свою очередь связана со множественностью точек зрения, и, одновременно, для символической борьбы за власть производить и навязывать легитимное ведение мира.

Как можно конкретно зафиксировать эти объективные связи, не сводимые к взаимодействиям, в которых они проявляются? Эти объективные связи суть связи между позициями, занимаемыми в распределении ресурсов, которые являются или могут стать действующими, эффективными, как козыри в игре, в ходе конкурентной борьбы за присвоение дефицитных благ, чье место – социальный универсум. Основными видами такой социальной власти являются, согласно моим эмпирическим исследованиям, экономический капитал в его различных формах, культурный капитал, а также символический капитал – форма, которую принимают различные виды капитала, воспринимаемые и признаваемые как легитимные. Таким образом, агенты распределены в общем социальном пространстве в первом измерении по общему объему капитала в различных его видах, которым они располагают, и во втором измерении – по структуре их капитала, т. е. по относительному весу различных видов капитала (экономического, культурного...) в общем объеме имеющегося у них капитала.

Таким образом, диспозиции в действии полей выражаются в понятии капитала, которая по определению Бурдьё, в этом случае представляет собой «пользование объективными дистанциями».

Капитал: пользование объективными дистанциями

Специфика проявления диспозиций увязывается здесь с символической борьбой. Суть в том, что структура поля это состояние соотношения сил между агентами или институтами, вовлеченными в борьбу или распределение специфического капитала, который, являясь результатом предшествующей борьбы, направляет последующие стратегии.

Символическая борьба по поводу восприятия социального мира может принимать разные формы. С объективной стороны, она может проявляться через действия представления, индивидуальные или коллективные, направленные на то, чтобы заставить увидеть и заставить оценить определенные реалии. (Например, манифестация имеет цель показать группу, ее численность, ее силу, ее сплоченность, сделать видимым ее существование). На индивидуальном уровне

все стратегии представления себя предназначены манипулировать образом себя и, в особенности своей позицией в социальном пространстве. То есть с субъективной стороны, можно действовать, пытаясь изменить категории восприятия и оценивания социального мира (слова, названия), которые конструируют социальную реальность и выражают ее. Таким же образом, на уровне ежедневной борьбы классов, которую социальные агенты ведут в изолированном и распыленном состоянии, это могут быть оскорбления, сплетни, молва, дискредитация, инсинуации. На уровне коллективном, более свойственном политике, это все стратегии, нацеленные на внедрение нового конструирования социальной реальности через отказ от старой политической лексики или на сохранение ортодоксального видения через сохранение слов, предназначенными называть социальный мир.

Символическая борьба – как индивидуальная (за существование), так и коллективная, организованная, в политической жизни, – имеет специфическую логику. Объективные властные отношения стремятся воспроизвестись в отношениях символической власти. В эту символическую борьбу за производство здравого смысла, за монополию легитимной номинации, агенты вовлекают символический капитал, полученный ими в ходе предшествующей борьбы, и иногда гарантированный юридически.

Символический капитал есть экономический или культурный капитал, когда тот становится известным и признанным, когда его узнают по соответствующим категориям восприятия. Специфический капитал имеет ценность, лишь находясь в отношении с некоторым полем, а, следовательно, в пределах этого поля, и лишь при определенных условиях он обратим в другой тип капитала.

«Дворянские титулы так же, как и дипломы представляют собой настоящий документ, подтверждающий обладание символической собственностью и дающий право на получение прибылей от ее признания. Символический порядок не устанавливается по образцу рыночной стоимости через простое механическое сложение индивидуальных порядков» [27], подчеркивает Бурдьё. С одной стороны, при выработке объективной классификации и иерархии ценностей, предписываемых индивидам или группам, все суждения имеют разный вес; обладатели большого символического капитала (тот кто известен и признан) способны навязать свою шкалу цен, наиболее благоприятную для их собственной продукции. Это происходит, в частности, потому, что на деле в нашем обществе они обладают квазимонополией на институции, официально устанавливающие и обеспечивающие определенные ранги. (Например, образовательная система) С другой стороны, символический капитал может быть санкционирован, гарантирован и установлен юридически в результате официальной номинации (акт, по которому кому-либо присуждается определенное право или звание, как

социально признанная квалификация). Официальная номинация есть одно из наиболее типичных проявлений монополии легитимного символического насилия, которая принадлежит государству или его официальным правителям. Тип диплома, например, является универсально признанным и гарантированным видом символического капитала, действующим на любом рынке.

Таким образом, структура поля есть состояние соотношения сил между агентами или институциями, вовлеченными в борьбу, где распределение специфического капитала, накопленного в течение предшествующей борьбы, управляет будущими стратегиями. Эта структура, которая представлена стратегиями, направленными на ее трансформацию, сама поставлена на карту: поле есть место борьбы, имеющее ставкой монополию легитимного насилия, которая характеризует рассматриваемое поле, то есть в итоге сохранение или изменение распределения специфического капитала.

Однако в борьбе за производство и навязывание легитимного видения социального мира держатели бюрократического авторитета никогда не получают абсолютной монополии, даже когда прибегают к авторитету науки (как, например, экономисты на службе у государства) к бюрократическому авторитету. В действительности, в обществе всегда есть конфликт между символическими властями, стремящимися внедрить свое видение легитимных делений, то есть конструировать группы. Символическая власть в этом смысле есть власть конструирования мира (делить и объединять, производить декомпозицию, анализ и композицию, синтез).

«Чтобы изменить мир, нужно изменить способы, по которым он формируется, утверждает П. Бурдьё, то есть видение мира и практические операции, посредством которых конструируются и воспроизводятся группы» [28]. Символическая власть, чьей образцовой формой служит власть образовывать группы (либо уже сложившейся группы, которые нужно заставить признать, либо группы, которые еще нужно формировать), базируется на определенных условиях. Символическая власть должна быть основана на обладании символическим капиталом, символическая эффективность которого зависит от степени реальности предполагаемого взгляда. И это означает, что власть внедрять в чужой ум старое или новое видение социального деления зависит от социального авторитета, завоеванного в предшествующей борьбе. А символический капитал, согласно Бурдьё, – это доверие, это власть, предоставленная тем, кто получил достаточно признания, чтобы быть в состоянии внушать признание. Таким образом, «власть конституирования, власть формирования новой группы с помощью мобилизации, или формирования ее «по доверенности», говоря от ее имени, являясь ее официальным выразителем, может быть получена лишь в результате длительного процесса *институционализации*,

учреждающего доверенное лицо, получающее от группы власть формировать группу» [29].

Идея диспозиции, рассмотренная нами в контексте ее понимания как «предустановленной гармонии» обретает, таким образом, свое логичное оформление «пользования объективными дистанциями».

Примечания

- 1 Бурдьё П. Кодификация // Бурдьё П. Начала. / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Socio-Logos, 1994.
- 2 Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Бурдьё П. Практический смысл.
- 3 Лейбниц Г. Цит. по: Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Бурдьё П. Практический смысл
- 4 Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Бурдьё П. Практический смысл
- 5 там же
- 6 там же
- 7 Бурдьё П. Поле интеллектуальной деятельности как особый мир// Интервью с Карлом-Отто Мау для «*Norddeutschen Rundfunk*» Гамбург, декабрь 1985 г.// http://bourdieu.name/content/pole-intellektualnoj-dejatelnosti-kak-osobyj-mir#_ednref1
- 8 Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть/ Бурдьё П.// THESIS, весна 1993, т.1, вып.2
- 9 там же
- 10 там же
- 11 там же
- 12 Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Бурдьё П. Практический смысл
- 13 там же
- 14 там же
- 15 там же
- 16 там же
- 17 там же
- 18 там же
- 19 там же
- 20 там же

- 21 там же
- 22 там же
- 23 там же
- 24 там же
- 25 там же
- 26 Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть/ Бурдьё П.// THESIS, весна 1993, т.1, вып.2
- 27 там же
- 28 там же
- 29 там же

РАЗДЕЛ II. ЧЕЛОВЕК В ТЕЛЕСНЫХ ПРЕДЕЛАХ

И.В. Вишев

Проблема смерти и бессмертия человека в философско-антропологическом контексте

Одно из несомненных достоинств нового стандарта рабочей программы по философии — появление в ней особого раздела, посвященного рассмотрению различных аспектов философской антропологии, в том числе проблемы смерти и бессмертия человека, которая является центральной в любом историческом типе мировоззрения, особенно и прежде всего — философском. Возникла насущная научно-методическая задача разработки этой общемировоззренческой проблемы в контексте философской антропологии, под которой понимается, как считает, например Л.Е. Моторина, «особый тип философской рефлексии, преодолевающей ограниченность объектного подхода к человеку и предполагающей герменевтические и социально-культурные методы понимания жизненного мира человека» [1, с. 3].

Естественно, существуют и другие взгляды на сущность, предмет и методы философской антропологии, однако в этом необъятном море мнений внимание в настоящей статье будет обращено главным образом именно на проблему смерти и бессмертия человека под углом зрения его биосоциодуховной природы, именно в философско-антропологическом аспекте этой проблемы, поскольку она либо вообще игнорируется, как, например в упомянутом учебнике, где в предметном

указателе присутствует слово «смерть», а слова «бессмертие» вообще нет, либо рассматривается преимущественно в религиозном или религиозно-философском смысле. Между тем существуют и другие подходы к решению данной проблемы, не говоря уже об интереснейшей и показательной предыстории современных представлений о смерти и бессмертии человека, что также предполагается философско-антропологическим взглядом на нее.

В эволюции этих представлений обнаруживается тенденция смены пессимистических верований относительно смерти и бессмертия человека, которые характерны для мифологии и политеистических религий, оптимистическими (точнее — квазиоптимистическими), исповедуемыми мировыми, монотеистическими, религиями и научно-пессимистическими, или рационально-пессимистическими, научно-оптимистическими, или рационально-оптимистическими. Такая их градация позволяет более стройно изложить соответствующий материал и сделать его информативнее и интереснее, особенно если он излагается в студенческой аудитории.

Весьма широко распространено представление, которое всячески насаждается приверженцами религии, будто вера в бессмертие души, а значит и бессмертие человека, изначально присуща людям. Между тем, как свидетельствует история мифологии, все это происходило принципиально иначе. Так, в шумеро-вавилонской мифологии, более ранней, чем библейская, боги создавали людей во всем похожих на себя, но лишенных самого главного — свойства личного бессмертия, чтобы они могли смиренно и безропотно работать на богов и не осмеливались восставать против них [2, с. 34]. Иными словами, бессмертными считались только боги, но отнюдь не люди. Точно такая же градация с полной определенностью присутствует и в других мифологиях, например и в гомеровских поэмах [3, с. 411 и др.]. И в Библии подобного рода верования представлены вполне однозначно. В книге «Бытие», например, повествуется: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему» (Быт., 25: 8). Таким образом, божественное благорасположение усматривалось не в посмертном существовании праведника в раю, а в долгой и благополучной жизни на земле. Такого рода свидетельства легко могут быть приумножены и подкреплены другими доводами.

Такого рода пессимистические верования о смерти и бессмертии человека не могли сколько-нибудь серьезно удручать людей тех древних времен, когда они жили относительно изолированными и сплочёнными кровнородственными общностями, руководствуясь заветами предков и издавна установленными обычаями, для пересмотра которых тогда еще не было никаких предпосылок и потребностей — так устроен мир, такова изначально участь людей, predeterminedная создавшими их богами и заведомо обреченных ими на смерть. Но со временем положение вещей в обществе изменилось кардинальным образом,

— возник классово-антагонистический строй, когда с появлением и расширением рабовладельческих отношений стало с нарастающей интенсивностью происходить смешение различных культур — верований и обычаев, что с необходимостью приводило к их сравнению. Неизбежно появились сомнения в непреложности и истинности прежних традиций, разрушительное по своей сути критическое отношение к ним. Укреплялись устои социального неравенства и социальной несправедливости угнетения человека человеком, непрерывных вооруженных столкновений, неуверенности не только в завтрашнем дне, но и в сегодняшнем, нарастало чувство бессмысленности обрушившихся на людей социальных и личностных бедствий и страданий. Ими все более овладевало мироощущение обречённости, покинутости, безысходности.

Сложившаяся принципиально новая ситуация в обществе того времени ярко отображена, например в древнеегипетском папирусе «Беседа разочарованного со своим духом», который датируется началом третьего тысячелетия до н.э. «О дух мой, — взывает человек, — безумно удерживать удрученного жизнью, поведи меня к смерти прежде, чем она пришла ко мне» [4, с. 382]. В этой безрадостной духовной атмосфере даже прежние, безотрадные, гуманистические представления всё более разрушались, утрачивали хоть какой-то смысл и приемлемость. Естественно, люди не могли не искать выхода из подобного положения вещей, чтобы как-то смягчить этот повседневный социальный и личностный дистресс. Поскольку в племенных, национальных религиях отсутствовала вера в бессмертие души и посмертное воздаяние, оказались нужны принципиально иные — наднациональные, мировые — религии с существенно другими гуманистическими установками. И они появились, тем более что, кроме того, возникла острая потребность в новых идеологиях, отвечающих тенденции образования больших, мощных и стабильных государств (создание пантеонов себя не оправдало). Эти и другие факторы обусловили, в конечном счете, возникновение мировых религий и их длительное существование.

Первой из них стал буддизм с его центральной идеей переселения душ, или реинкарнации, метемпсихоза, которую разделяли и многие западные философы. Спустя полтысячелетия появилась христианская религия, а ещё через шесть веков — ислам. Определяющей стала вера в бога как гаранта личного бессмертия, достигаемого в трансцендентном, посмертном, существовании человека. Эти верования, строго говоря, нельзя назвать имморталистическими (лат. *im* — отрицательная частица «без», *mors, mortis* — смерть), т.е. бессмертническими, это, точнее, постмортализм, т.е. послесмертие. Так что и ориентированные последними двумя религиями гуманистические идеалы оказались, в конечном счете, посмертническими, постморталистическими. Тем самым решение фундаментальных проблем было, по сути дела, перенесено из реального мира в «потусторонний», оказавшись вне контроля со стороны человеческой практики и

рационального познания. Появилась принципиально иная форма гуманизма (во многом – псевдогуманизма), поскольку реальные земные интересы людей приносились, по существу, вследствие идеологической безоговорочности религиозной догматики, в жертву мнимым интересам посмертного существования. Подобного рода «абerrация» действительных и ложных ценностей надолго укоренилась в сознании людей, все более дезориентируя их в реальной жизни.

Вопреки распространенным представлениям о том, будто для христианства однозначно присуща вера в бессмертие души и загробную жизнь — существование ада и рая, вследствие практической и рациональной неконтролируемости трансцендентного мира, появилось и продолжает существовать немало различных теологических версий о происхождении души, её природе и посмертной участи людей, которые, как правило, прямо исключают друг друга. Так, в понимании вопроса о происхождении душ существуют три основные богословские точки зрения — предсуществования, или предшествования, душ, традиционистская и креационистская; в отношении ее природы также три основных версии — душа смертна, душа имеет двойственную природу, душа бессмертна; наконец, три основных варианта посмертной участи людей — спасутся только праведники, учение об апокатастасисе — все очистятся и вернуться в абсолютное добро, вечны как райские блаженства, так и адские мучения [5, с. 94–106; 6, с. 31–41; и др.]. Наличие взаимоисключающих теологических толкований столь значимых вопросов, причем исходящих из одного и того же «священного писания» и самых благочестивых намерений, однозначно опровергает его богодухновенность и богооткровение.

К тому же, например христиане, говоря о возможности загробного существования, обосновывают её известным утверждением: «Христос смертью смертью попрал». Именно смертью, а не жизнью. Христианское, как и исламское, учение о смерти, которое рассматривает её в качестве неперемнной предпосылки именно посмертного существования, с необходимостью оборачивается апологией реальной смерти [5, с. 106–118; 6, с. 42–62; и др.]. Так что религиозный оптимизм, действительно, оказывается квазиоптимизмом – проблема реальной смерти на деле не решается, она не устраняется, а лишь освящается. Такова, по моему убеждению, крайне негативная черта религиозного гуманизма и религиозного мировоззрения в целом. Однако для его восприятия и распространения достоверных знаний, проверяемых и перепроверяемых практикой, в принципе, не требуется; в сложившейся ситуации вполне достаточно было принять желаемое за действительное, а предпосылки для такой веры уже созрели. Так что выход из этой ситуации, предложенный мировыми религиями, был воспринят с относительной готовностью и последовательностью широкими массами людей.

Но тогда же был предложен и иной, рациональный, или философский, способ подхода к решению данного круга проблем. Возникшая в то время новая область духовной жизни общества — философия — изначально не была однородной. В ней различаются религиозная философия, идеалистическая и материалистическая философии. Подобного рода ее классификация позволяет и мировоззренчески, и методически более дифференцированно и точно рассмотреть рационалистические подходы к решению проблемы смерти и бессмертия человека. Поскольку их было предложено и много, и разных, придется ограничиться в настоящей статье лишь несколькими наиболее презентативными примерами.

Одним из первых античных философов, кто предложил нетрадиционный взгляд на проблему смерти и бессмертия человека, был Сократ. Его подход был очень созвучным религиозному, но решал он этот вопрос с последовательно рационалистических позиций. Убедительным свидетельством этому является диалог Платона «Федон», в котором Сократ и Кебет дискутируют по этому вопросу [7, с. 335-364]. Сократ, вопреки доминировавшим в его время представлениям, утверждал, что смерть является «отрешением души от тела» [7, с. 335], т.е. что она бессмертна, поскольку, в отличие от тела, продолжает свое существование и после его смерти. Кебет же ему возражал: «То, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот же самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и уже нигде не существует больше» [7, с. 343]. Таким образом, в приведенном фрагменте, с одной стороны, показана одна из отличительных черт философского подхода к рассмотрению той или иной проблемы — сомнения, которые в принципе исключаются в религиозном, а с другой — как раз иллюстрируется характерное для мифологического сознания представление о смертности человека, в частности его души.

Но этот диалог интересен и в другом отношении. Вот, — продолжал Кебет, — «если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол... это было бы Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои — истина» [7, с. 343]. В этом тексте очень ярко и убедительно выражена назревшая желательность надежды на посмертное существование. Однако, несмотря на явное желание признать существование души после смерти, Кебет не спешит принять утверждение Сократа на слово. И Кебет поэтому так продолжил свои рассуждения: «Но что душа умершего продолжает жить и обладает известною силой и способностью мыслить — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений» [7, с. 344]. Тем самым подчеркивается еще одна важнейшая особенность философского рассмотрения проблемы — требование доказательств и разъяснений, а не просто

веры. И Сократ предъявляет их, добиваясь признания того, что где есть две противоположности, там есть и два взаимных перехода (например, сон и бодрствование — засыпание и пробуждение), а поскольку «природа не может хромать на одну ногу», то умирание будто бы надо дополнить признанием необходимости оживления. «Поистине, — утверждал он, — существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых» [7, с. 348]. Однако этот древнегреческий мыслитель, признававший феномен метемпсихоза (переселение душ), не учел в данном случае, в частности, наличие диалектики симметрии и асимметрии в реальном мире.

В качестве еще одной значимой иллюстрации рассмотрения данного вопроса с позиций «линии Платона», но уже в последовательно идеалистической (точнее, диалектико-идеалистической), и тоже рационалистической, его интерпретации, может служить философия Г. В. Ф. Гегеля. Противопоставляя диалектическую и метафизическую точки зрения на него, немецкий философ подчеркивал, имея в виду именно диалектический подход: «Но более строгое рассмотрение показывает, что конечное ограничивается не только извне, но и снимается благодаря своей собственной природе и благодаря себе самому переходит в свою противоположность» [8, с. 206]. И далее Гегель приводит следующий образчик метафизического мышления. «Так, — пишет он, — например, говорят: «Человек смертен» — и рассматривают смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах; согласно этому способу рассмотрения, существуют два отделенных друг от друга свойства человека: быть живым, а также быть смертным» [8, с. 360]. А затем Гегель, сравнивая подобный метафизический взгляд с диалектическим, подчеркивает: «Но истинное понимание состоит в том, что жизнь как таковая носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное в себе противоречиво и вследствие этого снимает себя» [8, с. 360]. Именно этот образец диалектического мышления в отношении взаимосвязи жизни и смерти был впоследствии вполне позитивно воспринят и развит Ф. Энгельсом, хотя он и не сделал из этих посылок сколько-нибудь далеко идущих философско-оптимистических следствий.

Что касается русской религиозно-философской мысли в решении проблемы смерти и бессмертия человека, то она, на мой взгляд, достигла своей вершины в философии общего дела Н.Ф. Федорова. Он провозгласил «супраморализмом», высшей и безусловно всеобщей нравственностью, долг сынов воскресить своих отцов [9, т. 1, с. 378], т.е. призвал победить смерть не только грядущую, но и уже свершившуюся. Так кардинально эту проблему до него никто и никогда не ставил. Федоров обосновывал реальность постановки такой задачи тем, что смертность человека не обладает атрибутивным характером. «Смерть, — считал он, — есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть» [9, т. 1, с. 258].

С его точки зрения, она порождена стихийным ходом предшествующей эволюции и может быть устранена посредством ее регуляции, т.е. если внести в эти процессы сознание и волю людей, опирающихся на достижения научно-технического и социального прогресса, особенно в будущем. Федоров исходил из бессмертнической интерпретации прогресса – отрицания необходимости смены поколений в её современном виде, а значит смерти как неперемного фактора развития [9, т. 4, с. 56 и др.; 10, с. 55–102]. Философия общего дела Н.Ф. Федорова, за вычетом ее религиозной составляющей, с полным основанием можно считать предтечей современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения.

Проблема смерти и бессмертия человека может быть последовательно решена только средствами науки, не обременённой никакими ограничениями религиозно-идеалистического мировоззрения. Однако её приверженцы к осознанию такой возможности пришли далеко не сразу. Первоначально для третьего, материалистического вида представлений о смерти и бессмертии человека, стал характерным именно научно-пессимистический взгляд на возможность решения данной проблемы вследствие будто бы непреложного действия вечных законов природы, обрекающих людей на старение и смерть. Он с необходимостью наложил свою печать на соответствующие гуманистические идеалы, определяющим пафосом которых стало освобождение людей от страха перед реальной смертью, однако без каких-либо отрадных надежд. Эту форму гуманизма можно определить как смертнический гуманизм, или мртогуманизм. Для него типичным стал такой синоним для понятия «человек», как понятие «смертный», а смертность стала рассматриваться как его атрибут – человек смертен, каждый должен умереть и никаких исключений быть не может, но смерти страшиться не следует, ибо с ней для человека лично всё заканчивается.

В долгой и богатой истории смертнического материализма в данном философско-антропологическом контексте в силу формата настоящей статьи придется ограничиться лишь тремя примерами подобного рода воззрений. Во-первых, вспомним, например, в этой связи учение Эпикура, согласно второму принципу прекрасной жизни которого — человек со смертью не встречается, и потому он должен быть свободным от страха перед ней, ибо все наши переживания, радости и огорчения, происходят через ощущения, а смерть есть отсутствие ощущений, так что когда человек есть, — смерти еще нет, когда же приходит смерть, — человека уже нет [11, с. 209–213; 12, с. 66–67; и др.]. С этой мыслью, по существу дела, мы живем и сегодня, но с той принципиальной разницей, что теперь твердо знаем — со смертью для человека не все заканчивается, он может сохраниться посредством крионинга и впоследствии вернуться к реальной жизни.

Во-вторых, исключительно важную роль в истории смертнического материализма и философской мысли в целом сыграло следующее-убеждение и утверждение Л. Фейербаха, который очень большое внимание уделил рассмотрению проблемы смерти и бессмертия человека, однако опять-таки с философско-пессимистических позиций. «Смерть естественная, та смерть, которая есть результат законченного развития жизни, — считал он, — не есть беда; смерть, однако, которая есть следствие нужды, порока, преступления, невежества, грубости, — конечно, зло. Эту смерть устраняйте из мира сего или, во всяком случае, пытайтесь как можно больше сократить сферу ее действия! Так разум обращается к человеку» [13, с. 298]. Иными словами, Фейербах считал злом, бедой только преждевременную смерть, но отнюдь не естественную, хотя и она, несомненно, является и бедой, и злом.

В-третьих, убеждения смертнического материализма в истории русской философии разделял, в частности, и А. И. Герцен. Так, он, например, обратившись к такому евангельскому персонажу, как Симеон Богоприимец, который, согласно «священному преданию», будто бы прожил триста лет, прежде чем принял на руки младенца Иисуса и обрел тем самым «долгожданную» возможность умереть, заметил: «Мы не доживём до того, до чего дожил Симеон Богоприимец» [14, с. 95]. Так что Герцен, действительно, не разделял веру ни в долгую жизнь, ни в воскрешение, ни в победу над смертью, т.е. веру в личное бессмертие. Поэтому он вполне логично и последовательно далее заключал: «Как ни тяжела эта истина, надобно с ней примириться, сладить, потому что изменить её невозможно» [14, с.95]. Таков был его пессимистическо-примиренческий взгляд на эту проблему.

Но у него же вместе с тем есть очень примечательное и исключительно ценное высказывание, которое в данном контексте нельзя не привести. «Старчество и болезнь, — считал Герцен, — протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут её, и, найди они, *в себе силы* или *вне себя средства*, они победили бы смерть» [15, с. 387]. Следовательно, этот русский материалист, по сути дела, ничего не имел, в конечном счёте, против возможности реального личного бессмертия, он только не находил в современной им науке никаких серьёзных оснований для подобной постановки проблемы, а выдвижение несостоятельных прожектов на сей счет противоречило его убеждениям.

Марксистская философия, которая внесла существенный вклад в развитие мировой философской мысли, в отношении проблемы смерти и бессмертия человека, по существу, разделяла ту же традиционную для материализма точку зрения. Так, Ф. Энгельс считал банальностью утверждение, что «все люди должны умереть» [16, с. 90], никак и нигде, к сожалению, не оговаривая, что такое суждение обоснованно лишь современным ему уровнем развития науки. Правда, Энгельс положительно воспринял гегелевскую мысль о том, что смерть в зародыше содержится в самой жизни. Однако он толковал ее в сугубо

философско-пессимистическом смысле, считая смерть существенным моментом жизни, рассматривая ее как самоотрицание, необходимым результатом которой поэтому и является смерть, утверждая, что «жить значит умирать» и т.п. [17, с. 610–611]. Вместе с тем основоположники диалектико-материалистической философии высказали ряд сильнейших положений мировоззренческого и методологического характера, которые впоследствии сыграли принципиально важную роль в разработке современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения, но сами они сделать из этих положений сколько-нибудь значимых философско-оптимистических выводов относительно смерти и бессмертия человека не смогли.

В XX столетии положение вещей стало существенно меняться. С одной стороны, получила своё продолжение прежняя материалистическая традиция, которая, как ни прискорбно это признавать, превалирует и сегодня в научном и общественном сознании. Современный менталитет по-прежнему находится под определяющим влиянием смертнической парадигмы, мортогуманистических представлений. Но, с другой стороны, в то же время в русской материалистической философии, опирающейся на новейшие и наиболее перспективные достижения научно-технического и социального прогресса, со всей определённой сложился вполне обоснованный и оправданный научно-оптимистический подход к решению проблемы смерти и бессмертия человека. Возникла, по моему убеждению, новая форма гуманизма – бессмертнический, или иммортогуманизм. В этом новом философско-антропологическом контексте человеческая жизнь рассматривается как высшая ценность, а усилия направляются на то, чтобы победить фатальность смерти, устранить её из человеческого бытия, добиться практического бессмертия человека, т.е. его реального личного бессмертия, а в случае смерти человека вернуть его к жизни, воскресить, восстановить временно утраченную человеческую жизнь. Так сложились неведомые ранее принципиально новые гуманистические идеалы, которые обретают все более возрастающую притягательную силу.

Первым, кто сознательно поставил задачу придать материалистическому мировоззрению в отношении смерти и бессмертия оптимистический характер, был К.Э. Циолковский. Разрабатывая свою космическую философию, он предложил весьма оригинальное решение проблемы бессмертия [10, с. 281–316], но, по сути дела, не самого человека, а некоего гипотетического космического существа, с замкнутым, наподобие нашей планеты, циклом обмена веществ, заключенным в прозрачную оболочку и живущим энергией солнечных лучей [18, с. 299–300]. С одной стороны, Циолковский признавал возможность продления человеческой жизни на тысячи лет, когда и космические путешествия нам не покажутся страшными [19, с. 6], с другой же — отрицал достижимость физического бессмертия человека [20, с. 32-33], полагая, что и старение, и смерть

раньше или позже, но непременно должны наступить [21, с. 9]. Вместе с тем этот выдающийся мыслитель-гуманист допускал принципиально важную возможность «неопределенного удлинения жизни» [20, с. 15], т.е. представление, по смыслу близкое понятию практического бессмертия человека.

Циолковский, создавая свою концепцию бессмертия, исходил из представления о тождестве материи и вселенной, а следовательно, вечности последней, панпсихистских убеждений, согласно которым даже отдельный атом ощущает, оживая со временем в других существах, и не уникальности земного разума в вечном и бесконечном космосе. На основании этих посылок русский мыслитель приходил к главному выводу своего учения о бессмертии — «субъективно смерти нет», который он, в частности, обосновывает в разделе «Жизнь (субъективно) непрерывна. Смерти нет» [22, с. 365–370]. Иначе говоря, Циолковский признает бессмертие как непрерывный жизненный поток, но в безличностной форме, точнее, в разных личностях, не связанных между собой и ничего не знающих друг о друге. Иначе говоря, человек со смертью утрачивает свою личностную особенность и никогда больше ее уже не восстанавливает. Такое решение этой проблемы вряд ли может удовлетворить, особенно тех, кто стремится решить проблему достижения именно реального личного бессмертия.

Подлинно современной постановкой данной проблемы, именно достижения индивидуального бессмертия, нужно считать «новую идеологию» анархистов-биокосмистов в конце 10-х — начале 20-х годов XX столетия, главными представителями которых были А. Агиенко (Святогор), А. Ярославский, П. Иваницкий и др. [10, с. 317–341]. В решающей степени она была вызвана преобразовательным пафосом революций 1917-го года — и Февральской, и Октябрьской, а также достижениями науки и техники того времени. В программной статье А. Агиенко (Святогора) ««Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм» утверждалось: "По отношению к личности всеми анархическими доктринами смерть утверждалась абсолютно". И далее высказывалось такое удивление: "Странно, что анархическая мысль, протестуя против авторитетов, не восстала против авторитета "натуральной смерти". Личность бралась вне ее глубочайшей жажды бессмертия, и, следов., вне подлинного творчества". А в следующем тезисе 15, когда речь идет о живой человеческой личности, звучит лейтмотив биокосмизма. "В основе ее, — говорится там, лежит инстинкт бессмертия, жажда вечной жизни и творчества. Она растет в своих творческих силах до утверждения себя в бессмертии и в космосе" [23, с. 14-15]. Расширяя сферу человеческой свободы, биокосмисты поставили двуединую задачу — преодолеть временной локализм человеческой жизни, т.е. достичь личного бессмертия (иммортализм) и ее пространственный локализм (интерпланетаризм), т.е. установить межпланетные сообщения.

При этом исключительно важно отметить, что новую идеологию биокосмисты стремились обосновать прямой апелляцией к естественнонаучным и техническим открытиям своего времени, например, ссылками на исследования по ракетодинамике акад. К.Э. Циолковского и опыты Н.П. Кравкова по искусственному оживлению тканей умерших [24, с. 2]. Однако в политической схватке тех лет оказался побежденным и анархизм вместе с биокосмизмом, а значит, и его дерзновенные идеи иммортализма и интерпланетаризма, которые тогда, к сожалению, были не смягчающим, но скорее, напротив, отягчающим обстоятельством. Этим был нанесен трудновосполнимый ущерб фундаментальнейшим интересам и человека, и человечества.

Параллельно с биокосмистами, но и раньше, и позже их, в качестве особого этапа в истории современной постановки проблемы смерти и бессмертия человека, можно выделить взгляды А.М. Горького на эту проблему, присущие ему на протяжении всей его творческой жизни. Ряд рассказов Горького, в которых воплощались эти идеи, прочитал еще Н.Ф. Федоров и высоко о них отозвался. Очень ярко мысли о достижимости бессмертия человека были высказаны этим русским писателем и мыслителем в 1920 году в лекции "О знании", прочитанной в Рабоче-крестьянском университете. Он говорил: "Мое внутреннее убеждение таково, что рано или поздно, может быть, через 200 лет, а может быть, через тысячу, но человек достигнет действительно бессмертия" [25, с. 107]. А немного ниже Горький продолжал: "Но, несомненно, настанет время, когда человек будет и царем природы, и, может быть, таким чародеем, что для него не будет уже никаких препятствий. Может быть, он и межпланетные пространства победит, победит и смерть" [25, с. 111]. По его инициативе в 1932 году был создан Всесоюзный институт экспериментальной медицины (ВИЭМ) с целью решения именно такого рода задач, однако наступившая вскоре кончина писателя, очередная волна политической борьбы в стране и начавшаяся война не позволили добиться сколько-нибудь значительных результатов на этом пути.

Новый подъем интереса к решению проблемы смерти и бессмертия человека произошел в конце 50-х — в начале 60-х годов. У истоков этого периода стояли такие деятели науки, как президент Академии Наук Белорусской ССР В.Ф. Купревич, кандидат биологических наук Л.В. Комаров, доктор биологических и медицинских наук Г.Д. Бердышев и др. Особенно последовательно и успешно данный круг проблем разрабатывается в контексте современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения, или иммортологии — науки о бессмертии. Если до сих пор исследования осуществлялись преимущественно на теоретическом уровне (можно даже сказать — натурфилософском, но непременно рационалистическом), то теперь они все более переходят в практическую плоскость.

Иммортологическая проблематика в философско-антропологическом аспекте рассматривается по четырем главным направлениям.

I. Основные философские идеи, являющиеся основанием нетрадиционной постановки и решения проблемы смерти и бессмертия человека.

1. Жизнь есть противоречие (ассимиляция и диссимиляция, или питание и выделение), которое само себя порождает и само себя разрешает, и как только оно прекращается, прекращается и жизнь, наступает смерть [16, с. 124]. Диалектическое понимание жизни и смерти позволяет на современном уровне научного познания поставить вопрос: нельзя ли так поддержать существование этого противоречия, чтобы оно не прекращалось, а значит, не прекращалась бы жизнь и не наступала бы смерть? Принципиальная возможность решения данной проблемы не подлежит сегодня сомнению.

2. Историчность вечных законов природы, т.е. зависимость их действия и результатов от меняющихся условий [17, с. 553]. Такое понимание приводит к постановке следующего вопроса: поскольку и старение, и смерть являются следствием действия соответствующих объективных закономерностей, то нельзя ли так изменить условия их действия, чтобы они не приводили к старению и смерти, а, напротив, сохраняли параметры молодости и создавали бы тем самым реальную возможность неограниченно долгой жизни?

3. Диалектичность свободы и необходимости. Ф. Энгельс утверждал: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека» [17, с. 116]. Следовательно, вполне правомерно, познавая законы старения и смерти, планомерно заставить действовать их и другие законы с целью сохранения оптимальных параметров телесной и духовной жизнедеятельности и достижения практического бессмертия человека. Человек, согласно философско-антропологическому подходу, должен стать свободным в выборе между старостью и молодостью, жизнью и смертью, конечностью и бесконечностью индивидуального человеческого бытия.

4. Человек — принципиально открытая система, способная практически безгранично черпать из окружающего мира вещество, энергию и информацию, которая должна превратиться в непрекращающийся их поток.

5. «Вечный» двигатель возможен при участии и контроле со стороны человека [26, л. 1–2; 12, с. 150–155], а значит, возможно и практическое бессмертие человека.

6. Невозможность абсолютного бессмертия и возможность бессмертия относительного (в смысле практического бессмертия человека). Абсолютное бессмертие, исключаящее смерть, подобное религиозному представлению о

бессмертия души, невозможно, с научной точки зрения. Но возможно относительное бессмертие в смысле практического бессмертия человека, т.е. достижение способности, сохраняя параметры молодости, жить неограниченно долго, когда можно было бы сказать, человек стал практически бессмертным. Но относительное бессмертие не исключает возможности смерти от внешней причины (травма и т.п.) как случайного события, в связи с чем возникает задача восстановления человеческой жизни, или реального воскрешения человека.

7. Альтернативность концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения религиозно-мистическим и идеалистическим учениям о трансцендентном личном бессмертии. Критика религии, как справедливо подчеркивал К. Маркс, «сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком» [27, с. 415].

Могут быть рассмотрены и другие философские идеи подобного рода вроде диалектики необходимости и случайности, предполагающей их взаимопереходы, нетождественности необходимости и неизбежности и т.п.

II. Социальные (объективные) факторы нетрадиционной постановки и решения проблемы смерти и бессмертия человека.

1. Существенное постарение населения, которое порождает множество сложнейших проблем экономического, политического, нравственного, психологического, идеологического и т.п. характера, кардинально решаемые посредством сохранения молодости и трудоспособности людей.

2. Современные демографические тенденции, которые угрожают человечеству не перенаселением, а недонаселением нашей планеты и, в частности, утратой способности освоения космического пространства.

3. Возможность освоения малозаселенных или вовсе незаселенных территорий планеты, включая, хотя бы частично поверхность океана, ее численно возрастающим населением и космического пространства, где места хватит всем.

4. Необходимость дальнейшего овладения космосом с целью решения первостепенной задачи обеспечения космической безопасности нашей планеты (и Луны) и ее населения и многих других задач.

5. Необязательность смены поколений на социальном уровне развития, в отличие от биологического периода эволюции, и способность людей прогрессировать во всех необходимых отношениях, т.е. перейти от смертнической модели прогресса к его бессмертнической модели, но при неперменном условии сохранения их молодости.

Действуют и другие социальные факторы, например, наличие социального заказа, интенции бессмертия и т.п.

III. Современные естественнонаучные и технико-технологические предпосылки решения проблемы смерти и бессмертия человека.

1. Еще треть века тому назад возникла новая научная дисциплина ювенология — наука о способах сохранения и возвращения молодости. Тогда же было высказано предложение о создании Научного ювенологического центра, где могли бы быть объединены усилия ученых в данной области исследований. Однако царивший в отношении их скепсис, особенно в философских умах, не позволил развернуться им должным образом. Тем не менее исследования такого рода (поиск антиоксидантов, ювенильных генов и т.п.) проводились и проводятся до сих пор [28, с. 99–136]. Актуальность решения этой задачи не только не уменьшается, но, напротив, все время возрастает.

2. Особенно значимый прорыв в разработке рассматриваемых предпосылок произошел в последние полтора десятка лет. К числу открытий этого времени следует отнести расшифровку генома человека, фермент теломераза, применение регенерации стволовых клеток, успехи протеоники, генной инженерии, перспективной модификации природы человека, нанотехнологии, «компьютерного бессмертия», т.е. кодирование психических процессов, передача этой информации на другие материальные носители и возвращение ее клонируемому организму [29, с. 260–261], и многие другие. В рассматриваемой концепции речь идет о том, что способность к практическому бессмертию и реальному воскрешению должна быть присуща данному, конкретному, живому человеку, а не о превращении его в некоего киборга.

3. Важнейшим среди них, по моему убеждению, является открытие реальной возможности клонирования человека, открывающее неведомые ранее перспективы получения «запчастей организма родных по плоти» и восстановления утраченной жизни, но до сих пор не реализованной прежде всего вследствие соответствующих запретов в разных странах.

4. Продление моратория на исследования по клонированию человека, несомненно наносящего огромный ущерб научному познанию в этой области и интересам людей, особенно вследствие повсеместного процесса клерикализации, делает крайне актуальным развитие способов криосохранения. Первым проявлением этой потребности явилось создание ООО КриоРус.

5. Возникло новое направление научных исследований — синбиология, занимающаяся созданием синтетической, искусственной, жизни. Создан искусственный геном микроорганизма [30]. Дальнейшие успехи этого направления позволят решить многие важные проблемы, в том числе мировоззренческого характера, например о существовании души и т.п.

IV. Нравственно-гуманистические и правовые аспекты решения проблемы смерти и бессмертия человека. Выработанная и укорененная многотысячелетней историей смертническая парадигма преодолевается колоссальными

затруднениями и напряжением сил. Сложился ряд несостоятельных предубеждений против позитивного решения проблемы смерти и бессмертия человека, которое будто бы является и антигуманным, и безнравственным.

1. Достижение бессмертия будто бы приведет к тому, что люди начнут откладывать все дела, и это приведет к всеобщему упадку и гибели общества. Но, во-первых, дела, которые приносят человеку радость, удовлетворение, удовольствие, откладываться, естественно, не будут; во-вторых, люди связаны общими делами, взаимными обязательствами, каждый должен выполнить свою часть того или иного дела, так что отложить свое участие в нем также не представляется возможным; в-третьих, если же и будет возможность что-то отложить, то это лишь снимет ненужное напряжение и неоправданный стресс.

2. Скука бессмертия, которая будто бы будет неизбежно вызываться вечно однообразной и монотонной работой. Но, во-первых, в случае достижения бессмертия человек сможет реализовать свои разнообразные и неисчерпаемые способности на разных поприщах, на земле и в космосе; во-вторых, научному познанию бесконечного и неисчерпаемого мира присуща постоянная новизна сменяющих друг друга проблем, что не может наскучить; в-третьих, новизной отличается также и исторический процесс, сменяющие друг друга события и их участники, что тоже не может наскучить.

3. Поскольку речь идет не об абсолютном, а об относительном, практическом, бессмертии, не следует опасаться достижения бессмертия разного рода асоциальными элементами (диктаторами, преступниками и т.п.), ибо их способность к практическому бессмертию может быть пресечена смертной казнью или длительным, а то и пожизненным заключением, и тогда их жизнь, действительно, может стать «скучной».

4. Ни что, даже коммерциализация, не может воспрепятствовать стать практическому бессмертию всеобщим достоянием, ибо в случае его монополизации начнутся социальные потрясения, которые неизбежно приведут к утрате монополистами их преимуществ и привилегий.

5. Смертническая история людей породила их смертническую культуру, в том числе правовую. Одной из важнейших задач сегодня является создание правовой обеспеченности перехода к обществу бессмертных.

6. Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения станет мощным фактором дальнейшего совершенствования человеческой цивилизации, будущее которой — социум практически бессмертных людей.

Философско-антропологический контекст рассмотрения проблемы смерти и бессмертия человека приводит к выводу, что смысл жизни — в самой жизни, ее самоценности, ее самодостаточности, в жизнеутверждении. Но ценность жизни

существенно возрастает, если она посвящена служению высоким жизнеутверждающим идеалам.

Примечания

1. Моторина, Л.Е. Философская антропология: Учебник для вузов [Текст] /Л.Е. Моторина. — М.: Академический Проект, 2009. — 2-е изд.
2. Редер, Д.Г. Мифы и легенды древнего Двуречья [Текст] / Д.Г. Редер.— М.: Наука, 1965.
3. Гомер. Илиада. Одиссея [Текст] /Гомер.— М.: Изд-во «Художественная литература», 1967.
4. Матье, М.Э. Из истории свободомыслия в Древнем Египте [Текст] / М.Э. Матье //Вопросы истории религии и атеизма. — М., 1956. Сб.Ш.
5. Вишев И. В. Проблема личного бессмертия. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990.
6. Вишев, И. В. Бессмертие человека. Реально ли оно? [Текст] / И. В. Вишев. – Мн.: Беларусь, 1990.
7. Платон. Избранные диалоги [Текст] / Платон. М., 1965. – 442 с.
8. Гегель. Энциклопедия философских наук [Текст] / Гегель // Наука логики — Т. I. — М.: Мысль, 1974.
9. Федоров, Н.Ф Собр. соч. [Текст] / Н.Ф Федоров.– В 4 т. — М.: «Прогресс»; «Традиция», 1995–1999.
10. Вишев, И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли [Текст] / И. В. Вишев. — М.: Академический Проект, 2005.
11. Эпикур. Письмо Менекею [Текст] / Эпикур. //Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. — М.: Госполитиздат, 1955.
12. Вишев, И.В. На пути к практическому бессмертию [Текст] / И. В. Вишев. — М.: МЗ Пресс, 2002.
13. Фейербах, Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии [Текст] / Л. Фейербах // Избранные философские произведения в двух томах. — Том 1. — М.: Госполитиздат, 1955.
14. Герцен, А.И. С того берега [Текст] / А.И. Герцен //Соч.: В 2 т. Т.II. — М.: Мысль, 1986.
15. Герцен, А.И. Концы и начала [Текст] / А.И. Герцен //Соч.: В 2 т. Т.II. // — М.: Мысль, 1986.
16. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг [Текст] / Ф А. Энгельс, К. Маркс. Соч. — Т. 20. — 2-е изд.– М.: Госполитиздат, 1955
17. Энгельс, Ф. Диалектика природы [Текст] / Ф А. Энгельс, К. Маркс. Соч. — Т. 20. — 2-е изд.– М.: Госполитиздат, 1955
18. Циолковский, К.Э. Животное космоса [Текст] / К.Э. Циолковский //Собр. соч. — Т. IV: Естествознание и техника. — М.: Наука, 1964.
19. Циолковский, К.Э. Воля Вселенной: Неизвестные разумные силы [Текст] / К.Э. Циолковский. — Калуга, 1928.
20. Циолковский К.Э. Причина космоса [Текст] / К.Э. Циолковский. — Калуга: Издание автора, 1925.
21. Циолковский К.Э. Ум и страсти [Текст] / К.Э. Циолковский. — Калуга: Издание автора, 1928.

22. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе [Текст] / К.Э. Циолковский. — Тула: Приок. кн. изд-во, 1986.
23. Биокосмист. — 1922. — № 3–4.
24. Бессмертие. — 1922. — № 1.
25. Горький, А.М. О знании [Текст] / А.М. Горький //Архив А.М. Горького. — Т. XII: Художественные произведения, Статьи. Заметки. — М.,1969.
26. Циолковский, К.Э. Возможен ли вечный двигатель? [Текст] / К.Э. Циолковский //Архив АН СССР, ф.555, оп.1, д.344.
27. Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. Т.1.– М.: Госполитиздат, 1955
28. Вишев, И.В. Радикальное продление жизни людей (социальные, естественнонаучные, философские и нравственные аспекты) [Текст] / И. В. Вишев. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988.
29. Лось, В.А. История и философия науки: Основы курса: учебное пособие [Текст] / В.А. Лось. — М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К », 2004; Кузина, С. Через 30 лет люди смогут победить смерть? [Текст] / С. Кузина //Комсомольская правда. 26 мая–2 июня 2011 г., с. 10.
30. <http://www.guardian.co.uk/science/2008/jan/25/ge+netics.science>

Антонова Н. В.

Маргинальность как базовый элемент основных понятий гендерных исследований

В настоящее время в жизни людей происходят значительные изменения, вызванные политическими переворотами, экономическими кризисами на фоне интенсивного развития информационных технологий, порождающие у человека чувство нестабильности, неуверенности в завтрашнем дне. В таких условиях большое значение приобретает проблема социальной маргинальности, которая определяется как пограничное положение личности или группы по отношению к какой-либо социальной общности. Оно акцентирует внимание на особом социальном статусе (как правило, низком); принадлежности к социальному меньшинству, которое находится на границе или вне социальной структуры, ведет образ жизни и исповедует ценности, отличающиеся от общепринятой нормы [3].

Маргинальность преломляет бытие людей через призму отношений господства и подчинения, являющихся определяющими в построении реальности человека определенного пола. Проблема пола, а точнее, его значения в современном обществе является одной из самых острых и актуальных. Изменения в отношениях мужчин и женщин, произошедшие за последние десятилетия, повлияли на жизнь людей самым существенным образом, а также способствовали возникновению гендерных исследований.

Гендерные исследования как самостоятельная область знаний являются собирательным понятием для современных социально-гуманитарных дисциплин —

экономических, социологических, психологических, философских, культурологических, лингвистических, исторических и др., так или иначе интерпретирующих проблему взаимоотношения полов и оперирующих ключевым ее обозначением – термином «гендер». Появившиеся в 60-е годы XX века и исследовавшие проблемы исключения женщин из значимых сфер общественных отношений, гендерные исследования сами какое-то время оставались маргинальными – научный статус они получили только спустя 20 лет. Кроме того, вводимые ими термины для изучения зависимого положения женщин, а позже ограничений, с которыми сталкиваются мужчины и индивиды, не принимающие свой пол или имеющие гомосексуальную ориентацию, уже заключают в себе истоки гендерной маргинальности. Для доказательства последнего утверждения в статье анализируются ключевые понятия гендерных исследований – биологический пол, гендер, а также такие составные элементы гендера, как феминность, маскулинность, гендерная идентичность и гендерные стереотипы.

Изначально пол понимался как анатомо-физиологические особенности, на основании которых человеческие существа определяются как мужчины или женщины [10]. Длительное время половая принадлежность индивида считалась монолитной, однозначной и служила главным объяснением психологических и социальных различий между женщинами и мужчинами и строго определяла их судьбу и предназначение. Однако в XX веке ученые доказали, что пол – сложная многоуровневая система, элементы которой формируются на разных стадиях индивидуального развития.

Выделяют следующие группы признаков, детерминирующих пол человека:

- генетические (в зависимости от набора хромосом);
- гонадные (в зависимости от репродуктивной функции);
- гормональные (в зависимости от преобладающего вида гормонов);
- соматические (совокупность строения и развития первичных и вторичных половых признаков)[2].

Таким образом, на сегодняшний день пол является одной из самых сложных и многозначных научных категорий, обозначающей совокупность взаимно контрастирующих генеративных и связанных с ними признаков [5].

Если понимание пола как физиологической характеристики разделения людей на мужчин и женщин само по себе вне исторического контекста не предполагало соотнесения с нормой и отклонением, то определение пола как сложной системы, не исключающей вероятность сбоя на любом уровне, по сути, уже содержит такие понятия как девиантность и маргинальность. Так, маргиналами и девиантами «по определению» будут являться люди с признаками обоих полов, стойким неприятием своего пола, а также гомосексуальной ориентацией, родившиеся такими как раз в результате нарушений на каком-либо этапе половой дифференциации.

По мере проведения различных, ученые пришли к выводу, что биологический пол не может быть причиной социальных различий между полами, наблюдающихся в разных обществах [10], а значит, не может обуславливать маргинальность «типичных» мужчин и женщин. Следовательно, не биологический пол, а именно социокультурные нормы определяют психологические качества, модели поведения и виды деятельности женщин и мужчин. Так возникло понятие гендер, которое в широком смысле можно определить как социокультурный пол или социокультурную значимость половых различий. Однако гендер подразумевает также и то, что мужчины и женщины представляют собой разные страты, между которыми существуют отношения неравенства [1]. Поэтому наиболее подходящим здесь является определение, предложенное Лорой Левин Фрейдер [15, с. 26]: гендер – это социальные и исторические значения половых различий и отношения власти, которые они производят.

Таким образом, гендер—это не просто социальный пол и не только социокультурная значимость половых различий, но и отношения власти и подчинения, которые влекут за собой анатомо-физиологические различия между мужчинами и женщинами, утверждая понятия нормы и отклонения, обрекая одних на положение маргиналов, а другим вручающие право распоряжаться их судьбами.

В современной научной литературе сложилось несколько подходов к категории «гендер». Объединив различные теории российских и зарубежных авторов [11;12;14], можно построить следующую классификацию подходов к анализу сущности данного термина:

1) Биологический детерминизм, который определяет гендер как биологически определенные неизменные, взаимоисключающие наборы поведенческих, психических, социально-психологических, соматических характеристик, противопоставляемых друг другу в рамках измерения доминирования/подчинения или рационального контроля/хаоса, являющихся нормативными для мужчин или женщин. Таким образом, данный подход легализует маргинальность как естественную характеристику физически наименее сильных, то есть, женщин.

2) Символический подход, в рамках которого гендер предстает как система символов и образов, которая (не связанные с полом) явления культуры и природы ассоциирует с «мужским» или «женским», поддерживая и воспроизводя патриархатный порядок и оппозицию нормы и девиантности.

3) Социальный конструктивизм, понимающий гендер как организованную модель социальных отношений между женщинами и мужчинами, не только характеризующую их межличностное общение и взаимодействие в семье, но и

определяющую их социальные отношения в основных институтах общества, а также являющуюся средством создания собственной идентичности.

В рамках этого подхода гендер рассматривается как:

- система социальных ролей, являющихся «естественными» и взаимодополнительными, поддерживающих традиционный гендерный порядок (Т. Парсонс, Э. Дюркгейм);

- сеть властных отношений и категория стратификации (Дж. Лорбер, Р. Коннелл; Дж. Скотт);

- идеология, закрепленная институтом брака и поддерживающая гетеросексуальность (Г. Рубин, А. Рич, М. Виттиг);

- гендер как средство конструирования идентичности в системе межличностного взаимодействия (И. Гофман, Г. Гарфинкель, К. Уэст, Д. Зиммерман, Т. де Лауретис, Дж. Батлер). По мнению авторов, именно посредством межличностного взаимодействия создается, утверждается и воспроизводится представление о «мужском» и «женском» как основных категориях социального порядка. Разделение на пол и гендер предполагает разрыв между обладающими полом телами и культурно сконструированными гендерами. Следовательно, «мужчина» и «мужественный» могут с той же легкостью обозначать женское тело, как и мужское, а «женщина» и «женственная» – так же легко могут характеризовать мужское тело, как и женское [14].

Таким образом, во всех теориях социально-конструктивистского подхода, за исключением последней, обосновывается маргинальность одного из полов. Теория конструирования идентичности устраняет само понятие нормы, а «размывание» гендерной идентичности исключает феномен маргинальности.

Неотъемлемыми компонентами гендера являются феминность и маскулинность. Для описания сущности данных понятий можно применить подход Р. Коннелла для анализа маскулинности [11с. 152–153]. Он выделяет следующие 4 парадигмы: эссенциалистскую, позитивистскую, нормативную и семиотическую.

Парадигма эссенциализма направлена на определение природных, сущностных черт, составляющих «ядро» маскулинности и феминности (активность, агрессивность, соперничество и т. п. для мужчин и пассивность, покорность, заботливость и т. п. для женщин).

Позитивистская парадигма предполагает определять маскулинность и феминность посредством эмпирически валидного описания того, какие мужчины и женщины есть «на самом деле», описание образцов мужского и женского поведения, образа жизни мужчин и женщин в разных социальных средах и культурах, идеальные типы мужественности и женственности.

Нормативный подход предполагает существование нормативной модели мужественности и женственности, стандарта того, какими мужчины и женщины

должны быть. Так, доминантный тип мужественности провозглашается в качестве социальной нормы, а другие виды мужественности позиционируются в качестве маргинальных и отклоняющихся от нормы.

Семиотический подход определяет маскулинность и феминность посредством символического различия, в рамках которого маскулинность и феминность находятся в рамках оппозиции, т. е. мужественность понимается как не-женственность.

Таким образом, категории «феминность» и «маскулинность» заключают в себе различные смыслы, почти всегда несущие отношения неравенства, делящие людей на тех, кто управляет и тех, кого исключают.

В 1974 г. Сандра Бем в рамках концепции андрогинии предложила тест, который разделял мужчин и женщин на четыре группы: маскулинные индивиды (как мужчины, так и женщины) с выраженными традиционно мужскими качествами, такими, как честолюбие, решительность и др.; фемининные индивиды обоих полов с выраженными традиционно женскими качествами, такими, как мягкость, эмоциональность и др.; андрогинии - люди, сочетающие в себе как традиционно женские, так и мужские черты; индивиды, не обладающие выраженными ни маскулинными, ни феминными чертами.

В психологии сложилось несколько теорий в отношении того, какая модель вышеописанной гендерной ориентации будет способствовать максимальному психологическому благополучию личности, не допуская их маргинального положения. Согласно первой, традиционной, модели, наиболее благополучными будут маскулинные мужчины и феминные женщины. Сторонники второй модели в качестве оптимальной рассматривают андрогинию, а приверженцы третьей самым благоприятным фактором для обоих полов видят высокую степень выраженности маскулинности. Тем не менее, рядом ученых было доказано, что соответствие традиционным моделям гендерного поведения не является гарантией психологического благополучия ни для мужчин, ни для женщин. По результатам исследования, проведенным Е. Маккоби и К. Джеклин, было выявлено, что высокая феминность у женщин часто соотносится с повышенной тревожностью и заниженной самооценкой, а Дж. Стоккард и М. Джонсон утверждают, что девочки, воспитанные в соответствии с традиционным пониманием женственности, могут стать плохими матерями – беспомощными, пассивными и зависимыми [4]. То есть, именно высокая степень выраженности феминных качеств вовлекает женщин в категорию «маргиналов».

Тем не менее, концепция С. Бем исключает положение маргинальности, обусловленной полом, поскольку опровергает теорию об оппозиции феминности и маскулинности и предлагает модели их сочетания.

Далее необходимо уточнить понятие гендерной идентичности. Термин идентичность впервые ввел Э. Эриксон, понимая под ней восприятие собственной

целостности, позволяющей человеку определять степень своего сходства с разными людьми при одновременном видении своей уникальности и неповторимости [4].

Первичной является половая идентичность – осознание и переживание своей причастности к тому или иному полу, исходя из чего выстраивается дальнейшее поведение личности. Фундаментальными составляющими половой идентичности являются гендерная и сексуальная идентичности. Гендерная идентичность – это базовая структура социальной идентичности, которая характеризует индивида с точки зрения его принадлежности к мужской или женской гендерной группе, при этом наиболее значимо, как сам человек себя категоризирует, принимает или отрицает специфические социальные стереотипы и роли, предписываемые в данной культуре для мужчин и женщин [4;10;13].

Ситуацию, в которой индивид не принимает свою половую принадлежность, называют расстройством гендерной идентичности, или гендерной дисфорией, выражающейся в стойком дискомфорте в связи с собственным биологическим полом или ощущением несоответствия гендерной роли, присущей данному полу [10].

Для обозначения явлений неприятия своего биологического пола используют термин трансгендерность. Под определение трансгендерности попадают транссексуалы, трансвеститы, интерсексуалы (люди, обладающими половыми признаками обоих полов), бигендеры (индивиды, чья гендерная самоидентификация регулярно меняется под воздействием ряда факторов – настроения или собеседников, хотя при этом бигендеры представляют собой цельную личность), а также агендеры – индивиды, не относящие себя ни к какому гендеру [9]. Общим для всех является неприятие двухполюсной гендерной системы, идентификация самих себя как «иного», «другого», иными словами, девианта (не принимающего принятые социальные нормы) и маргинала. Ученые выяснили, что к искажению полового самосознания и ощущению принадлежности к другому полу приводят серьезные нарушения дифференцировки структур мозга, ответственных за половое поведение. Степень распространенности транссексуализма в мире, по данным различных исследователей, колеблется от 1 на 100000 человек до 1 на 40000 человек. Транссексуализм наблюдается практически во всех этнических группах, несмотря на большие культурные различия, что может служить косвенным доказательством наличия его биологической основы [10]. Таким образом, можно заключить, что транссексуалы являются маргиналами «по определению».

Помимо термина «трансгендер» в гендерных исследованиях фигурирует также термин «гендерквир». К гендерквирам относят трансгендеров и индивидов с гомосексуальной ориентацией [9], которые также в обществе рассматриваются как нарушающие нормативное поведение.

Сексуальная идентичность – важнейшая составляющая половой идентичности, выражающаяся в выборе ролей и сценариев сексуальных отношений [13]. Как отмечает И. С. Куприянова, модели сексуального поведения вырабатываются у индивидов в соответствии с нормативными образцами, отражающими субъективные системы ценностей, отношения должного и вторичного, социальные представления о содержательных характеристиках сексуальных функций и качеств личности. Одни формы сексуального действия получают социокультурную легитимацию, а другие наоборот приобретают маргинальный и нелегальный статус. Модели формирования гомосексуальной идентичности показывают, что у гомосексуальных людей возможны сложности в указанном процессе развития, вследствие чего часто формируется девиантное поведение - прием наркотиков, суицидальные действия как бегство от осознания своей гомосексуальности, обусловленное боязнью негативной реакции окружающих на comingout[6].

Большую роль в процессе конструирования гендерной идентичности гетеро- и гомосексуальных людей играют гендерные стереотипы.

Гендерные стереотипы являются одним из видов социальных стереотипов и понимаются как социально конструируемые категории «маскулинность» и «феминность», которые подтверждаются различным в зависимости от пола поведением, различным распределением мужчин и женщин внутри социальных ролей и статусов, и которые поддерживаются психологическими потребностями человека вести себя в социально одобряемой манере и ощущать свою целостность и непротиворечивость [8].

Гендерные стереотипы конструируют социальную субъектность мужчин и женщин как на уровне индивида, так и в межгрупповых отношениях, что объясняет их устойчивость и консервативность. На основании стереотипов мужественности и женственности во многом строится ролевая модель, формирующая не только образцы мужского или женского поведения, но и систему социально и культурно определенных ожиданий, норм и ценностей, которые являются полностью ассиметричными для обоих полов. Так, например, стереотип о неспособности женщин к политической деятельности, позволяет вытеснять их не только из сферы политики, но и из экономики, что существенно снижает их социальный статус и конкурентоспособность на рынке труда. Под воздействием стереотипа о материнстве как «естественном предназначении» женщин, общество ограничивало (и продолжает ограничивать) их право на аборт и использование контрацепции [7]. Вместе с тем, гендерные стереотипы в отношении мужчин как представителей «сильного пола», защитников и кормильцев не только легитимировали их привилегированное положение в обществе, но и вызвали массовую маргинализацию и десоциализацию в этой гендерной группе – многие мужчины оказываются не в состоянии

соответствовать предъявляемым им требованиям и оказываются в положении маргиналов, испытывая гендерно-ролевой стресс, что может приводить к психическим расстройствам, большей подверженности к наркомании и алкоголю, а также суицидальному поведению.

Итак, гендерные стереотипы оказывают значительное влияние на жизнь людей и чаще всего это влияние негативное, поскольку гендерные стереотипы являются препятствием на пути личностной самореализации и ведут к маргинализации одного из полов. Так, человек, пытаясь соответствовать стереотипам, репрезентирует себя в социально приемлемой манере, выбирая предписанные его полу профессии, зачастую программируя себя на неудачу, проявляя заниженную самооценку в трудовой деятельности или провоцируя конфликты в семейной сфере.

Таким образом, гендерные исследования, сами первое время существовавшие как маргинальные в научной среде, не только являются, по сути, исследованиями маргинальности женщин, мужчин, гендерквиров, но также содержат сущность и истоки маргинальности в терминах, которыми они оперируют. В то же время, их методология предполагает, прежде всего, поиск всеобщих оснований единства, целостности человека и преодоления его маргинальности в любых ипостасях.

Примечания

1. Блохина, Н. Н. Понятие гендера: становление, основные концепции и представления. [Электронный ресурс]/Н. Н. Блохина. – Режим доступа: <http://www.gender-cent.ryazan.ru/blohina.htm> – Дата обращения: 11.06.2010.
2. Гендер для «чайников» [Электронный ресурс] / Барчунова Т. и др. - М.: Звенья, 2006. - 262с. - (Фонд имени Генриха Белля). – Режим доступа: www.twirpx.com/file/118525/ Дата обращения: 15.06.2010.
3. Гурин, С. П. Маргинальная антропология [Электронный ресурс] / С. П. Гурин. - Саратов, 2000 – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/margin/index.html> – Дата обращения: 08.11.2011.
4. Клещина, И. С. Гендерная социализация. [Электронный ресурс] / И. С. Клещина. Учебное пособие. СПб., 1998.– Режим доступа: <http://psymania.info/gend/klezina/soc.php>– Дата обращения: 11.06.2010.
5. Кон, И. С. Маскулинность и феминность [Электронный ресурс] / И. С. Кон. – Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/psihologiya_i_pedagogika/MASKULINNOST_I_FEMININNOST.html – Дата обращения: 11.06.2010.
6. Куприянова, И. С. Конструирование гендерной нормы в современном российском обществе. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата социологических наук. [Текст] / И. С. Куприянова.- Саратов, 2004. - 21 с
7. Гендерные стереотипы в меняющемся мире. Опыт комплексного социального исследования [Текст] / Н. М. Римашевская и др.; под ред. Н. М. Римашевской ; Рос.

- акад. наук, Ин-т социал.- экон. проблем народонаселения , Науч. совет по пробл. гендер. отношений. - М. : Наука , 2009.
8. Рябова, Т.Б. Гендерные стереотипы и гендерная стереотипизация: к постановке проблемы [Текст] /Т. Б. Рябова // Женщина в Российском обществе. 2001. № ¾. С.14-22.
 9. Ситуация трансгендеров в Украине Отчет по исследованию [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://gurt.org.ua/uploads/news/2010/04/23/issledovanie.pdf> – Дата обращения: 11.06.2010.
 10. Словарь гендерных терминов [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.owl.ru/gender/041.htm – Дата обращения: 11.06.2010.
 11. Тартаковская, И. Н. Гендерная социология [Текст] / И. Н. Тартаковская.- Издательства: Невский Простор, Вариант, 2006 г.
 12. Ушакин, С.А. Поле пола: в центре и по краям [Текст] / С. А. Ушакин // Вопросы философии. - 1999. - N 5. - С.71-85.
 13. Философская антропология. Словарь [Электронный ресурс] / Под редакцией Н. Хамитова. – Режим доступа: <http://aphy.net/>. – Дата обращения: 20.11.2011.
 14. Шакирова, С. В. Толкования гендера [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.belintellectuals.eu/media/library/S.Shakirova_Tolkovanija_Gendera.– Дата обращения: 11.06.2010.
 15. A Companion to Gender History / Edited by Teresa A. Meade and Merry E. Wiesner-Hanks by Blackwell Publishing Ltd, 2004. 676 с.

Соколова Н.И.

Гендерные стереотипы в обществе: роль и процессы формирования

Сегодня в современном мире темп жизни заметно увеличился, а поток информации возрос, поэтому стереотипы имеют большое значение для нормального функционирования социума и человека в нем, так как, прежде всего, они выполняют функцию «экономии мышления», содействуя известному «сокращению» процесса познания и понимания происходящего в мире и вокруг человека, а также принятию необходимых решений. Роль их в коммуникационных процессах вообще крайне велика: они закрепляют информацию об однородных явлениях, фактах, предметах, процессах, людях и т.д.; позволяют людям обмениваться информацией, понимать друг друга, участвовать в совместной деятельности, вырабатывать общие взгляды, одинаковую ценностную ориентацию, единое мировоззрение; ускоряют

возникновение поведенческой реакции на основе прежде всего эмоционального принятия или непринятия информации. Стереотип способствует созданию и сохранению положительного "Я-образа", защите групповых ценностей, объяснению социальных отношений, сохранению и трансляции культурно-исторического опыта¹.

Гендерные стереотипы выполняют все выше названные функции, аккумулируя опыт поколений относительно поведения женщин и мужчин, их черт характера, моральных качеств и т.д.

Гендер – это специфический набор культурных характеристик, которые определяют социальное поведение женщин и мужчин, их взаимоотношения между собой, социокультурный конструкт, который общество "надстраивает" над физиологической реальностью. Гендер, таким образом, относится не просто к женщинам или мужчинам, а к отношениям между ними, и к способу социального конструирования этих отношений, т.е. к тому, как общество "выстраивает" эти отношения взаимодействия полов в социуме¹.

Понятие гендера обозначает в сущности и процесс продуцирования обществом различий в мужских и женских ролей, поведения, ментальных и эмоциональных характеристик, и сам результат – социальный конструкт гендера. Конструирование гендерных различий протекает через определенную систему социализации (которая воспитывает разные навыки и психологические качества у девочек и мальчиков), разделение труда между женщинами и мужчинами и принятые в обществе культурные нормы, роли и стереотипы. При этом гендерные роли и нормы не имеют универсального содержания и значительно различаются в разных обществах. В этом смысле быть мужчиной или женщиной вовсе не означает обладать определенными природными качествами; это означает выполнять предписанную тебе гендерную роль и соответствовать определенным стандартам.

Но хотя в различных обществах мужские и женские роли могут быть разными, во всех действует одно правило: то, что считается мужским, маркируется обществом как приоритетное и доминирующее; все, что считается женским, признается вторичным и подчиненным. Так была обнаружена одна из особенностей гендерных ролей и отношений – они конституируют (утверждают) доминирование в обществе маскулинного и подавление феминного. Гендер, таким образом, оказывается одним из базовых принципов социальной стратификации. Другими такими принципами выступают этничность (национальность), возраст, социальная принадлежность.

Гендер – это системная характеристика социального порядка, от которой невозможно избавиться, от которой невозможно отказаться – она постоянно воспроизводится и в структурах сознания, и в структурах действия и взаимодействия.

С понятием гендер тесно связано понятие гендерные стереотипы -внутренние установки в отношении места женщин и мужчин в обществе, их функций и социальных задач.

Гендерные стереотипы – это один из видов социальных стереотипов, основанный на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии.

Гендерные стереотипы являют собой устойчивый ряд представлений, характерный для того или иного общества в рамках определенной культуры, складывающийся на основании представлений маскулинности / феминности, закреплённый в разнообразных символах, аккумулирующий опыт многих поколений о должном и недолжном поведении мужчин и женщин, об особенностях их морального облика и т.д. и, как часть культуры, передаваемый из поколения в поколение в процессе социализации¹.

Стереотипы в отношении пола встречают ребенка уже при рождении. Форма и даже цвет одежды, игрушки и игры, которые предлагают детям, различаются в зависимости от пола и формируют разные черты характера девочек и мальчиков. Известно много исследований, показывающих воздействие гендерных стереотипов на оценки людей. Так, например, женщинам и мужчинам давали запеленатых грудных детей в возрасте одной недели и просили описать их. Одной группе дали мальчиков, но сказали, что это девочки. Другой группе, соответственно, наоборот, – дали девочек, но сказали, что это мальчики. В контрольной группе не скрывали пола ребенка. Во всех трех группах недельных грудничков, которых считали мальчиками, описывали как сильных, активных, крепких. Тех, кого считали девочками – как нежных, красивых, слабых.

Стереотипы женственности и мужественности не просто формируют людей – они часто предписывают людям в зависимости от их пола определенные психологические качества, нормы поведения, род занятий, профессии и многое другое. В традиционном обществе не личность, а биологический пол оказывает решающее влияние на жизнь человека. Жесткие ограничения, накладываемые на женщин этими стереотипами, часто приводят к стрессам и неудачам. Однако не следует думать, что от гендерных стереотипов страдают только женщины. Табу на эмоциональность, стереотип всегда преуспевающего победителя, сексуального гиганта и так далее вызывают у многих мужчин, не желающих или не умеющих следовать этим стереотипам, стрессы, чувство неудачника, болезни.

Стереотипы являются одним из инструментов, помогающих человеку ориентироваться в повседневно возникающих событиях. Они позволяют людям обмениваться информацией, понимать друг друга, участвовать в совместной деятельности, вырабатывать общие взгляды, одинаковую ценностную ориентацию, единое мировоззрение. Они ускоряют возникновение поведенческой реакции на основе, прежде всего, эмоционального принятия или неприятия

информации, ее «попадание» или «непопадание» в жесткие, определенные рамки стереотипа. Они помогают ориентироваться в тех обстоятельствах, которые могут обойтись без специальной аналитической работы и не требуют особо ответственного индивидуального решения. Стереотипы позволяют усваивать и активно воспроизводить индивидом социальный опыт. Они служат оправданием действий конкретного человека благодаря ссылке на стереотипную модель поведения.

Кроме вышеперечисленных функций, гендерный стереотип является элементом межличностного общения и способствует созданию и сохранению положительного «Я-образа», защите групповых ценностей, когнитивной и межгрупповой дифференциации, объяснению и оправданию социальных отношений, сохранению и трансляции культурно-исторического опыта (регулятивная, объяснительная и трансляционная функции). Кроме того, в последние годы, выделяют ретрансляционную функцию гендерных стереотипов. Обсуждаются вопросы о том, каким образом различные социальные институты, в число их входит и реклама, литература, искусство, средства массовой информации и другие каналы коммуникации способствуют или препятствуют формированию и распространению гендерных стереотипов. Происходит это не случайно. Массовая культура представляет возможность манипулировать сознанием людей, поэтому и властным структурам, и ученым, и производителям и распространителям рекламы важно изучить механизмы стереотипизации сознания.

Гендерные стереотипы аккумулируют опыт поколений относительно должного и недолжного поведения мужчин и женщин, характерных для них черт характера и моральных качеств, относительно представлений о необходимых добродетелях, различающихся в зависимости от пола человека и т.д.¹.

Усвоение гендерных стереотипов происходит в рамках социализации и включает в себя усвоение устойчивых представлений о поведении мужчин и женщин в той или иной ситуации, а также различных моральных норм, которые в свою очередь также стереотипизированы.

В результате постепенного усвоения гендерных стереотипов человек начинает ориентироваться в сфере отношений между полами, у него формируются устойчивые представления не только об образах мужчины и женщины, характерных моральных качествах, но и тех ролях, которые мужчина и женщина должны играть в обществе.

В каждом обществе существуют различные роли мужчины и женщины в соответствии с их полом. Гендерные роли и гендерные стереотипы воздействуют друг на друга. Гендерные роли – это задачи, сферы деятельности, которые общество закрепляет за определенным полом. Они являются предшественниками

гендерных стереотипов. А те в свою очередь являются исполнителями гендерных ролей. Стереотипы как бы дают установку на поведение людей определенного пола, а дальнейшее выполнение этой установки только лишь подтверждает наличие моральных гендерных стереотипов¹.

Таким образом, у человека постепенно, по мере взросления складываются устойчивые образы «настоящих» мужчин и женщин. Личность человека формируется в процессе повседневного общения с окружающими. Культура определенного общества воспринимается человеком не как нечто внешнее, навязанное извне, а как состоящая из моделей соответствующего поведения, которые возникают в коммуникации и постоянно укрепляются, поскольку люди сообща взаимодействуют с условиями жизни.

Осваивая речь, развиваясь, ребенок усваивает то, что составляет особенности культуры, человеческого образа жизни. Многие из этого уходят в подсознание. Это нравы, традиции данного общества, отличающиеся от нравов и традиций другого общества. Человек как член данного общества усваивает их, не осознавая, и использует на практике, принимая это как данность.

Благодаря этим процессам, человек оказывается «захваченным» определенными стереотипизированными представлениями, которые являются характерными для данной культуры¹.

Важными факторами, влияющими на формирование моральных гендерных стереотипов, является также вербальная коммуникация с другими людьми, непосредственный опыт общения, невербальная коммуникация. В коммуникации лицом к лицу обмен разного типа информацией сопровождаются фоновым процессом созидания гендера. По утверждению Гофмана, гендерный дисплей является основным механизмом создания гендера на уровне межличностного взаимодействия лицом к лицу¹. Презентируемый через рекламные продукты гендерный «дисплей», «театр» гендерных отношений и гендерных стратегий прежде всего носит эротический характер, сводя все к технике «заигрывания», при этом негласно отводя женщине традиционную роль объекта мужского вожделения, а мужчине – роль неутомимого сексуального охотника. В действительности же аспект гендерных отношений более широк, многогранен, глубок и сложен¹.

Формирование гендерных стереотипов происходит на фоне усвоения этикетных правил, традиций, обычаев, традиционных представлениях о гендерных ролях и т.д.

РАЗДЕЛ III. ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ БОГА

Беспечанский Ю.В.

Образ абсолютного начала в диалогах Николая Кузанского «О неинном» и «О возможности-бытии»

Какова основная проблема современной философии? В чем состоит ее наиболее «больное место»? Хайдеггер однажды сказал, что проблема мышления современной эпохи состоит в забвении бытия в целом при повышенном внимании к сущему, к частностям. Наше «калькулирующее» или «вычисляющее» мышление в научно-техническую эпоху великолепно научилось решать вопрос «как?», но испытывает затруднения при решении вопроса «зачем?».

Мы живем в научно-техническую эпоху, успехи и достижения которой невозможно отрицать. Более того, часто наша эпоха безгранично верит в возможности науки, как Средневековье в Бога, называя даже свое базовое мировоззрение «научным мировоззрением», а философию воспринимая как интегральную науку, синтезирующую в себе данные конкретных наук. Позитивистско-прагматический взгляд на философию состоит в том, что философия, подобно науке и технике, должна приносить пользу и конкретные результаты, а не витать в облаках в бесконечных и бесплодных поисках абсолютных начал мироздания. Но так как философия, в отличие от конкретных технических наук, не имеет конкретного материального или информационного продукта, могущего принести конкретную и однозначную пользу, то и полезность философии в целом становится крайне сомнительной.

Если в прежние времена именно философия, в лице Декарта и Бэкона, дала рождение научному методу, то теперь как будто бы сама наука с ее практически значимыми результатами вносит коррективы в философию, а философия вряд ли может дать науке новые взгляды и концепции. Философия была когда-то первой, а теперь стала последней. И если в Средние Века именно философско-теологические факультеты университетов были ведущими и самыми почетными, то теперь ведущее место занимают научно-технические, экономические или юридические специальности.

Однако вернемся к проблеме целостной картины мира и зададимся вопросом: может ли «научное мировоззрение» дать удовлетворительный образ такой картины? На наш взгляд, в самом понятии «научное мировоззрение» скрыта серьезная логическая запутанность. Ведь мир, Вселенная есть нечто целостное, бесконечная совокупность *всего*, что нас окружает, что нам предстоит, с чем мы имеем дело, на что мы направлены или частью чего мы являемся. А науки всегда

конкретны и конечны. И даже суммарный, интегральный результат деятельности всех наук всегда также будет конечен. Получается, что ни какая-то частная наука, ни сумма всех наук в их историческом развитии, не могут дать адекватного *мировоззрения* просто потому, что мировое целое больше суммы своих частей, а бесконечное всегда больше суммы конечного.

Некоторые философы на это скажут, что мировоззрение всегда находится в «диалектическом развитии», в процессе постоянной корректировки, что оно текуче и изменчиво, что оно колеблется, как и все в нашем мире. Скажут, что лишь для метафизического взгляда, в отличие от диалектического, характерны неизблемость и непоколебимость, граничащая с догматизмом и косностью. На это можно ответить, что для подобного «диалектического» взгляда характерна опасность мировоззренческого релятивизма, – как в старом советском анекдоте, где члена партии спрашивают в анкете, был ли он верен генеральной линии партии или оппортунистически колебался; а он честно отвечает: колебался вместе с линией партии.

Какой вообще смысл имеет вопрос о целостной картине мира и об устойчивом мировоззрении для конкретной жизни человека с его конкретными проблемами? На наш взгляд, он напрямую связан с вопросом о смысле жизни. Для традиции русской религиозной философии XIX-XX века, традиции *всеединства*, которую автор данной статьи поддерживает и старается продолжать, характерно единство онтологии и аксиологии, единство вопросов о смысле конкретной человеческой жизни и о целостной картине бытия, единство *сознания*, как совокупного знания обо всем, знания о мировом целом, с *со-вестью*, как внутренним индикатором нравственности и истинности каждого конкретного поступка в индивидуальной человеческой жизни.

В этой связи представляется важным возвращение философии к проблеме первоначал бытия, как ее называла античная философия, или к проблеме Абсолюта, как она именовалась в философии Средних Веков. Однако это возвращение должно носить именно диалектический характер, характер нового «витка спирали», частично продолжающего прежние традиции, а частично их отрицающего.

Античная философия открыла само понятие первоначала, единого начала всего сущего. Возникновение самой философии в античности было связано с мыслью, что «всё есть одно», что всю совокупность вещей и явлений в мире можно свести к единому первоначалу, в качестве которого выступали вода у Фалеса, воздух у Анаксимена, огонь у Гераклита, нечто беспредельное у Анаксимандра, космический ум у Анаксагора, бытие у Парменида, единое и благо у Платона, неподвижный перводвижитель движущегося мира у Аристотеля, названный им умом или богом. Однако античная философия запуталась в поисках первоначала, не пришла к консенсусу по этому поводу, что отметили школы

софистов и философские школы поздней античности. Кроме того, проблема античного мирозерцания, с современной точки зрения, состоит даже не в разном мнении по поводу первоначала, а в бессубъектности. Как отмечает петербургский исследователь античной философии С.П.Лебедев, «Античная созерцательность создала грандиозную, совершенно бессубъектную картину мира. В ней перемещались безликие стихии и никому не принадлежащие функции и способности, было видение, объект видения, даже способность видения, но не нашлось место для видящего, было мышление, но нет мыслящего, была любовь, но не было любящего» [4, стр. 26]. Соответственно, верховным понятием античного мирозерцания была судьба – космическая необходимость, которую человек не в состоянии изменить. Как следствие этого, проблема смысла жизни человека даже не ставилась, ибо человек был всего лишь одной из составляющих бытийной картины. Именно поэтому человека эпохи античности не могли *удовлетворить* античные поиски первоначала, они не удовлетворяли его сущностным бытийным и ценностным внутренним, хотя и слабо осознаваемым запросам.

В Средние Века, где идейно и политически доминировала христианская церковь, и философия стала «служанкой богословия», вопрос об абсолютном начале был решен однозначно – это христианский Бог. Однако философия Средних Веков неудовлетворительно решила две ключевых проблемы: проблемы человека и Бога. Стала доминировать августиновская концепция абсолютного ничтожества человека без божественной благодати, сделавшая акцент на греховности человеческой природы и серьезно сдерживавшая творческую потенцию средневекового человека. Понимание же Бога, особенно ярко выраженное в трудах Фомы Аквинского, имело яркий отпечаток концепции Аристотеля. Бог стал восприниматься философией рационально–предметно, как супервещь среди вещей – результатом стали знаменитые «доказательства бытия Божия» Фомы, восходящие к Аристотелю, через которые неверующие не уверуют, и которые избыточны для уже верующих. По сути научный метод познания, применимый к чувственно воспринимаемым конечным объектам, стал применяться к бесконечному Богу. Другой проблемой в понимании Бога, опять же восходящей к Аристотелю, стало отождествление Бога с абсолютным бытием, представление о Боге, как о неподвижном перво двигателе движущегося мира – совершенном, покоящемся, статичном, ни в чем не нуждающемся. Сам Аристотель в «Никомаховой этике» заметил, что с таким Богом «невозможно дружить», а дружбу Аристотель очень ценил среди человеческих добродетелей. Другими словами, Фома Аквинский сильно преувеличил трансцендентность Бога по отношению к человеку, исказив заложенную в изначальном библейском откровении о Христе идею имманентности Бога человеку. А статичный и неподвижный Бог стал *скучен* для человека, что выразилось в известном ответе

Вольтера на вопрос, где бы он хотел провести вечность: «В раю – хороший климат, но в аду – замечательная и интересная компания».

Дальнейшие поиски того, что в средневековье называлось Абсолютом, уже в Новое и Новейшее Время, в рамках декартовской рационалистической парадигмы, привели к дихотомиям типа «материя–сознание», и к становлению материализма и идеализма. Однако оба этих мировоззрения также не дали удовлетворяющего человека ответа об абсолютном начале бытия, ибо лишали человека свободы, с помощью логического и не только логического насилия подчиняя его абстрактным началам. В этом смысле итогом и апофеозом гегелевского объективного идеализма стал немецкий фашизм, а марксистского материализма – советский социализм. Закономерной реакцией на изъятия этих философских систем стало развитие в XIX-XX веках мировоззрения экзистенциализма, ставившего человеческую личность и свободу в центр мироздания. Однако философские изыскания Камю, Сартра и Хайдеггера привели к выводу, что экзистенциальная абсолютность человеческой личности соседствует и даже приводит к его заброшенности в абсурдный «внешний» мир и к глубокому внутреннему одиночеству, ибо у каждого человеческого «абсолюта» присутствуют свои правила и принципы, и им просто невозможно понять друг друга. Значит, удовлетворяющий человека Абсолют должен быть как имманентен, так и трансцендентен человеку.

Итак, все современные поиски Абсолюта также не привели к однозначным удовлетворительным результатам, однако, повторим еще раз, привели к пониманию об имманентности и трансцендентности Абсолюта человеку. Однако имманентным человеку может быть лишь Абсолют, имеющий в себе личностное начало. Но поскольку Абсолют должен быть еще и трансцендентным, это возвращает поиски в религиозную сферу, а точнее, именно в христианскую, ибо, строго говоря, лишь христианский Бог сочетает в себе черты имманентности и трансцендентности человеку.

И здесь далеко не случайно приходит на память творчество немецкого философа-мистика эпохи Возрождения Николая Кузанского (1401–1464). Философия XX века как бы заново открыла его творчество, находя в произведениях Кузанца богатство идей и источник нового вдохновения. Многие исследователи считают, что именно идеи Кузанского были скрытой основой всей немецкой классической философии. А известный представитель русской религиозной философии XX века С.Л.Франк прямо называл именно Николая Кузанского своим основным философским предшественником. В России и Европе проводятся представительные международные конференции, посвященные творчеству Кузанца. Его идеи остаются очень актуальными.

В этой связи в данной работе анализируется образ Абсолюта в одном из поздних диалогов Николая Кузанского «О неинном». В этой работе немецкий

философ ищет Абсолют на философско-логическом пути. В качестве источника достоверного знания, он ищет определения, определяющего и себя, и все остальное. И он определяет его категорией «неиное», которое есть «не иное, чем иное». Далее Кузанец спрашивает своего воображаемого собеседника: «Не видишь ли ты теперь с совершенной достоверностью, что иное определяет себя самого потому, что не может быть определено через иное?» [2, стр. 185–186]. Действительно, в рациональном познании все понятия, все сущности вещей определяются друг через друга. В предметном познании все предметы различаются как «нечто» и «нечто иное». Стол есть иное, чем стул; мужчина есть иное, чем женщина и т.д. На этом основывается второй из логических законов, открытых Аристотелем – закон непротиворечия

($A \neq B$). Но, согласно логике Кузанского, иное ничему не противоположно, так как не определяется через иное. В других произведениях, в частности в работе «Об ученом незнании», Кузанский высказывает свой знаменитый закон тождества противоположностей в Абсолюте ($A = B$): «Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения. И поскольку абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения, и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, и все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто; и он больше всего есть именно эта вот вещь так, что вместе и меньше всего она» [3, стр. 54–55]. Итак, то, что Кузанский в работе «Об ученом незнании» называет абсолютным максимумом, совпадающим с абсолютным минимумом, в диалоге «О ином» он называет иным.

Философ задает следующий вопрос: каким же образом иное определяет всё? И Кузанский здесь дает общую формулу определения всего остального: небо есть не что иное, как небо; иное есть не что иное, как иное. С одной стороны, перед нами формула закона тождества Аристотеля ($A = A$). Но с другой стороны, в высказывании этого тождества присутствует связка «не что иное, как». Из этого Кузанский делает вывод, что иное скрытым образом участвует в определении всего иного, следовательно, бесконечное определяет все конечное. Иное Кузанский называет «пределом видения», а иное – принципом видящего. И подобно тому как чувственный свет является принципом бытия и познания чувственно видимого, так и иное есть принцип бытия и познания всего иного. Продолжая аналогию, философ отмечает, что как рассеянный солнечный свет невидим сам по себе, но дает возможность видения всех вещей, так и иное остается невидимым, но дает возможность видеть все видимое.

Давая далее характеристики неиноного, Кузанский пишет, что неиноное не может быть выражено и описано через нечто иное. Оно усматривается прежде всякого полагания и отрицания, оно не есть ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни не-сущее, ни ничто. Неиноное также прежде вечного и превышает всякого постижения. «Ведь одно и то же: он - субстанция сверхсубстанциальная; он - субстанция без субстанции; он - субстанция несубстанциальная; субстанция не субстанциальная, а субстанция до субстанции» [2, стр. 190].

Неиноное проще и первичнее таких прежних определений абсолютного, как единое или бытие, поскольку единое противоположно множеству, а бытие противоположно небытию; в то время как неиноное ничему не противоположно. Но при этом, так как все иное определяется через неиноное, то неиноное скрытым образом присутствует во всякой вещи, во всяком понятии, не будучи ни одной из вещей, ни одним из понятий – опять же, потому что неиноное ни чему не противоположно. Всё иное существует, поскольку есть неиноное. Кузанский очень оригинально перефразирует известное изречение древнегреческого софиста Протагора, говорившего, что человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют. Мысль Протагора является самым ранним философским манифестом релятивизма, утверждающего относительность истины: что каждому кажется, то и достоверно. А вот как пишет Кузанский: «Само же неиноное есть адекватнейшее понятие, различие и мера всего существующего, что оно существует; и всего несуществующего, что оно не существует; и могущего быть, что оно может быть; и всего существующего так, что оно существует так; и всего движущегося, что оно движется; и всего покоящегося, что покоится; и живущего, что живет; мыслящего, что мыслит» [2, стр. 193]. В противоположность Протагору, Кузанский утверждает *точное и абсолютное* основание бытия и небытия сущего – и это есть неиноное.

Далее Кузанский оригинальным образом показывает след божественной Троицы в своем Абсолюте через то, как неиноное определяет само себя: «неиноное есть не что иное, как неиноное». Тройственная форма повторения «неиноного» есть, по Кузанскому, логическое отражение троичности Божества. Вновь показывая неиноное в ином, Кузанский отмечает, что неиноное, не будучи иным в отношении чего-нибудь, ничего не лишено, и вне его ничего быть не может. И хотя Бог не есть что-либо из видимого, но в небе он есть не что иное, как небо [2, стр. 195]. Более того, с исчезновением неиноного исчезло бы все иное и все именуемое «и даже самое ничто, раз оно именуется ничто» [2, стр. 197]. С исчезновением неиноного исчезло бы все, чему неиноное предшествует – как действительность существующего, так и его возможность, а также и не-сущее и ничто сущего (небытие), ибо и ему предшествует неиноное.

Актуальной для философии XX века является проблема небытия или ничто. Некоторые философы, продолжающие неоплатоническую традицию и традицию

всеединства (С.Л.Франк), отрицают абсолютное ничто в творении, считая его лишь моментом творения. Те же философы, которые более придерживаются экзистенциалистской парадигмы (М. Хайдеггер, Н. Бердяев), по сути, гностического толка, видят в мироздании равновеликую бытию противоположную силу абсолютного ничто. Однако Кузанский парадоксально решает эту дихотомию: «Теперь я понимаю, что до ничто, которое есть не что иное как ничто, есть неинное, от которого ничто дальше, чем от актуального и потенциального бытия. Ничто представляется уму совершенно неупорядоченным хаосом, который, однако, может быть охвачен в целях определения силою бесконечной мощи, то есть неинным» [2, стр. 197].

Иначе говоря, если Бога понимать *статически*, как абсолютное бытие, в духе Фомы Аквинского, то по сути онтологически оправданным оказывается гностицизм, ибо невозможно адекватное описание мироздания без присутствия противоположащей бытию силы абсолютного небытия. Кузанский же понимает Бога *динамически*, как процесс, диалектически витающий между противоположностями бытия и ничто, и, тем самым делающий возможным бесконечное развитие, бесконечное становление, бесконечные возможности, «актуально бесконечную мощь». Именно в этих идеях Кузанского можно проследить истоки диалектики Гегеля. Диалектический процесс разрешения противоречий в мире является отражением внутреннего динамического тождества противоположностей в Боге.

Но можно отметить существеннейшую разницу между Кузанским и Гегелем. Систему Гегеля называют «панлогизмом», ибо он бесконечно верит в конкретную реальную силу абстрактной логики – верит, что реальность движется по логическим законам. Кузанский же принадлежит к философской мистике, и для него главным в познании является интеллектуальная интуиция. Вот «загадочный» отрывок на эту тему: «Я обращаюсь к началу, определяющему себя и все, что может быть высказано, и вижу, что видеть есть не что иное, как видеть, и вижу также, что постигаю неинное как через видение, так и через невидение. Итак, если ум без неинного не может ни видеть, ни не видеть, оно, следовательно, *не может не быть видимым, как оно не может не быть знаемым*, потому что оно познается и посредством знания, и посредством незнания. В ином усматривается само неинное, так как при созерцании иного созерцается и иное, и не иное» [2, стр. 198]. Итак, в отличие от «всезнающей» логики Гегеля, Кузанский говорит, по словам С.Л.Франка, о некоем сверхрациональном витании между знанием и незнанием, видением и невидением. Но когда Кузанский говорит о том, что «неинное не может не быть видимым», он говорит не о чувственном видении в обычном смысле этого слова (ранее Кузанский признавал «невидимость» неинного), а о видении мистическо-интуитивном, о внутренней очевидности присутствия неинного в интеллектуально-мистическом целостном опыте жизни.

После этого Кузанский переходит от образа Абсолюта (неиное) к идеям о познаваемости мира (универсума, Вселенной). Он пишет так: «Я постигаю неиное тогда, когда вижу, что основание мира непостижимо, так как оно предшествует всему постижимому. Само же это непостижимое основание я различаю потому, что оно постижимым образом отражается в постижимом» [2, стр. 201]. Кузанский отмечает, что бытие и познаваемость дает форма, поэтому неоформленное невозможно постигнуть – Бог, материя, а также ничто. Здесь однако важно замечание Кузанского, что непостижимое основание мира можно постигнуть, исследуя вещественный мир. В другом месте философ упоминает еще о мысли Аристотеля о том, что даже единичную сущность невозможно постигнуть до конца. То есть, непостижимое основание присутствует в каждой вещи.

Последняя идея Кузанского, как считают многие авторы, стала точкой отсчета в развитии науки. Ибо мощь науки как силы культурно-исторического прогресса состоит, в том числе, в ее бесконечном развитии. Невозможно дойти до пределов познания, до абсолютной истины в физике, химии, биологии за конечное время. Именно наличие непостижимого основания вещей делает науку как отрасль потенциально бесконечной. И именно поэтому наука не могла развиваться в Средние Века, ибо люди полагали, что все созданное Богом можно описать в паре простых предложений и в мире нет никакой глубины. Аристотель, как пишет Кузанский, в своем учении о сущностях также не допускал сущности сущностей, чтобы не уйти в количественную бесконечность. Кузанский же называет бесконечность без количества неиным, формой форм, сущностью сущностей и пределом пределов. По его мнению, бесконечность неиного лежит до всяких количественных соотношений.

Далее, сравнивая Бога с миром, Кузанский, соглашаясь с евангелистом Иоанном, называет Бога светом (неиным), а «темные» творения – иным. Это можно понять так, что темные творения отличны одно от другого, «непрозрачны», «не-обходимы» друг для друга, потому и противоположны друг другу, тогда как «свет» отличается «прозрачностью», совпадением противоположностей. Но поскольку неиное, по Кузанскому, не является субстанцией мира (ибо в этом случае «светлое» неиное стало бы самим миром), а усматривается до мира и до иного (которым мир и является), то, следовательно, невозможно говорить о едином мире с единой «просвеченной» структурой. В мире (Вселенной) неизбежно остается темнота и непрозрачность, поскольку он есть «иное» самого неиного. Сам мир есть видимое «указание», отблеск, отсылающий к невидимому неиному.

Кузанский остается философом-мистиком, утверждающим рациональную непознаваемость первоначала, Абсолюта, Бога, неиного. И он ссылается по письму к Гаю более раннего средневекового мистика: псевдо-Дионисия Ареопагита (VI в.): «Если кто-нибудь, созерцая Бога понимает, что созерцает, – он

созерцает не Бога, но нечто. «Не познаваться» и «не быть» существуют сверхсубстанциально и познаются сверх ума. Совершенное незнание есть познание Того, Кто выше всего познаваемого» [2, стр. 219–220]. Это не есть агностицизм, но провозглашение преимущества интуитивно-мистического целостного познания над рационально-предметным. Кузанский называет неиное сверхсубстанциональным единым, предшествующим существующему единому. Именно поэтому он понимает Аристотеля, остановившегося в нерешительности перед той проблемой, что предыдущая философия определяла первоначало по-разному: «Именно, кто бы ни назвал ее, называл нечто иное или иное что, а не самую простейшую чуждость вещей, относительно которой он во всяком случае видел, что она не может быть чем-либо иным. И в этом философ, конечно, не ошибся, но здесь он, как и другие, остановился, так как видел, что всякий рациональный способ овладения столь возделанным и изысканным знанием совершенно недостаточен» [2, стр. 227].

Переходя к вопросам гносеологии, Кузанский вновь повторяет, что неиное непредставимо с помощью ума. Ибо если бы его было возможно представить, оно не было бы принципом всего. Тогда как понятие обозначает что-то одно. Но, как пишет Кузанский, понятие есть не что иное, как понятие. Значит, неиное существует во всяком понятии. Философ отмечает, что понятие в понимаемом есть само неиное. Он называет неиное *абсолютным понятием*, которое усматривается умом, но не представляется. Опять же, в отличие от Гегеля, разработавшего диалектику развития абсолютного понятия, Кузанский понимает, что неиное – это всего лишь *имя*, имя Бога, по сути неименоуемого. Но, по Кузанскому, имя «*неиное*» более точно выражает понятие о неименоуемом Боге, который ни от чего не отличен.

Итак, Бог, именуемый Кузанским неиным, ни есть ни небо, ни что-то отличное от неба, ни что-то предметное, ни отличное от чего-то предметного. Он везде и нигде, он есть и всё, и ничто, присутствуя в каждой вещи, но не являясь ни одной из вещей. Кузанский уподобляет Бога самой способности человеческого зрения, которое себя не видит, но видит всё предметное. Философ возводит греческое слово, обозначающее бога (theos) к глаголу *theoro*, что означает «вижу». Кузанский отмечает отражение троичности Божества в логическом единстве видящего, видимого и самой способности видения. Но, в отличие от человеческого видения, возбуждаемого предметом и движением к предмету, божественное видение устанавливает вещи. «Такое видение есть определение» [2, стр. 238].

В заключение своего диалога Николай Кузанский подытоживает изложенные в диалоге мысли о неином. Итак, поскольку определение есть не что иное, чем определение, то неиное есть определение определения, определяющее себя и все иное. Но при этом неиное не есть нечто иное в отношении ко всякому

определению и ко всему, получившему определение. Неиное есть неиное неиного; оно определяет всё и каждое, оно есть всё во всем и каждое в каждом. Неиное есть иное самого иного, оно не противопоставляется иному. С удалением неиного не остается ни иное, ни ничто; неиное есть все во всем и ничто в ничто. Человеческое мышление немислимо без неиного, которое есть мышление мышлений. Неиное не отлично от мышления, но и не есть само мышление. Ибо мышление не есть неиное, но не что иное, как мышление. Все, что видит ум, он не видит без неиного. Ум не видел бы сущего, если бы неиное не было бы сущим самого сущего. Бог, обозначенный через неиное, не ограничен ни конечным, ни бесконечным, ни чем-либо иным.

В диалоге «О возможности-бытии» Кузанский рассматривает грани образа Абсолюта под другим, хотя и близким к диалогу «О неином» углом зрения. Он отмечает, что действительно существующее творение всегда является возможным, оно всегда может быть. А то, что не может быть, то и действительно не есть. Значит, небытие не есть творение; кроме того, творить и означает приводить от небытия к бытию. Далее, все существующее может быть тем, что оно есть, лишь благодаря абсолютной действительности, благодаря которой все действительное есть то, что оно есть, подобно белизне во всем белом. Далее, если в конечной реальности возможность всегда предшествует действительности, то в абсолютной реальности возможность не предшествует действительности и не следует за ней. Значит, усматривает Кузанский, абсолютная возможность, абсолютная действительность и связь между ними совечны.

Следовательно, Бог, как простой принцип мира, есть прежде всякого различия возможности и действительности. Лишь Бог есть то, чем он может быть, тогда как в любом творении действительность и возможность отличны. Любой предмет и вещь в мире не есть все то, чем она может быть. Строго говоря, еще до Кузанского схожий принцип выдвигал Фома Аквинский, говоривший, что в Боге совпадают сущность и существование, актуальность и потенциальность.

Далее, Кузанский утверждает, что поскольку в Боге тождественны абсолютная действительность и абсолютная возможность, то весь мир в свернутом виде в Боге есть Бог, а Бог в развернутом виде в мирском творении есть мир. Философ здесь вновь повторяет свою известную по трактату «Об ученом незнании» мысль о тождестве абсолютного максимума и абсолютного минимума в Боге.

Однако философ не приходит к пантеизму восточного или античного характера, не отождествляет Бога и мир, Бога и Вселенную. Вот как пишет Кузанец: «У Бога не отсутствует ничто из всего того, что в универсальном и абсолютном смысле быть может, поскольку он и есть само бытие, лежащее в основе (entitas) возможности и действительности. Но, будучи всем во всем, он есть все так, что он не является одним более, чем другим, поскольку он не есть

одно так, чтобы не быть другим» [1, стр. 142]. Чтобы пояснить эту мысль, Кузанский прибегает к аналогии человеческой руки. Рука сама по себе есть лишь мертвая рука, а ее сущность имеет истинное бытие в душе, а не в руке. Подобным же образом, по Кузанскому, относятся друг к другу Вселенная и Бог, за исключением того, что Бог не есть мировая душа в том смысле, в каком является душой душа человека. Всякая вещь, пишет философ, в более истинном смысле существует в форме форм, чем в себе самой. Иначе говоря, согласно Кузанскому, Вселенная и Бог находятся в противоречивом, диалектическом единстве свертывания и развертывания.

Кузанский вводит новое понятие «возможность-бытие», указывая, что оно является наиболее подходящим именем Божиим, схватывающим (насколько это возможно рационально-философски) сущность Бога. Философ сводит к этому понятию все библейские имена Бога. Так, например, библейскую фразу «Я Бог всемогущий» Кузанский поясняет, что Бог есть действительное бытие всякой возможности. Или: «Я Тот, Кто есмь», означает абсолютное бытие. Или: «Я есмь Сущий», означает форму форм, сущность сущностей, того, который есть тот, кем может быть. Возможность-бытие все обнимает, и без нее, утверждает Кузанец, ничего не существует.

Однако, согласно Кузанскому, все же схватить интеллектом понятие «возможность-бытие» мы не можем. Это лишь в классической концепции истины, идущей от прокомментированного Фомой Аквинским Аристотеля, истина есть тождество наших понятий предмету. Здесь же под «возможностью-бытием» Кузанский понимает *абсолютное понятие*, но и одновременно абсолютную действительность и возможность. И, по Кузанскому, человек может лишь *созерцать* возможность-бытие, а не в строго рациональном смысле понимать его. Под созерцанием может пониматься простая и мистическая интуиция того, что философия XX века станет называть снятием субъект-объектной дихотомии. Кузанский же отмечал, что для познания этой превосходящей ограниченные возможности познания абсолютной истины «восходящий должен оставить все и превзойти собственный интеллект, так как бесконечная сила не может быть постигнута силой ограниченной» [1, стр. 146], *трансцендировать* за свои ограниченные пределы.

Философ иллюстрирует «возможность-бытие» и ее познания с помощью аналогии быстро вращающегося волчка. Если скорость вращения волчка будет бесконечно большой, то взору будет казаться, что он покоится. Разрешая гераклитовско-парменидовскую дихотомию покоя и движения, Кузанский отмечает, что в возможности-бытии бесконечное движение тождественно абсолютному покою, но это покой не косо-мертвящий, а именно бесконечно-динамический, покой бесконечной актуализации всех возможностей. Кузанский предлагает такие следствия этой идеи: вечность сразу и целиком присутствует в

любой точке времени; Бог, как начало и конец, альфа и омега, сразу и целиком присутствует во всем; все, разделенное во времени в мире, одновременно перед лицом Бога и тому подобное.

Кузанский в этом диалоге вновь обращается к проблеме бытия и небытия. Вот как он пишет: «Ведь небытие, поскольку оно может быть благодаря всемогущему, во всяком случае обладает действительным бытием, поскольку абсолютная возможность обладает во всемогущем действительным бытием. И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. Следовательно, «не быть» означает там «быть всем» [1, стр. 151]. Философ здесь, вопреки Пармениду, признает реальность небытия, и, более того, по сути, отождествляет абсолютное небытие с абсолютной возможностью, с возможностью «быть всем». Это напоминает движение мысли предшественника Кузанского в мистике эпохи Возрождения, Майстера Экхарта, который, приравняв изначальное Божество (Gottheit), еще до его совечной «актуализации» в качественно-воплощенном Боге (Gott), затем уточнил, что Божество есть «изобильное Ничто» – ничто в действительности, но все в возможности.

Далее, поскольку Бог также есть абсолютная необходимость, то в нем даже небытие есть необходимость бытия. Однако Кузанский отклоняет аристотелевское и августиновское отождествление материи с возможностью бытия в чувственно-предметной области, делавшее материю несотворенной и совечной Богу. Он отмечает, что абсолютная возможность, совпадая с абсолютной действительностью, не имеет нужды в ином, то есть, в материи, для своего творчества. Лишь человеческая возможность ищет материю для созидания, поскольку человеческая возможность не есть сама возможность-бытие. «Наш ум, так как он не есть сама возможность-бытие, – ведь он не есть в действительности все то, чем он может быть, – способен поэтому всякий раз быть все больше и совершеннее. Поэтому сама возможность-бытие умом не постигается, хотя и *созерцается им издалика*. Однако только возможность-бытие понимает себя и все то, что в ней, поскольку все охватывается в возможности – бытии» [1, стр. 153].

В этой последней цитате интересно то, что бесконечное творческое совершенствование ума, являющееся главной философской доминантой эпохи Возрождения, а в дальнейшем давшее толчок развитию науки, Кузанский выводит именно из наличия актуальной возможности-бытия, созерцаемой человеческим умом издалика и манящей ум к полноте познания. Это еще раз подтверждает идею, что развитие европейской науки имеет свои корни именно в возрожденческом христианском богословии, и что наука не только не противоречит религии, как кажется на первый взгляд, но в сущности обязана ей своим возникновением и бурным развитием.

Продолжая обсуждение проблемы бытия и небытия, Кузанский отмечает, что небытие, будучи первым из всех отрицаний, логически уже предполагает бытие, отрицая его. «Следовательно, бытие, которое предполагается отрицанием, во всяком случае вечно. Ведь оно предшествует небытию. А то бытие, которое небытием отрицается, получило начало после небытия» [1, стр. 175]. Философ делает вывод, что поскольку отрицаемое небытием бытие и предположенное небытием бытие суть два разных бытия, то бытие после небытия не является вечным и невыразимым бытием. Первичное, предположенное небытием бытие Кузанский определяет как бытие Бога. Тогда как вторичное, отрицаемое небытием бытие философ определяет как бытие мира. Бытие всех вещей в мире характерно тем, что вещи отделены друг от друга, что одна вещь не есть другая вещь. Иначе говоря, бытие вещей в мире предполагает небытие; нечто существует от вечного бытия после небытия в качестве того, что оно есть. И путь логического восхождения от бытия вещей в мире к вечному бытию Кузанский видит в том, что вещь являлась бы тем, что она есть, и одновременно тем, чем она не является – это путь от ограниченного и конечного бытия вещей через небытие к вечному бытию. Если Бог есть абсолютная истина всего, что мы видим, то для достижения абсолютного следует в конечном отрицать конечность. Философ вновь повторяет мысль о том, что Бог выше всякой инаковости, выше всякого предположения, и потому раньше небытия. Более того, *небытие в нем есть все то, что может быть*. И поэтому, хотя мир и есть иной по отношению к Богу, но он творит мир не из чего-то иного, но из себя, поскольку он есть все, чем может быть. Следующую мысль Кузанского можно считать красивым образным итогом его размышлений о бытии и небытии: «Поистине, непознаваемый бог познаваемо являет себя миру в зеркале и символическом намеке, как со знанием говорит апостол: у бога нет «да» и «нет», но только «да». Область *живого*, которая находится в вечности, существует до небытия. И на основании сказанного начинает понемногу выясняться, как и каков есть тот великий хаос, о котором говорит Христос, что он существует между жителями вечного бессмертия и теми, что находятся в аду» [1, стр. 178]. Для нас важно, что вечность Кузанский отождествляет с областью *живого*. Это не статическая вечность Аристотеля, с которой нельзя иметь никаких отношений, с которой «невозможно дружить», но живая и динамическая вечность, вечность, пребывающая в процессе вечного движения и развития, которое, с другой стороны, тождественно абсолютному покою. Чтобы лучше понять эту мысль Кузанского, можно прибегнуть к аналогии, предложенной русским поэтом-символистом Александром Блоком, который сказал, что для поэтического творчества необходим «творческий покой» – не покой могилы и косности, а покой сосредоточенности и отрешенности от суеты мира, покой «слушания музыки».

И еще одна важная тема, которую затрагивает Николай Кузанский в диалоге «О возможности-бытии», – это тема возможности и предпосылок познания Бога. Философ отмечает, что главная необходимая предпосылка познания или видения Бога – это страстное желание верующего, его живая любовь, которой ищущий Бога любит его изо всех сил и от всей души. Однако такое желание, по словам философа, есть не просто усилие воли верующего. Такое желание возможно лишь у того, кто любит во Христе Сына Божия так, как Христос любит самого Бога. И в этом человеке Христос *действительно* живет благодаря вере, такой человек обладает духом Христа.

И Кузанский здесь пишет о том, что такая вера побеждает природу, творчески возносится над природной необходимостью, обретает творческую силу. Немецкий философ пишет о повелевающем Слове Всемогущего, который «сказал, и сделалось так», цитируя библейский рассказ о сотворении мира. Однако он акцентирует внимание на чем-то особенном: «Кому, следовательно, это Слово являет себя, в том оно проявляется как Отец в Сыне; но великое удивление вызывает в нас то, что человек благодаря вере может восходить к Слову Всемогущего» [1, стр. 156]. Кузанский здесь отмечает сверхъестественные явления в жизни верующих, дары чудотворения, учения, своей сверхъестественностью показывающие власть свободной веры над природной необходимостью. «Ибо те, которые веровали, с самого начала вместе с живою верой обрели такой дух, чтобы не сомневаться в величии силы, которою обладает вера» [1, стр. 156–157]. Однако этот дух Христа воспринят верующими не в полной мере, до конца он будет воспринят лишь в ином мире, но уже здесь верующий, как отблеск костра, может переживать причастие к бесконечному, отрешаясь от мирской суеты.

Говоря о богословии Троицы, Кузанский отождествляет личность Отца с абсолютной возможностью, личность Сына – с абсолютной действительностью, или «лицом бытия», личность Духа Святого – со связью Отца и Сына в любви. При этом, он пишет, что из-за тождественности их сущности и природы Отец не есть нечто иное, чем Сын, но он и не есть Сын. «При этом Отец не есть Сын не через небытие - поскольку триединый бог раньше всякого небытия, - но потому, что бытие предполагает возможность, - ведь ни одна вещь не существует, если не получает возможности существовать от того, от чего она происходит» [1, стр. 164].

Наконец, еще одна «линия», присутствующая в диалоге, – это линия о важности математического познания. Кузанский отмечает, что в нашем знании нет ничего достоверного, кроме нашей математики; что математика есть «символ, способствующий исследованию дел Божиих, поэтому великие мужи, если высказали что-нибудь значительное, основали это на математическом подобии» [1, стр. 161]. Во многих других своих произведениях Кузанский сам использует

математические аналогии для иллюстрации познания абсолютного. Философ также проводит мысль о бесконечной жажде познания, движущей человеком: «Высшее блаженство, которое есть духовное созерцание (*visio intellectualis*) самого Всемогущего, есть исполнение того нашего желания благодаря которому *мы все хотим знать*; пока, следовательно, не достигнем мы знания божия, которым он создал мир, дух не успокаивается» [1, стр. 157]. Эта доминанта безграничности и безграничной жажды познания стала ключевой в эпоху Возрождения, несомненно, не без серьезной заслуги самого Николая Кузанского. А мысль о «математизации» как критерии достоверности знания стала ключевой уже в эпоху Нового Времени, начиная с Декарта, Кеплера, Галилея и Ньютона.

Таким образом, даже при анализе двух работ Николая Кузанского видно, насколько богатое интеллектуальное наследие он оставил после себя. Настолько богатое, что философы последующих эпох буквально «растаскивали на кусочки» целостное творческое наследие Кузанского, развивая отдельные элементы созданной им концепции, причем часто даже не упоминая о первоисточнике своего творческого вдохновения, которым являлись идеи великого немецкого философа.

Примечания

1. Кузанский, Н. О возможности-бытии [Текст] / Н. Кузанский // Сочинения в 2 томах. Т.2.- М.: Мысль, 1979.-488с.-С.135-183
2. Кузанский, Н. О неинном [Текст] / Н. Кузанский // Сочинения в 2-х т. Т.2: - М. :Мысль, 1980. - 471 с. - (Филос. наследие). - С.183-249.
3. Кузанский, Н. Об ученом незнании [Текст] / Н. Кузанский // Сочинения в 2 томах. Т.1.- М.: Мысль, 1979.-488с.-С.49-184.
4. Лебедев, С.П. История античной философии: учебное пособие. Часть первая: Физика / С.П. Лебедев. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. – 176 с.

Григорьева Л.М.

Бог и душа в учении М.Экхарта

М.Экхарт — видный представитель философской мистики позднего средневековья. Свою основную задачу он видит в описании пути соединения человека с Богом, пути обожествления, рождения Бога в душе и души в Боге. Экхарт признает трансцендентность Бога миру, но, согласно Экхарту, это не означает, что Бог вообще недоступен человеку. Единение с Богом возможно и для

этого не нужны никакие посредники в лице священников или Церкви. Единение с Богом должно быть непосредственным.

Истоки мистики Экхарта можно отнести к неоплатонизму, прежде всего к учению Псевдо-Дионисия Ареопагита. Сведения об идеях Псевдо-Дионисия Экхарт черпал из комментариев Альберта Великого и Фомы Аквинского. Тем не менее его учение существенно отличается от того, что они писали. Экхарт исходит из невербализуемости, невозможности реконструировать единение с Богом рациональными средствами. Хотя Экхарт и принадлежал к философской школе Альберта Великого и Фомы Аквинского и прекрасно владел приемами схоластики, он отказывается от рационально-логических методов. Бог за пределами нашей возможности его рационального постижения. Экхарт не заботится об аргументированном и продуманном разъяснении своего учения. Мистический опыт — это такой опыт, который отличен от размышления и рассуждения. Как и для любого мистического учения для учения Экхарта характерна неизреченность мистического опыта. Тварь и творец, естественное и сверхъестественное настолько несопоставимы, что никакое их взаимодействие не является возможным. Для обоснования возможности единения человека с Богом Экхарт и обращается к идеям неоплатонизма. По существу Экхарт дает путь медитативного единения с Богом.

Можно провести аналогию найденного Экхартом пути с медитативными техниками восхождения к Абсолюту в даосизме, буддизме и других мистических восточных учениях. Был ли знаком Экхарт с ними неизвестно. Конечно, учение Экхарта и восточные философские учения кажутся несопоставимыми по содержанию их мировоззренческих оснований. Но субъект этих учений имеет одну и ту же природу, подчиняется одним и тем же принципам и законам. Но вполне возможно, что механизм всех подобных техник аналогичен: преодоление разрыва между земным и небесным, конечным и бесконечным, временным и вечным. Возможно, что на основе христианского учения он понял природу самобытия человека, нащупал механизмы пути, ведущего от зависимости к духовной свободе. Понял, что этот путь не является результатом интеллектуального процесса, в котором последовательность идей завершается умозаключением или суждением. На овладение этим путем используется вся сила личности. Для этого требуется способность, являющаяся синтезом способности интеллектуальной и духовной. Рациональное мышление должно быть дополнено эмоциональным чувством, личным переживанием, силой воли. В учении Экхарта мы находим призыв к самоопределению человека в его собственном уникальном существовании. Учение Экхарта описывает определенную систему духовной жизни на основе христианского учения. Учение Экхарта в каждом своем пункте ориентировано на жизнь в Духе.

Однако для мистического познания Бога у Экхарта характерен отказ от рационально-логических методов, Бог за пределами для нашей возможности его рационального постижения. Экхарт не заботится об аргументированном и продуманном разъяснении своего учения. Мистический опыт — это такой опыт, который отличен от размышления и рассуждения. В нем выражается стремление к непосредственному соединению с Богом посредством самоуглубления и отрешенности. Для постижения божественной природы обычного познания, пользующегося образами и понятиями недостаточно. Постигание Бога доступно лишь мистической интуиции, хотя полностью избежать использование образов и понятий Экхарту естественно не удастся. Он пытается рационализировать трансперсональный опыт, выразить его в понятиях и образах.

Воззрения Экхарта во многом расходятся с официальной позицией Церкви. Неудивительно, что его учение было подвергнуто критике со стороны Церкви и признано отступающим от учения церкви по ряду вопросов.

Экхарт очень часто ссылается на Августина. Экхарта как и Августина глубоко волнует проблема человека, он также стремится к внутреннему миру человека, для него как и для Августина человек есть тайна: «нет для души ничего более неведомого, чем она сама».¹

Для обоснования возможности единения с Богом Экхарт отходит от ортодоксальной доктрины, провозглашающей надмирность Бога. В представлениях о Боге Экхарт перерабатывает идеи неоплатонизма. Учение Плотина способствовало созданию основ для выражения мистического опыта. Плотин оказал громадное, хотя и косвенное влияние на христианскую мистическую философию. Святого Августина и Дионисия Ареопагита можно назвать духовными сыновьями Плотина. Именно они познакомили средневековый мир с идеями неоплатонизма.

Основной идеей, придающей позиции Экхарта неоплатонический характер, является противопоставление Бога (Gott) и Божества (Gottheit), которые «не схожи, как небо и земля»². Божество есть первооснова сущего, безличный Абсолют. Но оно является и «основой для дальнейшего божественного самосовершенствования... Оно есть в Себе Самом пребывающее неизменное Единство и парящая тишина»³ Оно есть чистота божественной сущности, где нет никакого движения и различия. Как безличный Абсолют Божество есть «Ничто», не являющееся ни сущим, ни благим, ни мудрым, так как Оно оказывается выше всех этих определений. К нему не применимы никакие мыслимые свойства и характеристики. Повествуя о Божестве, Экхарт не может избежать использования таких образов как пустыня, тишина, бездна. Посредством этих образов он стремится достичь у слушателей своих проповедей мистического переживания. Божество является непостижимой основой сущего. Для человека он остается скрытым, поэтому Экхарт отмечает, что у Бога нет имени.

Триединый Бог христианства появляется у Экхарта как эманация стоящего над ним Божества. Экхарт называет его «родник». Божество начинает различаться в себе и раскрывает себя как Бог в трех Лицах (Отец, Сын и Святой Дух). Только Бог творит, Божество не действует и не знает творческой деятельности⁴.

Следуя за Августином, Экхарт исходит из непознаваемости Божества, из того, что все рассуждения о нем будут ложны, из Его непостижимости и невыразимости.

Как следует из учения Экхарта, Бог существует не абсолютно. Ему присущ характер относительности и преходящести: «Бог становится и преходит»⁵, «первое Лицо произвольно возникает из Божества»⁶. Разумеется, что такой взгляд не мог быть не замечен Церковью. Неудивительно, что учение Экхарта было подвергнуто критике со стороны Церкви и было признано отступающим от христианского учения по ряду вопросов. Экхарт без сомнения хотел оставаться правоверным христианином. Просто он хотел по-своему воспроизвести содержание христианства. В основе познания Бога у него лежит опыт внутреннего чувства. Чтобы познать Бога рационального оказывается недостаточно. В Боге есть то, что невозможно понять человеческому разуму и невозможно высказать.

Другой мистической идеей Экхарта является старое мистическое понимание единства Бога и человеческой души. Экхарт исходит из постулата, что высшей ценностью является душа человека. Единение с Богом философ связывает прежде всего с совершенствованием души, с тем, что рождение Бога в душе дается только добрым и совершенным людям, «которые вобрали и впитали в себя сущность всякой добродетели, что она излучается из всего их существа без всякого к тому содействия. Прежде такого рождения в них должна жить сама достойная жизнь и само благородное учение Господа нашего Иисусу Христу!»⁷.

Рождение Бога в душе и души в Боге совершается в основе души, ее сущности. Основа души по Экхарту тождественна основе Бога, а, следовательно, душа имеет нетварную природу. Пока Бог не создал твари, между Ним и душой не было различия⁸. «Сын Небесного Отца не Один рождается из этого мрака, который принадлежит Ему; но и ты рождаешься там, как дитя того же Небесного Отца и никого иного»⁹.

Экхарт понимает, что отношение человека и Бога имеет сокровенный, интимный смысл, не допускающий никаких аналогий с миром повседневной жизни. Поэтому опыт этого восприятия невыразим в понятиях. Но для передачи своих мыслей Экхарт вынужден пользоваться языковыми средствами. Он пользуется языком образов, метафор. Основа души, где человек встречается с Богом, Экхарт описывает посредством целого ряда понятий и образов: искорка, свет, вершина души, образ Божий. Это место непосредственного восприятия Бога, место, где вечно происходит рождение Отцом Сына. Именно через это рождение происходит соединение человека с Богом. Экхарт постоянно говорит о

возвращении к своему первоистoku. Человек должен пребывать и жить в своей сущности и в своей основе. Там и коснется его Бог своей сущностью без посредников.¹⁰ Экхарт призывает человека углубляться в себя, погружаться в самосозерцание и тогда из глубин души воссияет Бог. Посредством осознания своего тождества с божественной основой, душа может возвратиться к единству с Богом. Как отмечает М.Элиаде, в XIII в. стремление к духовному совершенству уже не требовало неременного монастырского уединения.¹¹ Экхарт провозгласил и теологически обосновал возможность восстановить онтологическое единство с Богом, оставаясь в миру.

Кроме таких добродетелей как смирение, терпение, прощение и т.п. самой высшей добродетелью Экхарт считает отрешенность. Единение человека с Богом происходит у отрешенной души. В каждой своей проповеди Экхарт кроме термина отрешенность для выражения этого состояния использует разные метафоры: свободный дух, нищета духом, вхождение в сокровенную глубину, неведение. В них речь идет о достижении такого состояния, в котором душа целиком отдается во власть божественной активности. Человек должен освободиться от всего, что происходит не от Бога. Отказ от самого себя, от своей эгоистической воли открывает путь к своему подлинному «я». Человек должен оставить все заботы о вещах внешнего мира, стать нищим духом. В этом видит Экхарт движение к подлинному бытию.

Во всем человек должен стремиться видеть Бога. Только тогда он может достичь единства с Ним. Вместе с тем это не означает отказа от активной практической деятельности. Главное, чтобы человек не становился рабом ни деятельности, ни вещей. Отрешенность это обращение к истоку самого себя еще не ставшего, то есть отрешенный человек является таким «свободным, каким он был, когда его еще не было».¹²

Отрешенность — это состояние, которое позволяет понять сущность бытия человека: человек живет в мире, не противопоставляя себя миру, пребывая в гармонии с ним, избавившись от сомнения и себялюбия. Поскольку душа в своей глубинной сущности связана с Божеством, она никогда не может быть вне Бога, но она может быть накрепко привязана к самой себе и, таким образом, отдаляться от Него, или быть привязанной к своим глубинам и соединяться с Богом. Но чтобы соединиться с Богом, человек должен искать Бога вне творений и понять, что эти творения сами по себе есть чистое «Ничто». «Насколько из всех вещей ты выходишь, настолько приближается Бог со всем присущим ему».¹³ Отрешенность ведет к совершенному уподоблению Богу. «Ибо то, что Бог является Богом, имеет Он от Своей неподвижной отрешенности».¹⁴ Итак главное, внутренне человек должен пребывать в состоянии отрешенности. Отрешенного человека ничто не может поколебать.

Духом отрешенности проникнут ряд проповедей, в числе которых «Марфа и Мария», «О нищете духом», «О девственной женщине». Они помогают глубже понять раскрыть суть отрешенности.

В проповеди «О нищете духом» Экхарт дает свою интерпретацию положения из Евангелия от Матфея: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Он, отмечая абсолютность, первичность существования человека по отношению ко всему существующему, описывает единственный, как он считает, способ прорыва в вечность. В этом прорыве человек должен ничего не хотеть, ничего не знать и ничего не иметь. Душа, растворяясь в самой себе, утрачивает чувство всякой детерминации. Нищета духом является важнейшим условием обретения полноты существования. Аскетическая практика, добродетель не имеют самостоятельной цели. Они целиком посвящены духовной жизни.

«Чтобы быть истинно нищим, человек должен стать настолько свободным от своей сотворенной воли, насколько он был свободен, когда его не было».¹⁵ Воля всегда имеет предметный характер. Ради обожения человек должен отбросить все тварное и даже самого творца. Пока есть у человека воля исполнять волю Божью и он имеет какое-либо желание, человек не нищ. Когда он пребывал в своей первооснове, у него не было никакого Бога: он принадлежал самому себе. Когда же человек отрешился от своей свободной воли и получил сотворенное существо, тогда у него появился Бог.¹⁶ Без напряженной деятельности самого человека, направленной на самосовершенствование, Бог не может даровать ему полноты существования. Бог может проникнуть только в опустошенную душу и творить в ней по собственной воле. Человек, по Экхарту, «не должен думать и представлять себе, что Бог творит в нем. Лишь так может человек узнать нищету».¹⁷ Согласно Экхарту, люди, которые никогда не уступают своей воле, а считают, что человек должен стремиться к тому, чтобы исполнить волю Бога, в действительности сохраняют волю, направленную на себя. Бог не есть конечная цель творения и не обладает той полнотой существования, какую имеет в Боге малейшая тварь.¹⁸ Избавившись от собственной воли, человек в тишине «Ничто» доверяется воле Бога. Поэтому и просит Экхарт Бога освободиться от Него.

Экхарт открывает человеку абсолютность его существования. Первичность его существования по отношению ко всему существующему. Поэтому и просит человек освободиться от Бога и быть и тем, чем он является, и хотеть того, чего хочет,¹⁹ быть таким, каким был тогда, когда «не жил ни в каком отношении, ни для себя, ни для правды, ни для Бога».²⁰

Человек изначально был свободным существом. Но по мере того, как овнешнялся его мир, он все более утрачивал свою внутреннюю свободу и подчинялся порядку внешней необходимости. Человек в ходе своей истории все более и более обрастает овнешненными и овремененными формами бытия, преодолевая которые он может возвратиться к Первосущему. Возвращение к

своим первоисточкам есть последовательное преодоление всего того в субъективном, что подверглось процессу объективации и овнешнению. Возвращение — это такая форма преодоления самообъективаций, при которой самообъективации не воспринимаются как нечто существенное и даже существующее. Человек призван вновь свернуть овнешненный мир в пустотное онтологическое пространство свободы. Современный человек, утверждал Э. Фромм, осуществляет бегство от свободы в любые формы внешней зависимости, если они предоставляют ему житейский комфорт. Но это бегство имеет свои пределы, за которыми лежит хаос, способный прервать его отступлением небытием.

Экхарт проводит идею о двух природах человека: внешней (сотворенной) и внутренней (вечной). У Экхарта нет уничижительного отношения к телесному естеству. Он лишь подчеркивает приоритет человека внутреннего над внешним. Экхарт не противопоставляет материальное и духовному. По существу это относится к интерпретации христианского положения «Царство Божие внутри вас» и связывается с состоянием отрешенности. Впоследствии эта идея выразится в религиозных учениях эпохи Реформации: никакие внешние дела, совершаемые пусть даже из самых высоких побуждений не могут сравниться с внутренним деланием. Поэтому внешнему аскетизму Экхарт противопоставляет аскетизм внутренний.

У Экхарта мы видим веру в могущество человека, ценность его внутреннего мира. В эпоху Реформации церковь устраняется как посредник в отношениях между человеком и Богом, восстанавливает личное отношение к Богу. Ссылаясь на Августина, Экхарт отмечает, что душа уподобляется тому, что она любит. «Становится ли она Богом, если любит Бога» вопрошает Экхарт. Но он воздерживается от таких смелых заявлений. Он просто ссылается на Писание: «Я сказал, вы боги».²²

Примечания

1. Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения /М.Экхарт. – Спб.: Изд-во «Азбука», 2000. – С.30.
2. там же, с.45.
3. там же, с.161.
4. там же, с.146.
5. там же, с.45.
6. там же, с.161.
7. там же, с.33.
8. там же, с.67.
9. там же, с.37.
10. там же, с.32.

11. Элиаде, М. История веры и религиозных идей / М. Элиаде // От Магомета до реформации. Т.3. – М., Критерион, 2002. – С.182.
12. Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения /М.Экхарт. – Спб.: Изд-во «Азбука», 2000. – С. 136.
13. там же, с.16.
14. там же, с.213.
15. там же, с.136.
16. см.: М.Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. Спб., изд-во «Азбука», 2000, с.136-137.
17. там же, с.138.
18. там же, с.137.
19. там же, с.137.
20. там же, с.138.
21. там же, с.25.
22. В его учении нет речи о переживании экстазов или видений. Философия Экхарта обусловлена мистическим, а значит невыразимым слиянием с Богом. В отождествлении Бога с разумом Экхарт является одним из представителей аристотелевской традиции?: «Ибо единый Бог есть разум, а разум есть единый Бог»(см. Экхарт, М.Антология средневековой философской мысли / М.Экхарт //Теология и философия Средневековья. В 2 т. Т.2. – Спб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002. С. 395.– 635С.

Сосновских Е.Г.

Буддизм в представлении студентов ЮУрГУ

Буддизм – это первая по времени зарождения мировая религия, возникшая в шестом веке до нашей эры в северной Индии, распространившись по всей Азии вплоть до Бурятии, Тувы, Калмыкии. С середины девятнадцатого века он начинает оказывать влияние на духовную жизнь Европы, а затем и Америки. Сейчас буддизм представлен практически во всех регионах мира, его последователей насчитывается более 800 млн. человек¹.

В марте – апреле 2010 года автором статьи, при активной помощи сотрудника кафедры Истории к.и.н. Раевой Т.В., проведено социологическое исследование, направленное на изучение стереотипов молодежи относительно буддизма и его представителей. В исследовании приняло участие 200 человек – студентов Южно-Уральского Государственного Университета второго и четвертого курсов технических и гуманитарных специальностей. Исследование проводилось методом группового анкетирования¹.

Первый блок анкеты был направлен на выявление общих представлений респондентов о том, что такое религия, и какую ценность она представляет как для общества, так и для каждого индивида.

Второй блок вопросов касается буддизма, осведомленности студентов. Для студентов буддизм – это в первую очередь одна из мировых религий (73,6%), национальная религия Индии (24,4%), а так же религиозная школа (21,9%). Школы буддизма для студентов не известны (47,9%), не большой процент набрали лишь махаяна (25%) и дзэн-буддизм (30,6%). Тоже касается и основных понятий. Такие понятия как сансара(33,8%), нирвана(78,1%), медитация(79,1%), Будда(84%), лама(57,2%) и карма(79,6%) известны студентам, остальные понятия не известны. Около пяти процентов опрошенных не знают ни одного понятия. 65% студентов не проявляют самостоятельный интерес к изучению буддизма, и 36,7% процентов не хотят узнать ничего нового об этой религии. Интересно, что 58,4% хотели для личного роста и саморазвития научиться медитировать. Только как можно это сделать? Ведь медитация является неотъемлемой частью религиозно-философской концепции! Вывод один – студенты предпочитают практику теории, однако не подозревают, что это не возможно.

Те респонденты, которые хотели бы получать информацию о буддизме хотели бы узнать все о его разновидностях (24,4%), ознакомиться с мифами и легендами(37,4%), посетить буддийский храм (20,7%), поговорить с представителями этого вероисповедания (21,2%), почитать общеобразовательную и религиозную литературу в варианте другое – просмотр телепередачи, фильма. Знакомых буддистов у респондентов практически нет (78,2%).

Особый интерес представляет третий блок вопросов, который был разработан в виде высказываний на степень согласия. Респонденты полностью согласились с высказыванием, что молодежь выбирает православие, а не буддизм (около 70%). Данные можно объяснить тем, что данное вероисповедание не имеет широкого распространения в нашем регионе. С тем, что среди молодежи много буддистов студенты не согласились.

О том, что «Буддизм – религия чуждая российской культуре» согласились - 55% респондентов. Двухмерное распределение (наложение) показало, что те, кто согласился с этим высказыванием, воспринимают буддизм как тоталитарную секту и деструктивный культ. Данные респонденты закрыты для информации не только на тему буддизма, но и религия их тоже не интересует. Но, 50% этих респондентов хотели бы научиться медитировать для личностного роста, сравнительно большой процент посещают магазины, торгующие эзотерической продукцией. И, что самое интересное, хотели бы вникнуть в суть буддийского учения.

Следующее высказывание звучит так: «буддисты - милые, добродушные люди», большинство согласились (32,4%) или затруднились ответить (41,1%). Эти цифры вновь подтверждают тот факт, что студенты терпимо относятся к представителям других вероисповеданий. Примерно такое же распределение получило высказывание об уровне образования буддистов – респонденты либо

согласились, либо затруднились ответить. А с тем, что это слабые и не уверенные в себе люди студенты не согласились – 74%.

Так же не согласились респонденты с тем, что буддисты странные люди и их боятся окружающие, о том, что они такие же верующие, как и все отметили 73,5%.

Респонденты различают буддистов и кришнаитов, не смотря на тот факт, что кришнаиты более активно участвуют в общественной деятельности и их часто можно увидеть на улице. О том, что они не являются представителями одного вероисповедания заявили почти все респонденты (около 65%).

О том, живут ли буддисты в монастырях в Тибете, мнения распределились, 20% затруднились ответить.

Студенты считают, что буддисты более серьезно относятся к религиозной деятельности (32,4%), а 28,4% затруднились ответить. Аналогичное высказывание относительно православных вызвало спектр мнений – согласились около 47%, не согласились 33%, остальные затруднились ответить.

О том, что буддистское учение сложно для понимания сказали 47,7% . Те, кто не считает его таковым, хотели бы посетить буддистский храм, поговорить с представителями этого вероисповедания (двухмерное наложение).

Относительно близости буддизма к эзотерике почти все респонденты затруднились ответить. При наложении на вопрос относительно посещения магазинов получаем, что те, кто согласны с этим высказыванием, ходят в такие магазины (31%). Если сравнить эти результаты с предыдущими исследованиями по схожим проблемам, можно увидеть подобные результаты – очень часто люди путают религию и эзотерику¹.

«Буддизм не популярен в России» - согласились 52% респондентов. Это высказывание тесно связано с высказыванием о том, что эта религия чужда, поэтому процентные распределения на оба этих высказывания очень близки. Еще одно близкое к ним высказывание – «В России буддизм не распространен», процентное распределение такое же. Все три высказывания можно объяснить тем, что респонденты не знают о народах, которые исповедуют буддизм и проживают на территории нашей страны.

Последними в этом блоке были антонимичные высказывания : «Буддизм несет богатую культурную традицию познания человека» и «Буддизм опасен для российской культуры». С первым высказыванием респонденты в основном согласились - 72,4%, а со вторым нет (72%).

Последний, четвертый, блок вопросов представлял высказывания на отношение к общечеловеческим и религиозным ценностям.

«Люди тянутся к религии, потому что это приобщение к вере предков, традиции» - согласились 57,6% респондентов, но стоит отметить, что даже те, кто ответил, что в их жизни религия не важна, положительно ответили на данное

высказывание. Получается, что эти студенты не считают, что следование национальной традиции очень важно на сегодняшний день и играет важную роль.

65,6% студентов согласны с утверждением, что религия является для людей нравственным идеалом, к которому нужно стремиться. А 66,7% из согласившихся, считают, что в их жизни религия играет важную роль.

Из анализа этих двух высказываний следует, что как традицию предков и часть национальной культуры религия не воспринимается, но как регулятор жизни человека она важна. Респонденты воспринимают её как путь к личному спасению. Возможно, студенты не рассматривают религию как часть культуры и не знакомы с таким понятием как религиозная культура, поэтому результаты немного расходятся.

Кроме того, высок процент согласившихся со следующим высказыванием: «Люди тянутся к религии как к утешению в горе, в жизненных трудностях» (71,6%). Общеизвестный факт, что в кризисные периоды общества люди тянутся к религии. Многие идут в церковь и в храмы, что бы исполнить обряды. Согласие с данным утверждением указывает и на то, что религиозные люди могут восприниматься слабыми людьми, или на то, что основная функция религии состоит в создании душевного комфорта.

Молодежь не считает, что религия – это модно (65%). А так же, что люди тянутся к религии (50,7%), что довольно странно, учитывая ответы на вопрос о роли религии (те же 50%). Студенты сами не включены в религиозную деятельность и считают себя православными исключительно с точки зрения истории нашей страны, они не понимают сути, корней этой религии. Вокруг них немного истинных верующих, так как «верить не модно», но понимают, что как обойтись без регулятора жизни человека, то есть религии?

«Люди тянутся к религии, так как за ней стоит вера в сверхъестественное, божественный промысел» - поддержали 46,1% , с тем, что «к религии тянутся только неграмотные люди» не согласились почти все – 64 %.

74,9% опрошенных считают, что в основу российского общества следует положить права и свободу личности, 70,2% - общенациональные ценности и традиции. Полностью подтверждается поклонение наследию, то, что нужно следовать традициям. «Православие – вера предков, поэтому мы все православные» - примерно так выглядит наша религия в представлении молодежи, поэтому и встречаем данные о том, что буддизм чужд нашей культуре. Следующее высказывание «человеку следует держаться за нравственные традиции и веру» нашло отклик у 67,6% респондентов. Если религия – это традиция, то человеку следует держаться за нее, кроме того, это один из основных регуляторов человеческого поведения, путь к личному спасению, как это подтверждается процентными распределениями на другие утверждения.

Стоит заметить, что большинство респондентов в качестве вероисповедания выбрали православие или заявили об атеистических взглядах. Всего два человека на момент исследования имеют семью, детей ни у кого нет. Поэтому эти зависимости на данном массиве проследить не представлялось возможным.

Итак, из результатов исследования видно, что роль религии в современном российском обществе в представлениях студенчества не явная. Для каждого индивида она важна как инструмент личного спасения. На лицо толерантное отношение к представителям буддизма. Студенты получили знания об этой религии в рамках учебных курсов и не все хотели бы расширить границы своих знаний, так как считают её чуждой нашему обществу. Те, кто хотел бы узнать о ней больше предпочитают получать информацию из Интернета, книг, от носителей буддизма и посетить храм. Даже те, кто считают буддизм далеким от нашей культуры, хотели бы научиться медитации для личностного роста и саморазвития. Молодежь не считает, что существует мода на религию, сами они в качестве вероисповедания традиционно выбирают православие, как веру предков и традицию. Почти половина респондентов посещает эзотерические магазины, а некоторые считают, что буддизм близок к эзотерике.

В сознании молодежи представитель буддизма - добрый, умный человек, который усердно справляет все религиозные обряды и имеет точно такие же права на ведение своей деятельности наравне с представителями других вероисповеданий. Данный факт следует учитывать при разработке учебных курсов, а так же при подготовке общеобразовательных семинаров и лекций. Именно по этому студенты не знают о том, что у нас в стране есть носители буддизма, в нашем городе есть храм школы карма-кагью, о которой студенты не имеют представления. На уровне государственной политики должен быть разработан курс религиоведения, в котором обязательно должны быть экскурсии в храмы, мечети и церкви, а так же беседы с представителями религии. Это поможет молодежи включиться в жизнь общества, понять суть религий, понять их представителей. Особенно это касается буддизма. Нужно более активно вести просветительскую деятельность, это не означает агитацию и пополнение рядов верующих, это демонстрация и объяснение основ буддистской культуры, богатого культурного наследия.

Сосновских Е.Г.

**Религиозная ситуация в период перестройки 1985-1991гг.
(Челябинская область)**

История социологии в России прошла долгий путь становления. Особенно это касается области социологии религии.

Гонения религии начинаются с 1917 года, а социология «поступает на службу» коммунистической партии. В период перестройки происходит ослабление религиозного гнета, что способствует приросту в области социологии религии. Например, в этот период выходят «История и религиозность. Социология М.Вебера и веберовский ренессанс» П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдова, «Методологические вопросы исследования религии: спецкурс» Радугин А.А., Добренков В.И., «Зарубежные исследования социальных функций религии»¹.

Исследования конца 70 -80 гг. выявили новые неожиданные точки зрения принятой концептуальной схемы массовой религиозности. Прежде всего, была выявлена стабилизация ее уровня, а в ряде мест даже ее рост.

Кроме того, было отмечен уровень образованности верующих, произошел рост доли мужчин в религиозных общинах, зафиксировано омоложение состава верующих¹.

Несмотря на все послабления в области церковно - государственных отношений, социология религии продолжает работать на систему атеистического воспитания. Это доказывают исследования, проведенные в нашей области.

По данным отдела пропаганды и агитации Челябинского горкома религиозная ситуация в «разгар» перестройки была следующая.

По данным прикладных социологических исследований в Челябинске действовало шесть религиозных организаций и одна религиозная группа: РПЦ, мечеть, молитвенные дома Евангельских Христиан баптистов, католиков, старообрядцев, помещения лютеран и молитвенный дом группы адвентистов седьмого дня¹.

В записке о религиозной ситуации в регионе, наибольшую опасность среди религиозных образований представляют «экстремистские» группировки – Евангельские Христиане баптисты, крайние пятидесятники, необъединенные Свидетели Иеговы и нелегальные муллы – одиночки. Объяснить подобные страхи можно тем, что все вышеперечисленные течения в период перестройки и на территории области и в Челябинске очень быстро разрастались. А муллы одиночки появлялись в разных городах области (Аше, например), активно собирая вокруг себя последователей ислама, что было просто, так как исторически в нашей области проживают носители этой религии. В 1986 году выходит постановление «Об усилении борьбы с влиянием ислама», социологические исследования в этой сфере показывали неутешительные результаты – в 1987 году в Аше татаро-башкирское население в возрасте от 50 до 70 лет отмечают религиозные праздники курбан-байрам, ураза-байрам и проч. Многие продолжали совершать намаз¹.

Исследования выявили несколько религиозных общин РПЦ, требующих регистрации. На тот момент главным епархиальным храмом была Симеоновская церковь, единственная действующая в городе, а появившиеся общины требовали передать в их распоряжение церковь А.Невского, Свято-троицкую церковь и некоторые церкви в области¹.

Отдельное место в исследованиях религиозности занимает обрядовая часть. Не секрет, что коммунистическая партия активно внедряла социалистическую обрядность вместо религиозной. В 1987 году в области зарегистрировано 2315 крещений, резко возросло количество крещений людей в возрасте от 18 лет – 513 (по сравнению с 1986г. – всего 92). Венчание – 22 человека, отпето – 5900. Обряды совершают инженерно-технические работники, служащие, работники медицинских и дошкольных учреждений. Среди вышеперечисленных члены КПСС и ВЛКСМ.

В 1987 году общественность просит облагородить территории мечети в городе Челябинске, после реставрации, исследователи отмечают рост количества мусульман, собиравшихся на территории мечети – от 400 до 500 человек (внутри располагалась экспозиция музея).

Были проведены социологические опросы взрослого населения и молодежи города¹. Проведены опросы трудящихся завода им. Коллющенко, учащихся техникума промышленной автоматики, старшеклассников школ № 17, 27.

По данным исследования, 50% опрошенных – убежденные атеисты. 13% опрошенных на заводе им. Коллющенко – это люди верующие (1,5%) и глубоко интересующиеся религией, принимающие участие в обрядах. 11% хранят религиозные атрибуты дома, 7,3% участвуют редко или регулярно в религиозных праздниках.

Опрос молодежи показал, что 47,2% иногда или постоянно предаются суевериям, верят в знахарство, гадания. Юноши и девушки в возрасте 14-17 лет в любое время могли оказаться в числе верующих. Смешивать религию и эзотерику стали именно в период перестройки и первые годы после распада СССР, на страну хлынул целый ряд религиозных и проторелигиозных течений и групп, активно смешивающихся с магией и суевериями – все это создавало особое мировоззрение человека той эпохи. Он мог носить крестик и в то же время ходить к гадалке за ответами на интересующие его вопросы. Стоит отметить, что «истинная» религиозность не сформировалась в своей массе и до сих пор, что подтверждают исследования Левада центра (80% считают себя православными, только 2% из них истинные верующие!), так и исследования автора¹.

Авторы исследования, объясняют такой уровень религиозности молодежи влиянием ближайшего окружения, в первую очередь семьи – 25,3% опрошенных воспитываются в семьях верующих или имеют родственников. 15,6% имели на

тот момент проблемы во взаимоотношениях с родными, 40,1% учащихся не ощущали чувства коллективизма, товарищества.

Социологические исследования по вопросам атеизма свидетельствуют о невысоком уровне идейно-политического воспитания, их низкой социальной активности. В качестве рекомендаций, исследователи предложили по активнее включаться в систему атеистической работы и привлекать к активному участию в атеистических мероприятиях молодежь.

В 1988 происходит особая активизация верующих, что можно объяснить празднованием 1000ия крещения Руси (зарегистрировано 7 религиозных организаций). К 1990 году в области зарегистрировано уже 10 организаций, возрастает частота исполнения религиозных обрядов, растут доходы церкви, растет число штатных священников. Однако в это же время социологические исследования фиксируют 25-30% населения, считающих рост религиозных проявлений негативным моментом¹.

Итак, социологические исследования перестройки были направлены на выявление эффективности системы атеистического воспитания. После распада СССР, конечно же, динамика религиозности возросла. Появилось огромное количество религиозных течений и конфессий с востока и запада, которые стали строить свои религиозные храмы, выпускать литературу. Многие из них существуют и до сих пор.

Сосновских Е.Г.

Религия и воспитание молодёжи в социальном государстве.

«Кто владеет наукой и искусством, тот владеет религией; Кто лишен их обоих, тому остается только религия».

И.В. Гёте

Сегодня многие ученые обсуждают вопрос о социальном государстве и особенностях становления России как социального государства.

Само понятие социального государства имеет длинную историю. С момента появления самого термина (Л.Фон Штайн, 1850), до сегодняшнего дня, когда под ним подразумевают особый конституционно–правовой статус государства, предполагающий конституционное гарантирование экономических и социальных прав и свобод человека и гражданина и соответствующие этому обязанности государства¹. Социальное государство предполагает наличие гражданского

общества, которое включает в себя хозяйственные, экономические, правовые и религиозные отношения.¹

Религия как явление, присущее человеческому обществу на протяжении всей его истории и охватывающее до настоящего времени подавляющую часть населения земного шара, оказывается, областью недоступной и, по меньшей мере, непонятной для очень многих людей. Она выполняет три блока социальных функций. Во-первых, религиозные институты осуществляют духовное оформление верующих, что проявляется в организации связи "человек - Бог", в воспитании религиозности и гражданственности, в насыщении человека добром и снятии зла, грехов. Во-вторых, религиозные организации занимаются религиозным и специальным светским образованием, милосердием и благотворительностью. В-третьих, представители церквей активно участвуют в общественной деятельности, способствуют нормализации политических, экономических и культурных процессов, межнациональных и межгосударственных отношений, решению глобальных проблем цивилизации. Главное, религия есть вера в социально значимое¹.

Религия функционирует практически во всех сферах жизни. Она обеспечивает нравственное поведение людей в правовой, экономической и других сферах.

На сегодняшний день мы вправе говорить о процессе возобновления интереса к религии. Тоталитарное прошлое нашей страны всячески ограждало человека от церкви и ущемляло её в правах. После распада СССР на территории России появилось огромное множество религиозных организаций. Православие активно восстанавливалось, и сейчас по всей стране существуют тысячи приходов. Кроме того, право человека на свободу вероисповедания закреплено в конституции РФ.

Стоит отметить, что молодежь не принимает активного участия в религиозной и церковной жизни. Мы часто слышим о церковных делах по телевизору, можем покупать религиозную литературу, однако на самом деле все обстоит не так радужно. В период культурного кризиса, который мы переживаем, в обществе не хватает авторитета и силы церкви. Кроме того, сегодня не существует движений или организаций, которые помогали бы молодежи включаться в духовную и социальную сферу.

Однако одновременно происходит и другой процесс – проникновение западной культуры и ценностей. К сегодняшнему дню сформировались и прочно закрепились в сознании стереотипы ролевого и гендерного поведения, продиктованные чужой культурой, которые негативно влияют на развитие нашего общества: большое количество разводов, неполные семьи, нежелание людей рожать детей и создавать семью, половая дискриминация и т.д.

Нельзя забывать о том, что человек не рождается личностью, он ею становится, поэтому особенно важно, чтобы человек с рождения усваивал «здоровые» нормы и ценности.

Так как можно говорить о том, что институт семьи утратил большинство функции, а институт культуры переживает кризис, единственным институтом способным воспитать личность остается религия. Усиления воздействия этого института на все стороны общественной жизни приведет к положительной динамике.

Необходимо ввести религиозное воспитание детей в школах, однако это не должно означать внедрение в массовое сознание православного вероисповедания. Должен быть разработан специальный региональный компонент, с учетом большого количества вероисповеданий в нашей стране. В исследовании, проведенном автором был задан вопрос о том, стоит ли в школах преподавать историю религии или основы православия, а так же кто должен преподавать эти предметы. На первый вопрос был получен не однозначный ответ – «следует преподавать историю религии» (32,3%) и «стоит преподавать и историю религии и основы православия» (38,7%). В качестве учителя по истории религии респонденты видят любого историка или обществоведа, а качестве преподавателя основ православия, только человека с богословским образованием. Когда респондентов спросили, должно ли изучение данных предметов быть введено повсеместно или каждый регион должен сам выбирать, самым популярным стал ответ о том, что решение для всех регионов должно быть единым(63,3%)¹.

По мнению автора, нужно расширить спектр литературы на данную тему. Конечно, сами священнослужители высказываются за то¹, чтобы её продавать только в храме (святому предмету - святое место), но не надо забывать, что ритм жизни современного человека течет очень быстро, идти в храм за книгой просто нет времени, а книжный магазин, в большинстве случаев, всегда под рукой.

Кроме того, подобное религиозное воспитание значительно повысит уровень культуры граждан. С момента крещения Руси (в 988 г.) наша страна строила свою культуру именно на религиозных традициях и принципах. Развивалась иконопись, строились храмы, переписывались книги. В рамках религиозных отношений происходили контакты нашей страны с другими странами, в конце концов, возникла концепция «Москва третий Рим». Всё – это величайшее культурное наследие, то, что придает нашей стране неповторимость и своеобразие.

Религиозное воспитание молодежи позволит им создавать крепкие семьи, в которых с детства детям будет прививаться любовь к отечеству и нашей богатой культуре. Основная задача построения социального государства – воспитание социально здорового гражданина, который знает, любит и уважает историю и культуру страны, в которой он живет.

Хотелось бы уделить внимание теме сект. Автор статьи считает, что они не вредят людям. Внутри религиозные секты не причиняют вреда людям, а наоборот, помогают. Однако с такими псевдо сектами как секта Гробового, «Дети Бога», «Орден солнечного храма», «АУМ Синрикё» и другими должна вестись активная борьба, так как они представляют реальную угрозу человеческой жизни. Для этого необходимо создать определенную ветвь законодательства, которая устанавливала бы взаимоотношения между организаторами секты и теми, кто в ней состоит – это обезопасит граждан от мошенничества.

Еще один вопрос, которому хотелось бы уделить внимание – религиозная терпимость. Благодаря стараниям радио и телевидения за последнее время, в обществе сформировалось крайне негативное представление о представителях мусульманства. Стереотип выглядит так: смертник, обвязанный взрывчаткой, террорист, убивающий детей. Но разве все это имеет непосредственное отношение к данной религии? Подобное поведение крайне не приемлемо в рамках социального государства, кроме того, Россия многонациональное государство, в котором вместе живут люди разных вероисповеданий.

Эту проблему можно решить с помощью увеличения информационных источников: газет, телеканалов, Интернет сайтов. Религиозные передачи существуют, но их эфирное время неудобно для просмотра широкими массами и ограничено во времени. «Рекламы на телевидении больше чем чего-либо, а она разрушает сознание человека и отвлекает его от спасения своей души» - вот мнение священнослужителей относительного телевидения. Идея создания религиозных Интернет - страниц привлекает служителей тем, что Интернет открывает широкий доступ к информации на религиозную тему для разных слоев населения и особенной популярностью он пользуется у молодежи¹.

Итак, Россия является социальным государством, в котором происходит формирование гражданского общества. Одной из основных задач данного этапа является формирование определенного типа личности, истинного гражданина и патриота. Осуществление данной задачи в период культурного кризиса возможно в рамках института религии, благодаря которому люди не просто верят, но и пропитываются моральными нормами, ценностями и правилами поведения в современном обществе.

Примечания

1. Гараджа И.В. Социология религии. – М.: Наука, 1996. – 211с.
2. Гончаров П.К. Социальное государство: сущность, принципы // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2000. - №2 – С.46-59

3. Зимин А.Л., председатель департамента Пермской области. Доклад на Второй Российской научно-практической конференции "Религия в изменяющейся России". Пермь. 11 - 12 мая 2004 год.
4. Лапина С.В. Основы социального государства. – Минск: Беларусский государственный педагогический университет, 2008. – С. 128
5. Мусиенко Т.В. Демократические и религиозные ценности: проблемы конфликтности и не толерантности./ Религия и гражданское общество: проблема толерантности. Материалы Круглого стола (16 ноября 2002). СПб.: Санкт- Петербургское философское общество, 2003. С. 27-36.
6. Основные проблемы социального развития России – 78 / Аналитический вестник Совета Федерации ФС РФ. – 2004. - № 15(235).
7. Сосновских Е.Г. «Священнослужители и прихожане о вере, религии и атеизме». // Актуальные аспекты социологии и социальной философии: сборник научных трудов / под ред. Е.В. Миронова. – Челябинск, изд-во ЮУрГУ. – 2008. – с. 169
8. Материалы Интернета: http://ru.wikipedia.org/wiki/Гражданское_общество

РАЗДЕЛ IV. ТЕКСТ, ДИСКУРС, АВТОР

**Баркова В.В.,
Сидорова У.В.**

Стили философского мыслетворчества как способы самовыражения обосновывающего себя мышления субъекта

Являясь органичной частью культурного тела человечества, философская мысль на протяжении всей истории развертывания своего бытия демонстрирует неиссякаемое многообразие способов существования и методологий философствования. Она буквально источает из себя многоплановость идей, концепций, взглядов, а так же многоликость способов донесения этих идей до собеседника или читателя. Преломляясь в своем развитии сквозь призмы опытов быстротекущих эпох, философское мыслетворчество со временем накапливает в собственном феноменальном мыслебытии ряд непростых вопросов, связанных именно со спецификой развертывания его бытия в человеческих сообществах. Например, в чем «секрет» социальной востребованности этого вида деятельности на протяжении всей истории разумного существования человечества? Почему человек, по словам Г.В. Гегеля, «влечется» к познанию «высоких материй» в «науках о природе» и в «науках о духе» именно через призму их философского осмысления? И почему, несмотря на тернистость пути в овладении многообразием мнений о природе мироздания и

философскими системами, «втягивается» в эти процессы и получает некий импульс к философствованию, благодаря чему для него становится сущностной сама философия вообще? «Живая плоть» дискурса и философской рефлексии, начиная с античных софистов и Сократа, постоянно притягивала к ристалищу своего «сотворения» много талантливых личностей, способных на публичную презентацию собственных способов осмысления действительности, общества, проблем человеческого бытия. Время сохранило в памяти мировой культуры имена первых представителей этого вида интеллектуально-духовного искусства освоения реальностей бытия, великолепно владевших логикой мысли, слова, обоснованием и доказательством истинности тех или иных суждений: Эзопа, Фалеса, Диогена, Зенона, Парменида, Пифагора, Платона, Аристотеля, и т.д. Именно в эпоху античного натурфилософствования были заложены традиции среди интеллектуально развитых субъектов полисной жизни, независимо от рода их занятий «вырываться» в суждениях о мире и бытии за пределы внешней социальной и идеологической детерминации. Самим определять свою судьбу, направление мыследеятельности, обретая, при этом, мощные горизонты личностного развития: право быть индивидуумами, а не просто исполнителями тех или иных социальных ролей. Ощущая общественную поддержку (или не поддержку), высказываемым мыслям, находили в складывающихся диалогических отношениях между собой и социумом смыслы личной жизни и гражданского служения государству-полису. Таких людей, предпочитавших опираться в размышлениях о миробытии на собственные «прозрения», Пифагор и Платон называли философами.

Философское мировидение находило озвучивание в особом складе суждений и особой манере использования языковых форм философского мыслевыражения для структурирования содержания текстов. И в том и в другом случае в суждениях «закладывался» латентный императив как некий горизонт предожидания на правах смысловых эрзацев. При этом суждение несло в себе определенный смысл, но не сам по себе, а лишь в той мере, в какой до него существует, высказавший его субъект, обнаруживающий с помощью высказывания не только собственный способ думать, но и собственную форму жизни. При этом суждение-высказывание используется как не прямое заявление об убеждении, что исключает возможность рассматривать его как сообщение о факте. Следовательно, то, что представляется постижением того что есть, оказывается в действительности всего лишь предписанием и схватыванием чего-то существующего, но выступающего, прежде всего, скрытой рекомендацией к определенным действиям, когда в ответ невозможно однозначно выразить ни согласия, ни не согласия, ни сомнения. Специфика языковых форм философского мыслевыражения порождалась особенностями развертывания пространственно-временного бытия рефлектирующего разума. Описывая и

осмысляя действительность – объективную и субъективную, философствующий субъект размышляет над проблемами, в принципе не имеющими собственного конкретного и неоспоримого решения «здесь и сейчас». Формы «схем действий» в этих рассуждениях обращены только в будущее, и только относительно его они выступают как жизнь в ее множественных особых характеристиках, кристаллизирующих опыты онтологических и гносеологических вопрошаний человека, и, оправдывая этим, сам смысл нахождения рефлектирующего разума в конкретной ситуации. Трансцендируя над сокровенными уровнями мироздания в поисках «проростков» истин познания, философствующий разум уже во времена античности ощущал в «разверзаниях бытия и времени» не только огромные возможности для философского мыслетворчества, но и потребность в расширении концептуальных параметров языковых форм философского мыслевыражения для более адекватного понимания «предметных полей» философских размышлений. При этом философствующие субъекты стремились понять, где «прячется» корневая система вечных проблем несоизмеримости языка и мира? В мире, требующем изменения, или в языке философского мыслетворчества, вынужденном все время «подгонять» свои философемы к новым обстоятельствам онтологических и гносеологических вопрошаний человека к миру.

В эпоху Средневековья философское мыслетворчество служило толкованию и комментированию текстов Библии, сочинений отцов Церкви. Философская мысль «тварного мира» рассматривалась как свет естественного, но смертного разума, не способного сравниться с божественным предвечным Откровением о «мире горнем». Поэтому «предметными полями» философских раздумий становились только дозволенные Церковью темы в строгих рамках канонического мышления. Но философское творчество все-таки находило способы для демонстрации своего потенциала. Оно заявляло о себе в разнообразных комментариях к переводной арабской, иудейской литературе, в герменевтических программах, связанных с составлением компендиумов (А. Кентерберийский, Ф. Аквинский, П. Расцелин, П. Абеляр, У. Оккам и др.), компиляциях на основе трудов античных философов, глоссах, которые часто заменяли оригинал («Сумма изречений» П. Ломбардского), «сентенциях». Однако, вводимые в публичный «оборот» понятия, их смыслы, знания, дискурсы, например, между реалистами и номиналистами, выстраивались схоластами в такой логико-смысловой порядок, который был направлен на доказательство целесообразности «лестницы бытия», созданного Богом. Такой стиль философского мыслетворчества назывался «спасением явлений». Фома Аквинский объяснял такую ситуацию тем, что первая философия есть знание истины не какой угодно, а той истины, которая есть источник всякой истины, а начало всякой истины есть Бог. Божественное откровение превосходит всякую

способность человеческого рассудка. Однако уже в «Исповеди» Августина Блаженного мы находим иные рассуждения о предмете и предназначении философии. Философская мыслительность рассматривается им как «способ жить», духовный опыт, в котором человек открывает для себя глубины Божественного. Она, конечно, «не сама мудрость, но стремление к ней, утверждение «мудрости в себе», поскольку это есть способ очищения от скверны и бремени страстей человеческих.

Начиная с Нового времени, философское мыслетворчество, «вплетая» в свою плоть открытия науки и техники, устремилось к изучению естественно - научных конструкторов миробытия. Этому способствовало осознание значимости коперниканской революции, открытий Галилея, Ньютона, Кеплера не только для понимания природы мироздания, но и для радикального переосмысления места и роли человека в объективных закономерностях природного развития Вселенной. «Переоткрывая» в контекстах Новой эпохи натурфилософские размышления античных мыслителей - программы Пифагора, Демокрита, Аристотеля, философствующие субъекты Нового времени убеждали просвещенные умы эпохи в необходимости повсеместного использования философских методологий эмпирического и рационального познания для получения истинного знания о миробытии. Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Кант, П. Гольбах, К.Гельвеций и т.д., участвуя в интеллектуальной революции Нового времени, своими сочинениями буквально взрывали «границы» в понимании и объяснении действительности бытия. Обогащаясь достижениями физики, математики, физиологии и другими открытиями, философская мысль продолжала «наращивать» свои усилия в поиске общезначимых истин научно-философского познания, применимых к множеству ситуаций. В «Пролегоменах, ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» И.Кант высказывает мысль о том, что философия должна оставаться «хранительницей наук», поскольку они нуждаются в верховном философском надзоре¹. Фихте назовет свою философскую систему «Наукоучением». Гегель основные разделы своей философии представил как особые философские науки, а саму философскую систему как «Энциклопедию философских наук». При этом он подчеркивал, что многообразие явлений сущностных форм философского знания и стилей философствования, не несет с собой ущерба для философии, а есть необходимое свидетельство ее существования и саморазвития.

Объявив человеческий разум «мерой» истинного познания всех вещей, явлений, отношений между ними, философская мысль Нового времени актуализировала поиск конструктивных нюансов рациональной легитимации его «абсолютного основания» в самом «теле» философского мыслетворчества. Философский анализ познавательных отношений человека с миром, с самим собой теперь начинал обретать новые черты развития. Он становится как бы

посредником между наукой и жизненным миром человека. При этом, погружая всякую проблему в контекст онтологических и гносеологических вопрошаний, философствующий разум давал начало рождению самых разных типов знания о природе вещей, социальных отношениях и самом человеке. Философское творчество, приобретая, при этом, разветвленный характер, кристаллизовало базовые концепты своего предельно высокого осмысления бытия в развитии логико-рационалистических традиций философствования, которые получили воплощение в неоплатонизме, неоаристотелизме, картезианстве, кантианстве, гегельянстве, марксизме, аналитической философии, логическом позитивизме, структурализме, конструктивизме, прагматизме, понимающей социологии, феноменологии, этнометодологии и т.д.

Ориентация на логико-рационалистические методологии познания миробытия не стала единственной и всепоглощающей тенденцией в развитии философского мыслетворчества и стилей его выражения. Философская мысль, «вылупившись» из религиозно-мифологических пелен, пришла в мир с претензией на самостоятельный, метафизический «угол суждения» о природе вещей, их отношениях, о человеке и мире в целом. Однако, «вкусив» в материнском лоне нектар из метафорических способов мыслевыражения, она генетически «унаследовала» базовые матрицы этого стиля рассуждений, но теперь уже для выражения собственного строя мысли. Как это было у Ксенофана и Парменида, Платона и Лукреция Кара, в письмах Эпикура и Сенеки, «Утопии» Т.Мора, «Божественной комедии» Данте, творчестве Эразма, Вольтера, «Фаусте» Гете, «Человеческой комедии» Бальзака, «Так говорил Заратустра» Ф.Ницше, в пьесах Сартра, романах Камю и т.д. И.Н. Сиземская подметила, что художественно-образный стиль философского мыслетворчества создает качественно иные способы мирозерцания и миропонимания, сила мышления в которых, приумножаясь силой человеческого воображения, наполняет философское знание о мире и человеке богатством, не охватываемым умом, «жизненных окраин» мировоззрения. При этом застывшие, отвердевшие, «засмысленные», по выражению М. Пришвина, семиотические реалии-конвенции объективного мира, сформировавшиеся в недрах классического, логико-рационального стиля философствования, подвергаются переплавке в тиглях философской трансценденции. В своем первоизданном виде понятия, благодаря метафорическому «прочтению», приобретают такую смысловую многослойность, которая «переобрацует» философствующий разум в разум «прорекающий».

В метафорических смыслеобразных коммуникативных намерениях не выражены напрямую. Это-то и побуждает философствующего субъекта герменевтически истолковывать проблемные ситуации миробытия, прорекая возможные метаморфозы их развития. Именно полнота синтеза мироощущений и мирочувствования позволяет рефлектирующему разуму

объективировать мысли, находящиеся в становлении, в форме смутных предчувствований, предожиданий. Последнее воспринимается как прикосновение к чему-то важному, сокровенному, ранее непостижимому, прятавшемуся в глубинах мысли и духа. Не случайно великий теоретик немецкой классической философии Гегель находил в трудах Софокла, Аристофана, Шекспира, даже Дидро, воплощение и полное подтверждение некоторых своих идей, и активно опирался на их труды в «Феноменологии духа». Закончил же он это, самое философское из всех, философских произведений, стихами Шиллера.

Художественно-образный стиль философского мыслетворчества, проходя через «горнило» исторических эпох, «пророс» в персонализме, философии жизни, экзистенциализме, философии космизма, отечественной религиозной философской традиции, феноменологии, в современном мировом философском творчестве и т.д. В трудах Т.Адорно, Р.Барта, Н.Бердяева, Н.Булгакова, Ж.Бодрийяра, Э. Гуссерля, Н.Гартмана, Ж.Делеза, Ж.Дерриды, Ф.Достоевского, Ж.Лиотара, Ж.-П. Сартра, М.Фуко, З.Фрейда, М.Хайдеггера и т.д. Разнообразные смысловые компрессии, заложенные в художественно-образном стиле философского дискурса, благодаря метафоричности языковых средств мыслевыражения, позволили найти «общий язык» представителям различных философских направлений, исповедующих в своем философском мыслетворчестве, подчас, противоположные мировоззренческие и теоретико-методологические позиции. Как конструктивный феномен философского языкового мышления, этот стиль дискурса позволил определить общие «философские концептуальные каркасы» позитивизму и экзистенциализму, разнообразным теоретическим синтезам психоанализа с марксизмом (Фромм), неофрейдизму с социологией (Маркузе) и т.д. В свое время Аристотель подчеркивал, что способов философствования и языковых форм их мыслевыражения столько, сколько есть видов сущностей бытия. Действительно, разворачивая свое бытие как форму общественного сознания, философское мыслетворчество разворачивает свои «родовые концепты» в русле меж двух берегов: познавательно-практической деятельностью и ценностно-ориентировочными смыслами человеческой жизни. При этом оно тесно взаимодействует с находящимися в этом же пространственно-временном континууме другими формами общественного сознания: наукой, религией, искусством, моралью, политикой, экономикой и т.д. и, безусловно, не может не отражать в своих матричных, воспроизводящих структурах влияние этих, иных форм миропонимания и мирочувствования. Возникающие при этом коэволюционные «состояния-взаимодействия» стимулируют рождение богатого спектра выразительных возможностей философского знания и многообразие стиливых «ликов» его явления социуму. «Озвучивая» разноплановость путей

человеческого самоосознания «себя в самом себе» и «себя в других», они позволяют осмысливать всю полноту переживаний действительности бытия во всей ее противоречивой целостности. В результате этого и родились на «свет Божий» логико-рационалистические, религиозно - мистические, художественно - образные, аналитико-конструктивные и т.п. стили философствования. Секрет появления целой гаммы стилей философского мыслетворчества «кроется» даже не столько в предмете рефлексии, сколько в способе отношения субъекта философствования к бытию, манере обозначения им своих убеждений, мировоззренческих позиций, характере распрямления и опредмечивания ценностей мировой интеллектуальной и духовной культуры, включая всю палитру человеческих эмоциональных и волевых качеств. К.А. Свасьян писал в связи с этим, что главное в мысли не сама по себе мысль, а мыслящий человек. Мыслить вещи - значит наделять их собственным «Я», которое, не переставая быть моим «Я», становится в вещах их смыслом и сущностью. Используя максимальный объем культурного опыта человечества в качестве значимого поля для деконструкции различных культурных традиций, философское мыслетворчество всегда оставляет «следы» в открытом пространстве мысли, доступные апроприации. Тем самым, закладывая с первых моментов своего бытия в интеллектуально - духовном пространстве человеческого существования, прецедент, утверждающий его право постоянно изменять форму собственной презентации. В этой связи, логико-рационалистические, художественно-образные, религиозно - мистические, синтаксические, аналитические, деструктивные и т.п. стили философского мыслетворчества, можно рассматривать как различные способы презентации философского знания. Знания, отражающие специфические квинтэссенции онтологических и гносеологических вопрошаний идеалистических, материалистических, дуалистических, религиозных, плюралистических и т.д. систем миропонимания бытия и человека в нем во всей их многомерной сложности и неисчерпаемости.

В «доосевых» эпохах начала человеческого существования произошло становление такого стиля философского мыслевыражения как фольклора. Со временем этот стиль мыслевыражения превращается в незаменимую мыслеформу философского осмысления коэволюционных «состояний – взаимодействий» различных форм и уровней общественного сознания и человеческого бытия в целом. Эти «малые» философские формы констатации опытов быстротекущих времен и их оценок, способны давать универсальное осмысление реальности, покрывая, пронизывая все сферы реальности, «работая» с самых различных позиций, даже взаимоисключающих. Например, в паремиях: пословицах, поговорках, инвективах, которые дают осмысляющие примеры и нормы - образцы на все случаи жизни, в том числе, даже на основе взаимопротиворечащих друг другу установок: «семь раз отмерь, один раз

отрежь», но «смелость города берет», «езде хорошо, где нас нет», но «свой хлеб лучше чужих пирогов»; «с глаз долой — из сердца вон», но «старая любовь не ржавеет» и т.п. Взаимопротиворечивость не нарушает целостности фольклорного отражения и осмысления миробытия, а, наоборот, укрепляет ее, акцентируя разнообразные рефлексивные аспекты, заложенные в высказывании, тексте и объективируемые философствующим субъектом в конкретных обстоятельствах его экзистенции. Фольклор во всех ипостасях явления социуму можно рассматривать как крупницы философской рациональности, откристаллизовавшиеся в логико-смысловую форму знания. Развертывая квинтэссенцию художественно-образного стиля философской рефлексии, фольклорные формы способны не только быть формулами передачи идей мыслящего субъекта другим, но и побуждать последних к актам креативно - мировоззренческого самостоятельного философствования.

К древним стилям философской презентации реалий миробытия относится философская афористика. О ее творческих потенциях можно судить по сочинениям Конфуция, Сократа, Цицерона, Сенеки, Тертуллиана, Ф. Бэкона, Рабле, У. Шекспира, Б. Паскаля, М. Монтеня, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра, Ж. Лакана, М.Хайдеггера, В. Тютчева и др. авторов, где она употребляется не только в качестве языковой формы мышления, но и как способ философствования. Смысловая динамика, заложенная в ее ментальных конструктах, благодаря сжатию информации до ядерного состояния, позволяет ей «фонтанировать» смысловой многослойностью, метафоричностью, лаконичностью, антропоцентризмом, сентенциозностью, парадоксальностью, «наталкивая» философское, да и научное мышление на внимательное прочтение ее смысловых языковых эрзацев реальностей мира, которые являются объектом их исследования. А. Белый писал, что афоризмы позволяют мгновенно окинуть какой угодно горизонт человеческого миробытия. Это открытая дверь к самостоятельному пути там, где автор лишь расставляет вехи.

«Текстовые» или словесные мыслеформы представления философского мыслетворчества не исчерпывают стилистического разнообразия изобразительных средств философской палитры. Существуют стили философского мыслетворчества, реализуемые с помощью иконических знаков - схем, рисунков, моделей, изображений. Геометрически-наглядные рассуждения заложены не только в античной (символической заменой имени Зевс, например, были две гири, изображение молнии, колосса и т.д.), но и средневековой мифологии, а также античной математике, философских рассуждениях Архимеда, Гиппарха, Филалая, Аристарха Самосского, Пифагора, Платона, Улугбека, Ибн - Курры и т.д. В свое время П. Флоренский даже задумывал создание словаря иконических знаков-символов с «прорисовкой» их смысловых значений: от точки до сложных фигур и конфигураций. Как считает Г.

Тулчинский, характер используемых средств - схем, графиков, блок-схем, фигур, изображений, и даже склонность к вполне определенным фигурам (или треугольникам, или кругам, или прямоугольникам, или стрелкам и т.д.), могут многое сказать о предпочитаемом стиле философского мышлевыражения. Возникающая при этом проблема «перевода» словесных способов философского мышлевыражения в графически - математические смыслообразы и наоборот, интересна не только в её дидактических аспектах: как-то роли наглядности в преподавательской деятельности. Ф. Бэкон считал, что задачей философии вообще является обнаружение «скрытого схематизма» явлений. Ведь графические смыслообразы понятий, метафор, афоризмов, математических и компьютерных моделей способны не только иллюстрировать словесно выраженную мысль, но и предшествовать ей. Вербализация может быть описанием осознанного схематизма.

Палитра стилей философского мышлевыражения не исчерпывается разнообразием вербальных и схематических форм презентирования философского мыслетворчества. Истории философии давно известны «поступочные» способы презентации философских позиций и убеждений через образ жизни и поведение людей. Например, киническая традиция, движение хиппи, дервишей - суфиев, саньясинов, бессловесное (исихасты, молчальники) философствование мудрых людей, которые своей жизнью демонстрировали реальность ценностных норм и смыслов своего бытия. Как писал В. Библихин в «Языке философии» паузы, молчание, немота не менее существенны, чем собственно речь¹. Молчание - необходимый фон слова. Именно возможность молчания дает основание для констатации зыбкости, неустойчивости, необязательности смысла в том или ином высказывании. Этот смысл мы обретаем позднее, когда замолкает язык и перед нами остается рефлексивная репрезентативность текста-поступка, своеобразного «сухого остатка» на поверхности вещей и событий. Не следует игнорировать роль висцеральных источников информации на появление особенностей презентирования философского мыслетворчества. По крайней мере, на мирочувствование и мировоззренческие искания П.Я. Чаадаева, по его собственным свидетельствам, заметно влияли пищеварительные и другие обстоятельства внутреннего самочувствия. Ницше в письме к сестре Элизабет Фёстер - Ницше, планируя работу над «Волей к власти», писал, что для этого ему нужно: все здоровье, одиночество, хорошее настроение и, может быть, жена.

Вместе с тем в разнообразии стилистических ликов явления философского мыслетворчества есть нечто общее. Являясь самоорганизующимися системами, стили философского мыслетворчества реализуют свое бытие как критико-рефлексивные процессы осмысления экзистенциальных состояний бытия человека в мире. При этом они несут на себе «печать» индивидуальных

языковых коммуникаций (М.Блэк) своих создателей, «следы» темпоральности времени, давшего возможность им «стать на ноги». Это, к примеру, платонический, кинический, эпикурейский, схоластический, картезианский, Спинозиский, Кантианский, диалектико-идеалистический, диалектико-материалистический, марксистский, классический, неклассический, постнеклассический стили философствования. Презентируя философское мыслетворчество в форме проблемы - т.е. преобразуя при помощи языковых форм наличную действительность в проблему, каждый стиль философской мыследеятельности претендует своими конфигурациями значений выставить «напоказ» родовую истину человеческого бытия в мире и «свои» способы ее познания. В этом плане интерес представляет высказывание Ж. Дерриды о том, что философское мыслетворчество и способы его презентации - это философия «на границах философии», т.е. вне, «поверх», исторически обретенных межований. Это подводит нас к мысли о том, что стили философского мыслетворчества исторически не развиваются изолированно друг от друга. В пространственно-временном континууме философского знания они образуют диалектически сложную, но целостную вязь концептуальных цепочек переплетения, где каждое звено пересекается с близлежащими звеньями, цепляется за них, но при этом может не иметь никаких непосредственных связей с другими - т.е. может никак к ним не относиться, либо иметь сложно опосредованные переходы к ним. Так, непосредственный переход от позитивизма к экзистенциалистскому философствованию без опосредующей роли феноменологии был бы практически невозможен. Именно «различение», по оценке Делеза, и есть подлинное начало для новых аспектов философской рефлексии и способов её мыслевыражения. «Предметные поля» философских размышлений обозначаются в этом случае не из констатации наличия, а из обнаружения отсутствия необходимого порядка и его конструкторов там, где это философствующий разум ожидал найти. Это, по сути, означает, что не парадигма, даже не исследовательская программа, но именно стиль философствования может претендовать на роль основного методологического фактора, ориентирующего познавательную мыследеятельность философствующего субъекта.

Особенности презентации современного, постнеклассического философского мыслетворчества с его разнообразными пластами рефлексий, практик миропонимания, «разрывающих» границы между философскими школами и мировоззренческими системами, создали прецедент для разговоров о кризисе в философии, утрате последней «своего собственного»: классических критериев, целей, проблематики и даже субъекта философствования. Постнеклассические стили презентации философского знания обвиняют в подмене философских методологий познания игрой мыслетехник, смешении видов и форм

знаний, обилии коллажа, метафор, переплетении художественных и научных рассуждений. Акцентуация релятивности восприятия мира, радикальным выражением которой выступает «принцип онтологической относительности» Куайна, приводит к потере логической надежности и достоверности в объяснении и комментировании тех или иных мировоззренческих ситуаций миробытия. Д.Кошут, констатируя такие сдвиги в базисных концептах современного философского мыслетворчества, расценивает это как трансформацию философии в разновидность литературной практики, когда в свете «поэтической рациональности», анализе интерпретационных глубин текста, разговоры о разуме, науке, истине становятся пустыми звуками. С точки зрения В.Ж.Келле, постнеклассический философский «конструктивизм» формирует такой тип мировоззрения, который, «надстраиваясь» над матричными основами философского знания, подменяет все существующие философские направления и системы, разворачивая философскую логику не на определение проблемы «что такое познание», а на вопрос, «какую ценность оно представляет для человека». Последнее делает подобные «творческие искания» несовместимыми не только с какой-то конкретной системой философских взглядов (что допустимо), но со всей историей философии.

В принципе «авангардные» стили философского мыслетворчества не противостоят традициям гуманитарной мысли, которая долгие века сама задавала вектор и смысл исторического развития человечества. Философское мыслетворчество, при этом, служило «опережающим зеркалом» миропознания и миропреображения. Стилистическое разнообразие философских мыслетворческих форм всегда было украшением философских рассуждений, поскольку язык, являясь особым персонажем культуры, и, существуя в ее многообразных и неповторимых исторических контекстах, способен опосредовать, впитывать в себя все оттенки человеческого опыта, в том числе и философского. Почему же современные языковые формы презентации философского мыслетворчества вызывают, в основном, только негативные эмоции и оценки? Осмысление философских проблем через ракурсы современных стилей философствования, в первую очередь, обозначает вопрос, для определяющего себя мышления субъекта философствования: может ли философия претендовать на роль научного знания? Большинство современных авторов, считая философское мыслетворчество интеллектуально-духовным способом миропознания и освоения действительности, полагают, что оно не способно быть наукой в точном смысле этого термина - в смысле science, несмотря на наукообразность строя мышления, рационализм, логичность и доказательство суждений. По мнению Р.М. Алейник, Л.А. Маркова, Е.А. Механиковой и т.д. классические традиции презентации философского мыслетворчества, сосредоточив внимание на разработке гносеологических, теоретико-познавательных проблем миробытия,

«предали забвению» изучение смыслополагающих аспектов нравственной стороны деятельности сознания. Р. Сафрански считает, что современные стили презентации философских знаний, побуждают людей всматриваться в собственное бытие, открывать его для себя, других, мира в целом, наслаждаясь феноменом своего присутствия в нем. Это напряженный гуманизм, но он наводит мосты над безднами смыслов, поскольку, взламывая повседневность, открывает ее тайны и новые горизонты в индивидуальном бытии каждого. С. Кьеркегор писал, что экзистенциальная установка в философском осмыслении реальностей бытия с необходимостью ведет к требованию художественности языка мысли, которая её воплощает. Искусство здесь не может быть «снято» не только как культурная форма, но и как внутреннее измерение самой философской мыследеятельности. Встать над искусством объективная логика понятий не в состоянии даже внутри самого мышления.

Языковые формы классических философов оказались не готовы к такой «перезагрузке» приоритетов в «выстраивании» структурных композиций философского мыслетворчества. Сформировавшись под влиянием научной модели сущего, и, превратившись со временем в «застывшую языковую картину мира», «не помнящую» своего первого дня творения», они оказались не способными озвучивать современные тенденции развития философского знания о миробытии в целом. Традиции употреблять философские категории настолько «упакованными», подчиняющимися только логике экономного теоретического разговора, создало невозможность за парадом философских мыслеформ замечать внутренние нити между понятиями, связь их с жизненными проблемами реальных людей. Устав тяготиться анонимностью и безжизненной отвлеченностью классического философского метаязыка, современное философское мыслетворчество актуализировало поиск адекватных связей между образом мира и истолкованием этого образа в языке, в слове и его смыслах. Как это имеет место быть в романтическом и экзистенциалистском философствовании, в сочинениях С. Кьеркегора, в трудах Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Мерло - Понти, Г. Марселя и т. д. Приходит время, писал Ж. Делез, когда писать философские книги так, как это делалось издавна, будет невозможно. В различные времена философствующие умы для усиления глубины презентации философского знания вводили новые семантические поля с помощью новых слов или, наполняя новым смыслом, старые. «Идея» у Платона, «вещь – в - себе» у И. Канта, «диалектика» и «снятие» у Г.В.Ф.Гегеля, «позитивизм» у О.Конта, «сверхчеловек» у Ф.Ницше, «интенциональность» у Э.Гуссерля, «difference» у Ж. Дерриды и т.д. В свое время И.Кант, озабоченный проблемами развития и совершенствования языковых средств философского мыслевыражения, писал, что как нельзя получить организм, обтянув скелет кожей, так и тело науки

представляет собой нечто более сложное, чем заполненные эмпирическим содержанием двенадцать категориальных форм. Безусловно, считал он, новые понятия и их смыслы, интегрируя принципиально иные системы философского обоснования мышления, будут вносить радикальные сдвиги в понимание и описание реальности природного и социального бытия, даже самого предмета философии и к этому нужно быть готовыми.

Признавая философское мыслетворчество вслед за Гегелем, мировоззренческим зеркалом, проходящих чередой эпох, мы должны с полной ответственностью понять то, что за оборотной стороной этого обстоятельства стоит тот факт, что, отражая мировоззренческие изменения в ликах эпох, философия сама развивается, т.е. находится в динамике. Приращение философских знаний, как результат процессов распределенности и опредмечивания мировых культурных ценностей субъектами философствования, изменение приоритетов, таким образом, процесс неизбежный, дающий возможность развивать иные способы прочтения мира, лишенным предрассудка всеислия, разумом. Поэтому за рассуждениями о «конце» философии, «письмах в развалинах» нужно увидеть потребность в пересмотре тех теоретических очевидностей, которые, оформляя наше сознание, отдалили нас от реальности, оставив человеческое бытие в прогрессирующем забвении. Вопрос же заключается в ином - где та грань, за которой эти изменения не будут способствовать разрушению «тела и духа» философии как социокультурного феномена, в котором осуществляет свое личностное развитие философствующий субъект? В этой связи следует обратить внимание на то, что исторически взаимоотношения между стилями философского мыслетворчества, презентующих сосуществующие в пространственно - временном интеллектуально - духовном континууме общественного сознания различные мировоззренческие концепты, всегда осуществлялось в диалектическом единстве и диалогическом конструктивизме. Противостояния между ними способны возникать лишь при условии, когда происходит отказ от полноты параметров образа обсуждаемой темы, за «границами» которой начинается хаос точек презрения к реальности, презрения такой же силы, с какой каждый стиль способен претендовать на единственность и власть заявлять о своей единственности. Власть своей точки зрения.

Хайдеггер отмечал, что философское мыслетворчество, представляя собой личностные усилия отдельных индивидуумов, при любых обстоятельствах своего воспроизводства, субъектах развития, стилях мыслетворчества продолжает оставаться уникальной гранью жизни человечества, поскольку в точке пересечения всех актов онтологических и гносеологических вопрошаний философствующего разума, всегда находится Человек. Он «пребывает» в этом фокусе не только как часть бытия, но и как его сущностно - проективная ипостась,

точка роста, как главное действующее лицо, соавтор и субъект всех исторических, культурологических и философских эссе. Став духовными скрижалями человечества, философское мыслетворчество превратилось в никем и ничем не заменимый способ вопрошания человека к миру, открывающемуся ему в переживаниях им бытийного и познавательного опыта сознания. В.Д. Губин писал, что, создавая в себе душевным напряжением подлинное переживание бытия, философствующий субъект напряженно вглядывается в сущность внутренне данного содержания переживаний. При этом он осуществляет своеобразное «установление» пережитого с той соразмерностью, которая открывается ему в бытии и, которая побуждает сказать об этом другим. Жажда диалога, желание быть услышанным, дополненным другими, выводят его мыследеятельность за пределы субъективного самоистолкования опыта трансцендирования над собственным сознанием. Превращают акт индивидуального философствования во встречу уникального и всеобщего, индивидуального и особенного, открывая, тем самым, для самой философии, возможность быть, а философствующему субъекту духовно саморазвиваться.

Субъект философского мыслетворчества и сегодня реально является подлинной основой единства матричных конструкторов расширенного воспроизводства философского мирознания. Но не в старом декартовском понимании этого факта, а в том, которое ориентирует его мыслетворчество на идеал гносеологического оптимизма, философский «telos», в котором индивидуальное, неповторимое, экзистенциональное философствование мыслящего разума оборачивается всеобщим и вневременным, обретая в этом свой онтологический статус. Именно в субъекте философствования реально возможно схождение этих двух полюсов, в фокусе которого бытие философского мыслетворчества получает свою исполненность и целостность, порождающую интенцию на обратное семантическое движение, а именно - интенцию на саморазвитие субъекта философствования. Процесс самоосознания человеком «самого себя в себе самом» является тем фундаментом, на котором индивидуум выстраивает свои ценностно-смысловые и познавательно - деятельные отношения с миром природы и общества. Однако для осознания самого себя в качестве субъекта, имеющего внутреннюю устремленность и готовность заниматься философским мыслетворчеством, мало быть просто рожденным человеком, даже иметь собственный «жизненный проект бытия». Надо еще представлять собой нечто – т.е. иметь определенный уровень личностного развития, который задается приобретенным опытом разумности (И.Кант), и который проявляет себя как степень осознания меры и глубины ответственности человека за себя и других, его «не – алиби – в - бытие» - по мысли М.Бахтина. Осведомленность о бытии является необходимым, но не достаточным основанием для реализации способности к философскому осмыслению мира как такового во

всей его противоречивой целостности. Ведь можно жить ответственно, осознавать все происходящее вокруг тебя, но бытом в малом времени, а можно - бытием – во времени - большом. Личность, выбравшая философское мыслетворчество в качестве матрицы для развития своих родовых сил, должна извлечь из «закромов» собственного духовного мира такие стержневые его конструкты, которые, добавляясь к разуму, ввели бы «особое измерение» в опыт ее бытийности. Это – открытость миру и познанию, одержимость жаждой знаний о том, что есть, как в по сю, так и потустороннем мире.

Субъект, определяющий свое философское мышление, не может довольствоваться выстраиванием своей жизни как все: по традиции или, исходя из общепринятой и общезначимой реальности. Если его «Я» и мир вокруг него перестают отвечать сделанным им смысложизненным выборам и ценностным ориентациям в силу эволюции его личности, то он будет решительно искать в себе силы поменять и то и другое. Обретая новые горизонты видения мира и «самого себя» в нем, он выйдет на новый уровень собственного бытия в реальности, по-новому ощущая и осознавая себя в ней. При этом философствующий субъект должен осознавать, что процессы, которые им «затеваются», будут испытывать сопротивление со стороны многообразных социальных практик и обстоятельств эпохи. Ведь под их непосредственным влиянием складывалась не только его собственная личная история жизнебытия, но и формировались мотивации, определенные социально значимые представления, наконец, жизнь целых поколений людей, современником которых он является. Это такие социокультурные концепты, как образование, педагогика, мораль, политика, искусство, экономика, религия, юриспруденция и т.д. И.Кант советовал личности, имеющей мужество пользоваться своим умом, и способной принимать самостоятельные решения, действовать, исходя из долга, разума и нравственности вместе с ее принципом. Он подчеркивал, что тот, кто хочет научиться философствовать, должен все системы философии рассматривать лишь как историю применения разума и как материал для упражнения своего философского таланта. Истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Умение находить определяющим себя мышлением субъекта «terra ihkoghito» - «неозвученные» аспекты философского вопрошания к миру, наличие которых только «угадывается» на «границах» разных областей философского знания, вскрывают фундаментальный гештальт, семантико - аксиологический стержень его ментальности. Обнажают специфику его философского мировидения, которое проявляется именно в особой манере формирующегося философского разума «схватывать» проблемные ситуации миробытия, выявлять множество аналогичных ситуаций, встававших и вновь встающих перед людьми разных поколений и в разные эпохи, и требующих

своего современного философского осмысления. С позиции К. Ясперса вся жизнь такого субъекта превращается в историю философствующего человека, вопрошающего о себе самом, и самим вопрошанием, утверждающего философию как то, благодаря чему он сам становится самим собой. Жизнь предоставляет, определяющему свое мышление субъекту философствования, огромную палитру возможностей выбора пути на философский Олимп. Чтобы по большому счету состоялся реальным субъектом философского мыслетворчества, личность должна постоянно реализовать «заповеди» философского развития: «включать» в личную историю жизнебытия новые практики и опыты философствования, новые представления о реальности, о себе самой. Не «замыкаться» на результатах только собственного философского мыслетворчества. Не заигрывать, облегчая себе жизнь, с разумом и совестью, а держать напряжение мысли, вслушиваясь в структурные сдвиги времени и анализировать его вызовы. Наконец, она должна научиться позиционировать себя в поле существующих точек зрения и дискурсов. На основе реализации этих условий складывается возможность «встречи» личного, неповторимого, экзистенциального опыта философствования с мировой философской культурой, в которой субъект философии, «оборачивая на себя» обогащенный новым содержанием опыт всей истории развития философской мысли, обозначает современные «фокусы» ее экзистенции. При этом он реально способен стать организатором конструктивных диалогов, интерпретативных стратегий, дискурсов между различными аспектами философского мыслетворчества во всей его феноменальной противоречивой целостности.

Примечания

1 Кант, И. Пролегомены ко всякой будущей метафизики, могущей появиться как наука / И. Кант. – Соч., В 6 т., – М.: Мысль, 1965, – Т.4., – Ч.1.

1 Бибихин, В. Язык философии / В. Бибихин. – М.: Прогресс, 1993.

Лаврова А.Г.

Социология чтения: состояние, проблемы, перспективы.

Еще совсем недавно ценность чтения в России была неоспорима. В советское время возник и разделялся многими устойчивый миф о «самой читающей стране». Общество Советского союза можно назвать «литературоцентристским». Был высок престиж чтения как проведения времени и повышения культурного уровня, особенно это касалось чтения «серьезной»

литературы, классики, существовал феномен «толстых журналов», широко распространенных и востребованных в обществе.

Но на рубеже XX – XXI вв. ситуация кардинальным образом изменилась. Социальные и экономические реформы, крайняя неравномерность в экономическом развитии регионов, трудности с изданием и распространением книжной продукции и достаточно высокие цены на них в условиях обеднения населения, – все эти и другие изменения приводят к значительным переменам в чтении. Исподволь накапливающиеся проблемы, часть из которых далеко не всегда сразу была осознана, привели к тому, что картина массового чтения, его престиж, пристрастия и привычки читателей очень изменились. Развитие медиа-технологий, в первую очередь, визуальных, приводят к изменениям в приоритетах типов получения информации. Культура становится «экранной».

Произошло увеличение числа радио- и телепередач развлекательного характера. Вдумчивое чтение, требующее интеллектуального труда, заменяется пассивным восприятием развлекательной информации. Последнее способствует снижению активности аналитической работы мышления, уменьшению числа тех, кто выбирает среди других видов деятельности чтение как форму проведения досуга. Появление и развитие медиа-технологий приводит к существенным изменениям основ организации жизнедеятельности общества, трансформации и пересмотру большинства социокультурных ценностей и норм. Медиа-пространство представляет собой альтернативную, дополняющую объективную реальность среду, в которой могут осуществляться различные виды человеческой деятельности.

Вместе с тем, увеличение объемов производства медиа-продуктов и презентация их в виртуальном пространстве способствует развитию умений и навыков работы с невербальным материалом, а также ведет к формированию нового, образного типа мышления, усиливает роль визуальных образов в восприятии явлений и событий. Однако, по мнению специалистов, медиа-технологии ограничивают творческие возможности человека, приводят к пассивному «поглощению» информации, торможению в развитии воображения и аналитического мышления.

В связи с этим повсеместно отмечается падение интереса к чтению и изменение его содержания. Социологами отмечается уменьшение как количества читающих постоянно россиян, так и снижение времени, уделяемого ими чтению, тотальный переход к более легкому «чтиву» и беспрецедентный рост количества людей, которые заявляют, что не читают книг вообще¹.

Это большая социальная проблема, поскольку в современном обществе, которое уже стало по сути «информационным», чтение является не только способом социализации или передачи культурного опыта (культурного

воспроизводства), но и жизненно необходимым навыком, без которого функционирование индивида в обществе становится практически невозможным.

Обращаясь к мировому опыту, можно отметить, что ситуация в России не является уникальной. Многие социальные процессы в современной России сходны с теми процессами, которые протекали в странах Запада 10 – 20 лет назад. Изучение читательского поведения детей и взрослых проводится во всех развитых странах мира. В 80-е – 90-е гг. XX в. внимание общественности было привлечено проблемой так называемой «функциональной неграмотности», которая затронула значительную часть населения стран Европы и США¹. По определению ЮНЕСКО, термин «функциональная неграмотность» может иметь отношение к лицам, которые в значительной мере утратили имевшиеся у них ранее навыки чтения и письма и в настоящий период неспособны к восприятию коротких несложных текстов, имеющих отношение к повседневной жизни. Функциональная неграмотность значительно затрудняет возможности эффективного функционирования в современном, все усложняющемся обществе. В.П. Чудинова приводит следующие данные, характеризующие остроту данной проблемы: «В Канаде в начале 1990-х гг. почти четвертая часть населения была отнесена к функционально неграмотным; при этом среди них более половины окончили среднюю школу, а десятая часть имела университетский диплом. В Германии в середине 1990-х гг. насчитали около четырех миллионов вторично неграмотных; во Франции в 1996 году около 20 % трудоспособного населения с трудом могло читать и писать. По мнению французских исследователей, не все функционально неграмотные люди могут быть отнесены к лицам, отторгнутым в обществе в профессиональном или экономическом смысле. Однако все они в той или иной степени ограничены в культурном развитии и оторваны от социального и интеллектуального общения»¹.

Исходя из вышесказанного, «кризис чтения» в России, провоцирующий столь серьезные последствия, можно отнести к актуальным и очень острым социальным проблемам.

Чтение как предмет исследования

Исследования чтения – общемировая междисциплинарная профессиональная проблема.

Очевидно, что данные исследования и единая наука о чтении, читателе, книге находятся пока в стадии формирования. Однако в рамках библиотковедения, библиопсихологии, педагогики, культурологии, социологии накоплен уже огромный эмпирический материал.

Традиционно чтение в социологии рассматривается как социокультурный феномен¹, как важная составляющая процесса инкультурации, трансляции и потребления культуры¹, как способ культурного воспроизводства¹, как фактор

социализации¹, как процесс принятия решений¹, как форма досуга¹. Чтением проникнута вся наша жизнь, потому столь велик и научный интерес.

В современных российских социологических исследованиях, посвященных чтению выделяется целый комплекс взаимосвязанных направлений: изучение общественного мнения о книгах и библиотеках как показателя отношения к представленным в них ценностям и нормам культуры; анализ структуры книжного обращения в социальном и культурном контексте, исследование формирования различных типов читательского поведения в условиях семьи, школы, других социальных институтов; анализ дифференциации читательской аудитории, процессов развития читательских навыков и запросов, читательской активности; изучение взаимовлияния чтения и различных факторов (работа, учеба, досуг); исследование влияния новых информационных технологий на чтение.

Отечественная социология чтения на сегодняшний день имеет в большей мере прикладной характер, поскольку свою роль в этом играют отсутствие единой социологической теории чтения, методологические различия в подходах исследователей к определению базовых понятий, несопоставимость методик и результатов большей части проведенных исследований. Но, при этом, накопленный обширный эмпирический материал позволяет в настоящее время перейти от преимущественно описательных исследований к аналитическим и прогностическим, которые могут отслеживать тенденции изменений чтения и читательского облика различных социальных групп. Но для этого необходимо посмотреть на чтение в максимально широком социальном контексте – «глобально». На наш взгляд, нужно исследовать чтение целостно – как особый социокультурный феномен, только тогда возможно будет оценить его роль в жизни общества и различных социальных групп.

Социолог культуры и чтения С.Н. Плотников определял чтение как «жизнеохраняющую функцию культуры, технологию интеллектуального воспроизводства в обществе»¹. Чтение - один из надёжных механизмов социализации индивида, его приобщения к идеям, ценностям и нормам, выработанным обществом. Обобщив данные исследований 80-90-х гг. XXв., проведённых в разных странах, С. Н. Плотников выделил основные отличия в интеллектуальном развитии человека читающего (*Homo legens*) от нечитающего.

О чтении как социальном феномене и его проблемах писали и пишут зарубежные и отечественные исследователи. Соответствующие традиции в России заложены Х.Д. Алчевской и Н.А. Рубакиным. Еще в 1905 году, характеризуя роль книги, Н.А. Рубакин указывает на то, что книга должна «дать ответ на такой вопрос: что ты книга можешь дать мне, личности человеческой ..., моему уму, моему чувству, жизни, борьбе, которую я веду, работе, которую я делаю или намерен делать. От твоего, книга, ответа, который я сам в тебе

прочитаю то на строках, а то и между строк зависит всецело, – я друг или враг твой»¹.

Чтение, грамотность, общекультурный уровень, умение работать с информацией и текстом является необходимым условием профессиональной, социокультурной деятельности людей.

История исследований чтения в России

В связи с историческими обстоятельствами традиции чтения и читатель, как таковой, в России сформировались позже, нежели в странах Западной Европы. Не смотря на это, Россия является пионером в области исследований чтения, которые стали проводиться в нашей стране уже в начале XIX в., практически одновременно с формированием основного круга российских читателей.

Первые результаты подобных исследований нашли отражение в Отчете Императорской публичной библиотеки за 1817 г.¹ «Протосоциологические» опросы, инициированные директором библиотеки А.Н. Олениным, могут быть признаны первым экспериментальным опытом в изучении чтения и читателей.

Первый период изучения чтения и читателей как особой группы относится ко второй половине XIX в. И связан с такими именами как Н.А. Корф, А.С. Пругавин, А.П. Мичурин, В.И. Орлов (основатель земской статистики), Х.Д. Алчевская (основательница Харьковской женской воскресной школы).

Но наибольший вклад в изучение читателей в России, по всеобщему мнению, в этот период внес Н.А. Рубакин, который впервые организовал централизованное изучение читателей по собственной специально разработанной программе. Его основная работа – «Этюды о русской читающей публике» (1895), в ней изложена характеристика чтения различных слоев общества. В этом исследовании была сделана попытка социологического подхода к анализу чтения, т. е. увязки качественных и количественных характеристик чтения с социальным статусом читателя, условиями его жизни. Этот подход сформировал основные направления последующих исследований.

Во второй период изучения чтения (с 1917г. до конца 30-х гг. XX в.) изучались, прежде всего, возможности влияния чтения на личность. Чтение рассматривалось как инструмент воздействия на внутренний мир человека, что было обусловлено, разумеется, было обусловлено спецификой исторической ситуации. На первый план вышли исследования психологических аспектов чтения, что нашло отражение в работах Д.А. Валики, С.А. Вальдгардта, А. Виленкина, А. Гайворовского, П.И. Гурова, А.А. Покровского, Я.М. Шафира и др. При этом, отметим, что теоретическая основа данного направления была заложена раньше в новаторской для своего времени работе Н.А. Рубакина «Психология читателя и книги, или библиопсихология» (1911), конечно, не подразумевавшей такого идеологического посыла.

Начало третьего периода исследований (с конца 50-х гг. до конца 80-х гг.) связано с «оттепелью». В середине 60-х гг. в Ленинской библиотеке появляется Сектор социологии книги и чтения, основной задачей которого было изучение чтения и читателя. В этот период появились первые работы таких известных ныне исследователей, как М.Д. Афанасьев, И.Н. Беленькая, Т. Воловельская, А. Рейтблат, М.Д.Смородинская, В.Д. Стельмах, М. Ханин, и др.¹ В это же время был организован и проведен ряд масштабных, централизованных, инициированных государством исследований чтения: «Советский читатель» (1968), «Книга и чтение в жизни небольших городов» (1973), «Книга и чтение в жизни советского села» (1978), «Советский рабочий-читатель» (1980). Далее процесс расширения исследований привел к появлению отделов (секторов) исследования чтения в структуре и других крупных библиотек.

Также исследовались отдельные аспекты чтения: «Книга в жизни рабочей молодежи» (1966), «Читательские интересы ленинградской рабочей молодежи» (ЛГИК, 1967) и др. Изучение чтения специалистов разных сфер деятельности проводилось в рамках проблемы «Библиотека и научно-техническая информация» (1965-1969 гг.). Немало исследований было посвящено изучению чтения таких социальных групп как молодежь: «Чтение строителей комсомольскихстроек» (1968-1978), «Юный читатель-80» (предметом исследования выступало чтение учащихся старших классов средних школ, техникумов, ПТУ), «Книга в жизни молодежи современного советского села» (1968-1978 гг.).

В четвертый период, начиная со второй половины 80-х гг. XX в., когда в России происходили существенные политические и социально-экономические изменения, которые оказали влияние и на развитие библиотек, и на изучение их читателей. В связи со сложной экономической ситуацией в стране в целом, исследования стали проводиться реже, в меньшем объеме и произошла в определенной мере их локализация. Последней централизованной акцией стало исследование «Чтение в Вашей жизни», проведенное Ленинской библиотекой и ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. На сегодняшний день РНБ (бывшая ГПБ) также предпринимает попытки объединить усилия специалистов по изучению библиотечного чтения, осмыслить накопленный в этой области интеллектуальный опыт. Последнее в определенной мере было реализовано уже в сборнике «Что мы читаем? Какие мы?» (1993), изданном в рамках исследовательской программы «Чтение в России»¹.

Среди организаций, которые в 90-х гг. XX в. наиболее активно изучали чтение, можно выделить ВЦИОМ, НИИ культурологии, в трудах которого вопросы чтения рассматриваются с позиций культурологического подхода, Фонд «Чтение» им. Н.А. Рубакина, РГБ, Российскую государственную юношескую библиотеку, Российскую государственную детскую библиотеку. Результаты исследований этих организаций достаточно подробно были освещены как в

профессиональной, так и в массовой печати того времени¹. В публикациях этого периода осмысливается новая ситуация в чтении, дается ее сравнение с ситуацией в прошлом; роль чтения рассматривается как индикатор глубинных социокультурных процессов; появляются работы, ретроспективно показывающие изменение характера чтения. В этот же период сотрудники Сектора социологии чтения Государственной библиотеки им. В.И. Ленина проводят исследование «Динамика чтения и читательского спроса в массовых библиотеках», изучают формирование и распространение изменившегося книжного потока, соотношение предложений книжного рынка и потребностей читателей, исследуют особенности чтения в семье в рамках программы «Библиотека и семейное чтение». Впервые исследуются вопросы чтения религиозной литературы, проводятся опросы общественного мнения о библиотеках.

На сегодняшний день исследования чтения продолжают, можно говорить об определенном углублении их. Чтение как феномен современной русской культуры и чтение в контексте культурной динамики рассматривают в своих работах Г.Д. Гудков, Б.В. Дубин. Чтение как приоритет социальной политики – основная тема публикаций В.Ц. Худавердяна. Специфика чтения молодежи, рассматриваемой как отдельная социальная группа, отражена в работах Б.В. Бирюкова, И.А. Бутенко и др. Различным аспектам чтения студентов посвящены исследования Л.Б. Бурлаковой П.Б. Бирюкова Н.А. Селиверстовой. Читательские предпочтения, читательская активность данной социальной группы изучается Н.Д. Юмашевой. Детскому чтению уделяет большое внимание В.П. Чудинова. Чтение в структуре образовательного процесса вуза изучается С.Г. Антоновой, Е.Г. Федосовой, Л.В. Шibaевой и др.

Операционализация понятий

Итак, проблема чтения в социологии исследована достаточно широко. Но изучение чтения сопряжено с целым рядом трудностей, поскольку оно предполагает анализ целой сети взаимоотношений: человека и книги, чтения и обучения, читателя и библиотеки, потребителя книжной продукции и ее издателей и распространителей, чтения и связанных с ним иных процессов – понимания, речи, письма. Деятельность личности в ситуации «чтение» не поддается одномерному изучению. Не претендуя на полноту решения данной проблемы, попытаемся выделить группу *параметров*, в терминах которых можно исследовать чтение как социокультурный феномен.

В качестве таковых можно выделить:

читательскую активность (частота обращения к книге или иному источнику текстовой информации);

длительность чтения за определенный период времени;

виды чтения – свободное, по желанию самого читателя, полупринудительное, принудительное – когда читатель с помощью чтения добивается иных целей;

каналы получения информации – книги, периодическая печать, электронные источники и пр.;

читательские потребности, при изучении которых должны учитываться как желания самого читателя, так и его «поле альтернатив», а также мера их удовлетворения;

читательские предпочтения;

обстоятельства чтения – место, окружение, сопутствующие чтению занятия;

частота посещения библиотеки, книжного магазина с учетом регулярности этих посещений;

мотивы, побудительные стимулы и внешние обстоятельства обращений в библиотеку или книжный магазин;

частота и объемы и специфика обменов книгами или текстами в иных формах между читателями;

содержание неудовлетворенного спроса на издания разных видов;

мотивации чтения – гедонистическая, эстетическая, познавательная¹ и иные;

динамика читательского поведения (оценка и самооценка);

продолжение / прекращение / изменение форм комплектования домашних библиотек.

Таковы некоторые параметры, с помощью которых, по нашему мнению, естественно изучать читательскую активность в ее многообразных формах, «стыковать» ее с современными носителями информации.

Не все эти параметры исследования социокультурного феномена «чтение» *операциональны*, выступают в качестве измеримых величин (в широком смысле), например, допускающих качественное шкалирование, начиная со шкалы наименований и шкалы порядка и кончая измерением, дающим численный результат. Такая характеристика, как «*активность* читателя» может быть выражена количественно (через частоту обращений к книге). Также можно измерить и «регулярность чтения», связав ее с периодичностью обращения к книге или иному источнику текстовой информации.

Однако, уже операционализация параметра «*читательские предпочтения*» требует иного подхода. На наш взгляд, в данном случае прежде всего необходимо установление отношений порядка (нестроного) при множестве альтернатив – литературных жанров, видов произведений, авторов, конкретных названий книг и др. При этом для получения обобщенной картины подобного упорядочения возникает необходимость в обращении к статистической обработке данных о фактическом и желательном чтении в их взаимосвязи. Желательное чтение как

характеристика эксплицируема как некое подмножество множества возможностей, которые открываются перед читателем в ситуации «чтение».

Измеряемые характеристики чтения, на наш взгляд, связаны друг с другом различным образом. Так, «читательская активность» индивида или той или иной группы читателей (например, студентов, школьников, жителей конкретного региона) может находиться в определенном отношении к такому параметру, как уровень компьютерной грамотности личности или группы, также может быть связана с доступностью компьютерной техники, Интернета и т.п. Подобные связи и отношения – сеть, проникающая во все читательские характеристики, – составляет естественное исследовательское поле социологического исследования.

Выделенные нами параметры, величины, их измерение и анализ – все это входит в общий контекст рынка информации и новейших информационных технологий. Информационная грамотность и информационная культура – то, что оказывает все более заметное воздействие на воззрения, поведение, представления, вообще образ жизни современного российского человека, – тесно связано с характеристиками чтения.

В свете тех сдвигов, которые происходят в культуре российского общества, особенно в той ее части, что касается информации, новых медиа-технологий, во многом по-новому можно рассматривать пути и методы изучения чтения. Последнее подлежит рассмотрению как составная часть единой деятельности, в которой чтение, трактуемое в единстве со слушанием, речью, рассказом и предметной деятельностью личности, не противостоит новым средствам распространения информации, а взаимодействует с ними. Раскрыть формы этого взаимодействия, перспективные с точки зрения стимуляции чтения, – актуальная задача современной социологии чтения.

Примечания

1. Аскарова В.Я. Динамика концепции российского читателя (конец X-начало XXI вв.) : монография / В.Я. Аскарова. - СПб. : ЧГАКИ, 2003. - 426 с.
2. Бутенко И.А., Бирюков Б.В. Чтение 90-х годов: предмет раздумий, предмет исследований // *Ното legens*, М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С . 183-201.
3. Ванеев А.Н. Становление петербургской школы библиотековедения // *История библиотек.* – Вып. 5. – СПб, 2004. – С. 23, 30.
4. Колосова Е.А. Чтение как фактор ранней социализации современных российских детей // *Вестн. РГГУ.* – 2009. - № 2. - С. 284-290.
5. Левина М. Читатели массовой литературы в 1994-2000 гг. – от патернализма к индивидуализму? // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены.* - М., 2001. - №4. - С. 30-37.

6. Мелентьева Ю.П. От нации читателей к нации зрителей. Эволюция чтения и его изучения // Библиотечное дело. – М.: 2006. – № 10. – С.2-6
7. Плотников С.Н. Чтение и экология культуры // Homo legens: Памяти Сергея Николаевича Плотникова (1929-1995). – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 64.
8. Рейтблат А.И. и др. Социологические исследования чтения в России: Аннотированный указатель литературы (1986-2001гг) // Библиотечное дело: XX век. № 1 (17), 2004. – С. 244-268.).
9. Российское библиотековедение: XX век. Направления развития, проблемы и итоги. Опыт монографического исследования / Рос.гос.б-ка ; сост.:Ю.П.Мелентьева. – М., Пашков дом, 2003.
10. Рубакин Н.А. Русские читатели и их обстановка // Вестник знания. -1905. - N 1-2.
11. Читающая Россия. Пресс-выпуск № 1248 [Электронный ресурс] // ВЦИОМ – URL: <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/12009.html> (17.06.2009)
12. Чудинова В.П. Детское чтение в переходный период: социодинамика процессов трансформации [Электронный ресурс] // Homo Legens - 3. - URL: <http://www.rusreadorg.ru/issues/hl/hl3-15.htm> (16.12.09).
13. Юмашева Н.Д. Чтение как практики культурного воспроизводства в студенческой среде / Н.Д. Юмашева. Автореферат дисс. Канд. Социол. Наук. -М.: Изд-во МГУмУ, 2008. – 21с.

РАЗДЕЛ V. КУЛЬТУРА И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

Л.В. Русских

Основные подходы к определению культуры

Общеизвестно, что большинство споров между людьми происходит из-за разницы в трактовке понятий, которыми они оперируют. Поэтому первым и предваряющим этапом всякого научного рассмотрения того или иного вопроса является корректное определение исходных понятий, ограничивающих поле научного исследования. Следует сразу оговориться, что в связи с принципиальной сложностью проблемы определения понятия культуры, отсутствия ее однозначного решения в современной научной мысли, мы лишь вкратце проанализируем наиболее значимые подходы к решению этой проблемы и определим то понимание термина, которое чаще всего используется в большинстве посвященных этому вопросу работ.

Следует отметить, что слово "культура" является одним из наиболее употребляемых. Но это говорит скорее о многозначности скрывающихся за ним

значений, чем об изученности и осмысленности самого феномена культуры. Действительно, чаще всего под культурой мы понимаем те или иные духовные ее разновидности — театр, изобразительное искусство, литературу и т. д., а человека называем культурным, оценивая уровень его компетенции и творческого начала в данных областях. Но ведь это слово (пока еще не понятие!) мы используем и для характеристики материального производства: культура земледелия и садоводства, техническая и индустриальная культура, компьютерная культура и т. д. В двадцатом столетии слово "культура" особенно часто встречается при характеристике развития этносов, и особенностей их национального развития.

Но какое научное понятие скрывается за данным словом? Здесь - то и начинаются проблемы. Сравнительно недавно американские исследователи А. Кребер в К. Клакхон говорили о 160 определениях этого понятия.

А. Моль в работе «Социология культуры» отличает 250 различных определений, что свидетельствует о широте научных подходов к изучению и пониманию культуры, следствием чего и является многообразие понятий и определений, выработанных в процессе научного изучения феномена культуры.

Для начала попробуем проследить изменение понятия культуры в европейской науке. Слово "культура" — латинского происхождения, восходит к латинскому *cultura*, что означает "возделывание", "обрабатывание", "уход". Соответственно, "культура" — это обработка земли, разведение растений или животных и т. п. Однако этот термин уже в римской античности имел другое переносное значение — воспитатель, наставник. Культура воспринималась как возделывание, "облагораживание", "окультуривание" человеческой души, а точнее - ее аффективной и интеллектуальной составляющих.

В эпоху средневековья высшей ценностью считается религиозная духовность и сакральное слово, образ или сюжет имеют гораздо большее значение, чем "остальная культура". Собор, мечеть и монастырь представляли гораздо большую художественную ценность, чем дворцы знати с их художественной атрибутикой. Храмы, соборы, мечети строились для "всего народа" и воплощали высшую и непреходящую ценность Спасения. Религия оценивалась как главный, стержневой, ведущий компонент, определяющий основной облик общества. Причем понятия религии и культуры строго разводились.

Под культурой в большинстве случаев понимались "изящные искусства", которые служили в основном целям развлечения знати в периоды, когда она не занималась "основным" делом — управлением или войнами. Это значение с некоторыми не принципиальными вариациями, господствовало вплоть до шестнадцатого века.

К Новому времени положение меняется: среди образованных кругов происходит постепенное признание нормативности культуры, отражающей возможности земного бытия. Уже в рамках эпохи Возрождения, наблюдается

принципиальное возвышение эстетической культуры. А с периода Реформации в европейском менталитете получила признание и обыденная жизнедеятельность, хотя и строго регулируемая религиозными принципами.

Однако устойчивое признание в общественном сознании культура получила лишь в девятнадцатом и двадцатом веках, что было связано с глубокими сдвигами в общественной регуляции и осознанием огромной важности культуры как самостоятельного компонента этой регуляции.

Теперь культура охватила то значимое начало в человеке и вокруг него, которое не существует само по себе, от природы, а появляется благодаря труду человека, его разуму и его деятельности в самом широком смысле. Культура – это совокупность всего сотворенного человеком, а экономика – ее неотъемлемая составная часть. Культура здесь рассматривается как сумма человеческих достижений. Получается, что к культуре следует относить все то, что создано человеком, — в отличие от влияния природной среды обитания или его биологической природы. Такое определение включает, в сущности, всю жизнь общества, в том числе производство и технологию, экономические и семейно-брачные отношения, государственный строй, верования и т.д. Хотя достоинством такого подхода является выделение общественной природы культуры, чрезмерно расширительное ее толкование стирает грань между различными сферами жизнедеятельности человека. С такого рода "экспансией" в сферу интересов других дисциплин вряд ли можно согласиться.

Подобное расширение происходит и в том случае, если культура определяется как заученное поведение, разделяемое другими. В него включаются не только факторы и способы регуляции поведения, но и само поведение и деятельность, которые могут быть направлены на самые разнообразные цели. Сфера поведения (и деятельности) в целом слишком обширна, слишком многофакторна, чтобы подчинять ее одному сквозному принципу. Следует учитывать различие между поведением и деятельностью, направленными на удовлетворение хозяйственных нужд, т.е. трудом, на достижение политических целей, т.е. "борьбой за власть", на военные задачи и т.д. Конечно, в каждой форме поведения присутствует культурный компонент — и даже на войне не обойтись без символики и специфической художественной культуры, хотя бы для того, чтобы создать образ врага, а заодно научиться у него "искусству воевать". Но не следует считать это собственным полем культуры, это ответвления от нее, подчиненные принципиально иным типам детерминации.

Целесообразнее во всем разнообразии человеческой деятельности, в которой и проявляется существование общества и его прошлый опыт, выделить совокупное общественное производство как целенаправленную деятельность, продуктом которой являются не только материальные факторы существования, но и все то, что обеспечивает это существование. В это производство следует включить

моральные, эстетические и познавательные компоненты, связь с прошлым и перспективы на будущее, дифференциацию общества и его единство, его отношения с себе подобными и отличными от него общностями. Очевидно, что существенным компонентом такого совокупного производства является духовное производство, которое и создает культуру как регулирующее начало общества.

Другое бытующее и по сей день употребление слова "культура" означает сферу и способ более высокого и достойного поведения, приобщение к значимым духовным достижениям человечества, понимание художественных творений или знание научных истин и положений, свободное владение литературным языком и признанными иностранными языками, воспитанность и корректность в поведении, моральную ответственность, художественный вкус и т.д. Поэтому считается, что через приобщение к этой сфере человек может отойти от привычного и подчас утомительного существования и освоить более достойный образ бытия и стиль жизни. Для достижения такого состояния всякий человек проходит через длительный период воспитания и образования в семье, школе, университете, и именно эти институты определяют его сущность как человека. Для этого же он вчитывается в художественную литературу, посещает музеи и театры, смотрит кинофильмы, слушает музыку, приобщается к исполнительству в какой-то сфере.

В этом случае культура понимается как особый тип деятельности, как культурное творчество.

Тогда культура — необходимое условие существования всякого общества, и поэтому может рассматриваться как всеобщее достояние. Но все же с самого начала следует выделить ту сферу, где обеспечивается ее формирование, сохранение и творческое развитие.

Уже на ранних этапах человеческой истории выделяется особая категория людей, которые профессионально заняты воспроизведением, поддержанием и обновлением культурных норм, ценностей и смыслов. Уже в племенных обществах это были шаманы и вожди, пользовавшиеся особым статусом. Длительное время тщательная и всесторонняя регуляция духовной жизни осуществлялась религией, всегда отделенной от светской сферы. Формирование национальных государств привело к тому, что и культурная жизнь складывается во многом в национальных рамках, что приводит к выделению особого слоя национальной интеллигенции. Это означает, что во всяком обществе образуется особый институт и профессиональные кадры, которые и заняты поддержанием и развитием культуры, оставляя хозяйство за "производительными классами".

Итак, обобщая приведенные выше положения, мы можем заключить, что культура — это особая сфера и форма деятельности, имеющая свое содержание и свою структуру, а вместе с тем воздействующая на остальные сферы бытия, в том числе на социальные и экономические отношения. Культура в таком понимании

создает то поле и способ общения, в котором и формируется каждое отдельное общество со своей внутренней структурой, но отмеченное самобытностью, отделяющей это общество от других. Сущность культуры, таким образом, оказывается связана с духовным производством, в ходе которого создаются, сохраняются, распространяются и осваиваются нормы, ценности, смыслы и знания, — что и составляет исходный комплекс элементов культуры. Из этих элементов и складываются основные компоненты культуры: мифология, религия, идеология, художественная культура, нравственная культура и т.д. Во взаимодействии с другими подсистемами социальной жизнедеятельности, в том числе с экономической жизнью, культура осуществляет различные функции социальной регуляции.

До эпохи Просвещения культура воспринималась как общечеловеческое достояние, не имеющее принципиальных национальных инвариантов. С именем немецкого мыслителя Гердера связывают обычно обоснование многообразия человеческих культур. В своей книге "Идеи к философии истории человечества" (1784—1791) он отводил культуре решающее значение в формировании различных человеческих общностей. И именно культура, подчеркивает он, выраженная в языке, искусстве, науке, религии, ремеслах, семейных отношениях, придает своеобразие каждому обществу. Именно отсюда, на наш взгляд, идет "этнологическая" традиция, в которой под культурой понимается вся та общность, которая составляет данный этнос, и здесь культура охватывает все проявления социальной жизнедеятельности, без разделения на сферы хозяйства, политики, социальных отношений и культуры. Таким образом, здесь под культурой понимается общество в целом, а сам термин употребляется в значении, сходном с термином "общество". В результате долгого выяснения отношений между специалистами по культурной и социальной антропологии принято относить к "обществу" ту группу людей, которая живет и действует совместно, вступая в определенные отношения, а к культуре — их образ жизни, формы деятельности, как материальной, так и духовной. Конечно, провести четкую границу между этими двумя категориями невозможно, и поэтому различие между культурной и социальной антропологией также условно. Обычно британские исследователи, занимающиеся этническими группами, относят себя к "социальной" антропологии, а американские — к "культурной". Так как проблема поиска определения термина "культура" в современной зарубежной науке получила наибольшее развитие именно в рамках культурной антропологии, и так как именно их определения широко используются в современной культурологии, мы считаем необходимым остановиться на этой проблеме подробнее.

Достаточно большая часть этих определений отталкивается от понятия социального наследия. Примером может служить определение культуры, данное Б. Малиновским: "Социальное наследие есть ключевое понятие культурной

антропологии. Обычно оно называется культурой". Э. Сепир использует примерно такое же определение, говоря, что термин "культура" означает "любой социально унаследованный элемент человеческой жизни — как материальной, так и духовной". Р. Линтон присоединяется к этой точке зрения, утверждая: "Социальное наследие называется культурой. Культура означает все социальное наследие человечества".

Недостаток этих определений, на наш взгляд, состоит в том что, определяющее ("социальное наследие") не уменьшает неясности определяемого ("культуры"). Кроме этого, в этих определениях присутствует пренебрежение обычным значением "культуры" как процесса, а не только результата. Значение выражения "социальное наследие" не включает в себя тех процессов, посредством которых вводятся новые культурные элементы, а старые элементы видоизменяются и прямо или косвенно передаются.

Другой тип популярных сегодня определений условно можно назвать бихевиористским. Такие определения отталкиваются от понятия научаемого поведения, и используются многими психологами, социологами и антропологами. Р. Бенедикт говорит: "... культура есть социологический термин, обозначающий научаемое поведение". Джулиан Стюард пишет: "Культуру обычно понимают как приобретенные способы поведения, передающиеся социально". Согласно Э. Дэвису: "... культура может быть определена как все поведение, вырабатываемое индивидом в процессе приспособления к группе". Для Клайда Клакхона: "Культура включает в себя все передаваемое социальное научение". Аналогичным образом, Чарлз Хоккет утверждает: "Культура — это привычки, которые люди приобретают в результате научения, от других людей".

У этих определений недостаток прямо противоположен недостатку определений предыдущего класса. В них игнорируется "результативный" аспект культуры. Таким образом, за рамками культуры остается все богатство материально-художественного наследия предшествующих поколений.

В современной антропологии принято и определение культуры через идеи, общие для членов общества. По мнению К. Уисслера "культура есть определенный комплекс взаимосвязанных идей". Аналогичным образом подходит к делу и Джеймс Форд: "Культура может быть в целом определена как поток идей, перетекающий от индивида к индивиду посредством символического поведения, вербального обучения или имитации". Рассуждая в том же духе, У. Тейлор говорит: "Под культурой я разумею все те интеллектуальные конструкты, или идеи, которые усвоены индивидом или созданы по ходу жизни им самим. Культура состоит из идей".

Основной недостаток таких определений — это, прежде всего, расплывчатость и неоднозначность самого понятия "идея".

Многие определения явно, или неявно, делают основной упор на "поведение, общее для членов общества". Джеффри Горер говорит: "Культура, в антропологическом смысле слова, [есть] общие для членов общества паттерны научаемого поведения". Другое аналогичное определение приводится К. Янгом: "Культура состоит из общих и более или менее стандартизированных идей, установок и привычек". Определения данной группы так же неудовлетворительны в нескольких отношениях. Во-первых, они не устраняют неясности слова "культура". Сколько человек должны действовать и думать одинаково, чтобы мы были вправе употреблять выражение "общий для членов общества"? Во-вторых, выражение "общее для членов общества поведение" (применительно только к людям) имеет гораздо более узкое значение, нежели слово "культура", поскольку в него не включаются материально-художественные и культурные памятники. В-третьих, некоторые феномены, бесспорно относящиеся к культуре, представляют собой формы поведения, которые могут быть присущи только одному человеку, например, королю.

Многие исследователи утверждали, что культура есть абстракция того или иного рода поведения. Наиболее четкие формулировки такого типа даны А. Л. Кребером и К. Клакхоном. Они говорят: "Культура, следовательно, является абстракцией, культура неизбежно является абстракцией", "...поведение, по-видимому и есть то, в материи чего существует культура и из чего она концептуально вычленяется, или абстрагируется". Психолог Д. Доллард говорит: "Культура есть название, данное абстрагированным взаимосвязанным обычаям социальной группы". С точки зрения Д. Аберле и его соавторов, "Культура есть социально переданное поведение, которое перенимается как абстракция от конкретной социальной группы".

К сожалению, такое определение не объясняет, что подразумевать под словом "культура". Оно представляет собой всего лишь неинформативное утверждение о том, каким образом было выведено значение слова (неинформативное, поскольку значения почти всех слов выводятся путем абстрагирования).

Предпринимаются в современной антропологии и попытки оттолкнуться от понятия сверхорганического. Согласно Уайту, "культура... образует сверхбиологический, или экстрасоматический класс явлений". Почти то же самое утверждали Кребер и Лоуи. В принципе, это все то же определение культуры как противоположности природе.

Параллельно этим зарубежным исследованиям в России так же велись поиски определения термина "культура". Но у нас они велись в рамках философии.

В России до начала 60-х годов культура рассматривалась как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком. Такой подход нашел отражение во втором издании БЭС, в Философской энциклопедии, в довольно многочисленных публикациях. Обладая большой широтой, этот подход страдает

неопределенностью, т. к. отсутствуют точные критерии того, что считать ценностями.

К началу семидесятых годов особую популярность приобретают работы, в которых проводится деятельностный анализ культуры. Эти работы группируются по двум направлениям. Одно рассматривает культуру в основном в контексте личностного становления (Злобин, Коган, Межуев и др.), другое характеризует культуру как универсальное свойство общественной жизни (Давидович, Жданов, Каган, Файнбург, Маркарян и др.). Философское осмысление понятия культуры, находящееся за пределами деятельностного подхода, присутствует в работах Бахтина, Мамардашвили, Библера.

Попытку, аналогичную попытке Уайта, создать теорию культуры, способную в одном ключе рассматривать как дописьменные, так и письменные культуры, предпринял М. К. Петров. Его работа "Язык, знак, культура", написанная еще в 1974 году, вышла в 1991 году.

Основное деление внутри культуры, принятое в отечественной философии вне зависимости от теоретического подхода, - это различие материальной и духовной культуры.

Материальная культура — это, в первую очередь, мир окружающих нас вещей, несущих на себе отпечаток человеческого труда, ума и таланта. Как мы уже видели, "культура" — это обработанная, "очеловеченная" и, в этом смысле, "окультуривированная" природа. В этом свете окружающие нас вещи предстают как мир "оживших предметов", начиная с бытового окружения и завершая произведениями искусства, бесценными шедеврами, которые созданы, возделаны человеческим трудом. Это то, что отличает наш мир от самой себя воспроизводящей природы.

Духовная культура, так же как и материальная, — это то, что создано человеком. Но будучи созданным в человеческом труде (духовных и нравственных исканиях художника, писателя, ученого, артиста), произведения духовной культуры не несут утилитарного назначения. Они направлены на формирование в человеке высоких этических и эстетических идеалов, формируют художественный вкус и интеллектуальные потребности. Истина, добро и красота объединяют основные сферы духовной культуры — науку, искусство, нравственность. Именно такое понимание культуры наиболее традиционно для российского менталитета.

Еще у Н. Бердяева присутствует попытка еще более резко разграничить духовную и материальную культуру. Причем культурой, в собственном смысле слова, у него является только духовная культура ("высшие" создания человека — произведения науки, искусства, литературы, религия, философия право и т. д.). Материальная же культура (или точнее состояние культуры, когда она главенствует) определяется как цивилизация.

Такой подход к пониманию феномена культуры представляется нам наиболее продуктивным.

Самарина И.С.

Методологические основы изучения образовательного культурного капитала студенческой молодежи

Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период 2008-2020 гг. предполагает переход общества на инновационный тип развития, образовательное формирование интеллектуально емкого человеческого потенциала, целевое развитие культурного капитала молодежи. Переход на инновационный путь развития общества предусматривает необходимость теоретической разработки и внедрения эффективных механизмов формирования комплексного культурного капитала студенческой молодежи, как адекватной движущей силы инновационного развития общества.

Различные группы населения являются носителями специфического человеческого культурного капитала. При этом различные группы населения не проявляют себя как статичный и безынициативный хозяйственный субъект, которым управляют те или иные субъекты. При этом различные группы субъектов экономического действия необходимо исследовать как дифференцированных субъектов труда, реализующих сознательную целенаправленную практику, имеющих экономически необходимые культурные потребности и способности. Практическая экономическая деятельность акторов в современных условиях зависит от трех факторов: возрастные отличия и принадлежность к определенной группе населения, особенности развития культурных свойств соответствующей группы, уровень развития социальной культурной среды, где реализуется жизнедеятельность соответствующей группы населения. При этом молодежь, и студенческая молодежь в частности, предстает как наиболее активная и динамично изменяющаяся социально-демографическая группа.

В целом исследование социокультурных аспектов экономического поведения населения и его отдельных групп в современной социологической литературе осуществляется по нескольким направлениям: 1) социокультурный субъективно-ценностный подход, в основе которого лежит философское понимание ценности; 2) концепции образовательного развития культуры, согласно которым формирование культурного капитала осуществляется через процесс образовательного потребления 3) теории культурного капитала

(интегрированный подход), где культурный капитал предстает в качестве экономически востребованных образовательных, интеллектуальных, социокультурных характеристик, ценностей и способностей человека труда, то есть в качестве задействованного в труде человеческого потенциала, приносящего выгоду (социальную или экономическую).

В рамках социологических образовательных культурологических концепций исследуется как содержание культурного потенциала населения, так и формы его образовательного накопления (А. Слепухин¹, П. Бергер, Т. Лукман¹, И. Иванова¹, И. Лошакова¹, В. Ильин¹, Н. Петров¹, И. Мони́на¹).

Именно образовательная система рассматривается рядом авторов (в частности, Э. Дюркгеймом) в контексте процессов образовательного производства культурно-ценностных ресурсов различных групп населения. Экономическая система и социокультурная образовательная система предстают в единой совокупности, способствующей, в итоге, передаче необходимой с точки зрения экономики моральных ценностей, с помощью которых поддерживается общественный экономический порядок.

П. Бергер и Т. Лукман впервые исследовали взаимосвязь человека с окружающей социальной средой как взаимодействие актора с социокультурным порядком, при этом социокультурное окружение человека, созданное в том числе и им самим, отражает повторяющиеся социальные образцы взаимодействия. Последние и реализуют возможности культурной капитализации (как процесс получения выгоды отдельными группами населения).

На основе концепций П. Бергера и Т. Лукмана современные социологи разрабатывают механизм социокультурного потребления в сфере образовательного производства культурного капитала человека. Периодически повторяющаяся ситуация формирования и передачи знания создает опривыченную деятельность. В современных условиях учебные заведения выступают в роли социальных систем, модели общества, которая помогает приобрести акторам моральные принципы, социальные нормы, навыки общения.

И. Иванова констатирует, что используя теоретические построения социологии знания в области конструирования социальной реальности, необходимо сформулировать новый подход к исследованию формирования культурного социального ресурса общества. Согласно данному подходу необходимо исследовать одновременно трансформации институциональных и становление неинституциональных форм поведения человека, то есть формировать социальный ресурс общества методами легитимации, социального контроля и нормированности – с одной стороны, новыми формами, стилями и инновациями – с другой.

В общем, на основе парадигм образовательного развития культуры представляется механизм образовательного формирования культурного капитала,

или «механизм социокультурного потребления». В сфере образования посредством него формируются не только представления об общественно необходимых нормах социального поведения, но и определяет процесс опривычивания деятельности, но и создаются возможности индивидуумам для социально-экономической реализации культурного потенциала в системе социальных ролевых практик, получения индивидами социальной и экономической выгоды. Последнее и определяет проявление культурного потенциала в форме культурного капитализированного ресурса.

Культурный потенциал превращается в культурный капитал в результате взаимодействия в сфере потребления образовательных услуг. Простейшая модель капитализации культурного потенциала следующая: образование (потребность, объект потребления); актор обучения (субъект потребления); социальное окружение (социум, трудовой коллектив, профессиональная группа, семья, группы по интересам). В результате образовательного потребления формируются потенциальные культурные характеристики индивида.

Вхождение данного индивида в социальное окружение изменяет параметры социальной культуры и многообразные поля функционирования общественной экономики, культуры, информации, социума, политики, групповых коммуникаций. Образовательное культурное развитие меняет не только объект, но и субъект потребления. Объект и субъект образовательного потребления выступают непосредственными основными носителями культурного капитала. Их взаимодействие по большей части и способствует самовозрастанию культурного капитала как результата совершенствования систем социального действия, роста социального статуса, обновления социальных ролей.

Переход на комплексное образовательное развитие культурного капитала студенческой молодежи позволяет повысить социальную устойчивость и инновационную стабильность развития общества в целом. При переходе на новые принципы развития общества необходимо обновление системы оценки знаний, образования, образовательно-интеллектуальной деятельности студенческой молодежи. Образование должно рассматриваться как системная компонента в любом виде человеческой деятельности¹. В рамках данного подхода образование должно включаться в модель непрерывного образовательного развития культурного капитала молодежи: одновременно формального и неформального образования¹.

Знания — один из основных системных факторов развития культурного капитала студенческой молодежи демократического общества. Приоритетная роль образования в процессах развития культурного капитала студенческой молодежи глубоко осознается правительствами современных стран. Разделяя выводы

американского социолога Р. Кроуфорда, необходимо признать, что ключевая роль в процессе инновационного развития общества принадлежит студенчеству как носителю нового, социально востребованного знания. «Новое знание приводит к возникновению новой технологии, что, в свою очередь, приводит к экономическим изменениям, что, в свою очередь, приводит к социально-политическим изменениям, что в итоге приводит к созданию новой парадигмы или нового видения мира. Эту модель можно использовать для объяснения тех серьезных экономических, социальных и политических изменений, которые сейчас происходят в мире»¹.

Именно образовательный труд студенчества, временные рамки образовательной деятельности, качество получаемых знаний характеризуют образовательную форму культурного капитала. В современной системе инновационных приоритетов развития государства, общества и экономики студенчество, как носитель знания и образования, «предстает ключевым фактором государственной социальной политики, влияющим на все области и направления развития. При принятии многих решений на государственном уровне наряду с экономическими возможностями и ресурсными ограничениями необходимо учитывать существующий уровень знаний, нравственности, общего и профессионального образования»¹ студенчества, важнейшие факторы созидательной мотивации труда молодежи, творческого добросовестного отношения к трудовым целям и задачам.

Образовательная деятельность студентов социально интегрирует их социальный потенциал, генерирует и накапливает новые научные разработки и формирует навыки трудовой инновационной деятельности акторов. Образовательная деятельность молодежи аккумулирует в себе культурное наследие общества, «оказывает существенное влияние на различные стороны жизнедеятельности человека: здоровье, восприятие культуры и искусства, профессиональную и политическую мобильность и др.

Для людей с высоким уровнем образования существует больше возможностей применения своих знаний, эффективного использования материальных, финансовых и информационных ресурсов в целях повышения производительности труда и эффективности применения знаний. Можно утверждать, что образованию принадлежит решающая роль в формировании интеллектуального потенциала общества»¹.

Таким образом, на практике именно процессы учебной и образовательной деятельности студенческой молодежи должны анализироваться для осуществления оценки образовательной компоненты культурного капитала. Образовательные практики молодежи проявляют себя как важнейший фактор развития культурного потенциала. Реализация образовательного развития человека осуществляется через его временные затраты на образовательную

деятельность, которая, в свою очередь, на практике имеет количественные и качественные формы проявления.

Рассмотрение сущности процесса формирования культурного капитала в разрезе капитализации потенциальных особенностей индивида в процессе труда позволяет сформулировать формы конкретизированной оценки культурного капитала населения: 1. социологическая оценка ценностных приоритетов личности 2. социологическая оценка культурно-образовательного потенциала 3. социологическая оценка трудового накопления культурного потенциала человека.

Особенности студенческой молодежи как социально-демографической группы позволяют выделить такие основные показатели социологической оценки ее культурно-образовательного капитала, как: качественная и количественная оценка учебной деятельности, оценка формальных параметров профессионального образования, уровень напряжения образовательной деятельности молодежи. Дополнительными показателями для оценки являются уровень компетентности, а также система способностей к профессиональному труду.

Соломко Д.В.

Театральное действие в контексте философских парадигм

Философская рефлексия над культурой осуществляется с точки зрения различных парадигм. Поэтому и выстраиваются определённые концепции культуры в философии – феноменологическая, герменевтическая, постструктуралистская и др. На сегодняшний день философия культуры представляет собой совокупность философий культуры. «Говорить понятно и выразительно, значит говорить многократно, объясняя предмет с разных изолированных точек зрения <...> Пользоваться не одним, а многими точками зрения нам приходится потому, что каждый внешний предмет имеет по крайней мере две стороны, которые нельзя обозреть из одной и той же точки зрения. Он имеет несколько проекций, которые неодинаково выразительны, неодинаково интересны для нас» [14, с. 200-201].

Учитывая особенности театрального действия, возможности его анализа самого по себе, рассмотрим его в контексте идей современной философии, а именно через осуществление феноменологической, герменевтической и постструктуралистской интерпретаций. Их базовые установки могут быть эффективно использованы в качестве философско-теоретического и

методологического основания исследования объектов художественной культуры, в том числе и театра.

Выделенные характеристики театрального действия послужили основанием для выбора данных парадигм. Характеристика театрального действия как некоей целостности, нерасчленённого единства отдельных элементов, позволяет представить его в качестве самодостаточного феномена, в котором нет разобщённости между сценическим действием и зрителем, субъект-объектных отношений, оппозиционного противопоставления, здесь всё сливается воедино. Представление о театральном действии как феномене определяет возможность применения феноменологической интерпретации.

Однако театральное действие есть целостность, в которой связаны между собой отдельные части и целое, а это значит, что понимание части (например, сценического или зрительского пространств) невозможно без понимания целого (того единого коммуникативного пространства, которое возникает во взаимодействии сцены и зрительного зала), но понимание целого, в свою очередь, предполагает понимание частей. Театральное действие есть множество взаимосвязанных кругов интерпретации, что позволяет рассматривать его через призму герменевтической парадигмы.

Выбор постструктуралистской философской парадигмы обусловлен представлением о театральном действии как символической реальности, в которой коммуникация, понимание, интерпретации осуществляются с помощью знаковых средств. Отсюда театральное действие рассматривается как особая знаковая система, семиотическое пространство или текст.

Использование этих подходов диктуется еще и намерением представить театральное действие именно с позиций возвращения «назад к вещам», к непосредственному переживанию – «опыту жизни». Отмечая ситуативность театрального действия, мы и предполагаем, что именно в этой живой атмосфере соучастия и порождаются различные культурные смыслы, индивидуально значимые для каждого отдельного участника театрального действия. Не существует какого-либо единого «трансцендентального смысла». Но, по нашему мнению, возможно говорить о гуманистическом характере любого ситуативно возникающего смысла, поскольку в нем человек обретает возможность самоопределения.

Термин «*феноменология*» использовался еще И. Кантом и Г. В. Ф. Гегелем. Широкое распространение он получил благодаря Э. Гуссерлю. Именно Э. Гуссерль создал масштабный проект феноменологической философии [См.: 5]. Э. Гуссерль в своей философии продолжает сразу четыре традиции: феноменализм (Дж. Беркли, Д. Юм, Дж. С. Милль и др.); философская традиция И. Канта и неокантианства рубежа XIX – XX вв.; традиция философского осмысления феноменов Г. В. Лейбница, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и, наконец,

рационалистическая традиция (центральная для Э. Гуссерля), восходящая к учениям Платона, Аристотеля, античных стоиков и неоплатоников [См.: 9].

Основной принцип феноменологии Э. Гуссерля – обращение «к самим вещам» [См.: 5]. Этот принцип означает: преодолеть привычные установки, освободиться от различных шаблонов и обратиться к изначальному опыту сознания, в котором вещи раскрываются заново, не как нечто известное и уже имеющееся благодаря другим, но как нечто раскрывающееся в первичном опыте. Феноменологическая стратегия в том и состоит, чтобы описать вещи с точки зрения проявления себя в сознании, вне взаимосвязи с чем-то другим. Поэтому в основе феноменологической парадигмы лежат не конструкции и воображения, но описание.

Предметом исследования феноменологии является сознание, рассматриваемое с позиции его интенциональной природы. Интенциональность сознания проявляется в направленности актов сознания на предмет. Иными словами феноменология, в понимании Э. Гуссерля, – это описание предметностей и смысловых структур сознания, осуществление которого проходит в процессе «вынесения за скобки», а так же в осуществлении феноменологического «эпохе» (*epoche* – греч. воздержание, отказ) как факта существования предмета, так и деятельности направленного на него сознания [См.: 6].

С позиции феноменологической парадигмы театральное действие можно проинтерпретировать собственно не как предмет, но как чистый феномен сознания. Театральное действие с точки зрения способов его данности не задано, а явлено или являет себя в сознании. Такого рода явления Э. Гуссерль называет феноменами (*phainomenon* – греч. являющее себя) [См.: 7]. Театральное действие в контексте данной парадигмы есть феномен сознания, как зрительского или точнее зрительских сознаний, так и актёрского, режиссёрского и т.д.

Отсюда следует, что театральное действие в результате феноменологической работы должно явить себя в сознании. Однако, чтобы это произошло, необходима феноменологическая установка, условием возможности которой является интенциональность, а путями её достижения, наряду с феноменологическим эпохе, – эйдетическая, трансцендентальная и феноменологическая редукции. Первая ведёт к исследованию сущности театрального действия; вторая способствует выявлению области чистого или трансцендентального сознания; третья приводит к конституированию бытия театрального действия в сознании.

В свою очередь, бытие театрального действия в контексте философской феноменологической парадигмы можно рассматривать и описывать как идентичное в многообразии способов своей данности. Это значит, что единственным объектом анализа становится театральное действие, явленное в сознании, освобождённое от каких-либо суждений, вне взаимосвязи с какими-либо иными явлениями, действиями, предметами и пр., то есть как таковое. В

теоретическом плане – вне взаимосвязи с какими-либо другими интерпретациями (театроведческой, психологической и др.).

В каждом феномене Э. Гуссерль видит своеобразную целостность, которая наделена самостоятельной и сложной структурой. По аналогии с Э. Гуссерлем рассмотрим структуру феномена театрального действия и выделим в нём следующие составляющие:

1. Аудиовизуальная оболочка, используемая в смысле физико-материальных процессов движения, речи, обозначения и т.п. Подобное аудиовизуальное обозначение можно разделить на физическое явление света, звука, мышечных движений актёров и явление актов означивания. Эти процессы сколь угодно многообразны и многочисленны. Данный элемент выражается в элементах театрального действия, которые условно можно обозначить как элементы *механических действий* и *действий в театре*. К первым можно отнести любые формы движения материальных объектов (дверь, маятник часов, луч света и многое другое). Ко вторым – набор физических и словесных действий актёров, внутренних и внешних действий и др., то есть отдельных, не связанных между собой действий, которые в совокупности составляют театральное действие, то есть некую целостную систему.

2. Переживания участников действия, например, эмоции, которые выражаются и фиксируются в той или иной внешней форме, они индивидуальны, многообразны, случайны. В этом случае театральное действие представляется как *взаимо-действие* и рассматривается в диалоговом аспекте, в аспекте коммуникации. Театральное действие здесь представляется в виде системы интеракций, держащейся внутренней связностью, где каждый элемент находится в тесной взаимосвязи с другим. Примером этому могут служить как взаимодействия переживаний действующих лиц (персонажей), их взаимодействия с выразительными средствами (музыкой, светом, декорациями), так и взаимодействия между автором (драматургом), режиссёром, актёром и зрителем.

3. Сам смысл, который подразумевается в зрительском переживании, и выражается в аудиовизуальном обозначении. Здесь театральное действие представляется как *совокупность смыслов*, благодаря которым возможны различные интеракции. В результате интеракций возникают различные интерпретации, происходит порождение новых смыслов (возрождение старых).

Первая составляющая позволяет установить и зафиксировать определённый набор, правила и условия использования знаковых средств театрального действия.

В связи со второй составляющей можно иметь в виду описание взаимосвязи сцена – зрительный зал, посредством различных знаков театрального действия. Под таким углом зрения анализируется обратная коммуникационная

связь, где в качестве адресата сообщения выступает зритель: эмоции, переживания и т.п., выражающиеся и фиксирующиеся в каких-либо реакциях.

Третья составляющая отсылает к семантическому плану – выявление и описание самого смысла и значения театрального действия, проявляющихся в диалоговом соотношении сцены (выражении) и зрительного зала (переживании). Но на этом подробнее мы остановимся дальше.

Попадая в атмосферу театрального действия, человек, будучи захваченным совершающимся на сцене, имеет возможность как отстраниться от всяких установок, что осуществляется само собой (без всякого волевого усилия), заключая всё, что с ним происходило «до» и будет происходить «после» театрального действия в скобки, так и сопоставить свои предустановки с событиями сценического действия. Если человек действительно включен, захвачен атмосферой театрального действия, то его внимание переключается: он погружается в ритуализованную атмосферу театра, заботы и суета повседневной жизни сами собой уходят на второй план, оказываются «в скобках». Подлинное со-участие зрителя в театральной действительности означает его переход в иной (по сравнению с обыденным) режим существования, он проживает здесь «маленькую жизнь».

Однако, человек, находящийся в роли актёра, зрителя или любого другого участника театрального действия, рассматривается не только как некий трансцендентальный субъект, но как исторически конкретный человек, с его деятельностью и поведением, сознанием и самосознанием, сложившимися в рамках определенной культуры, обладающий определённым жизненным опытом и имеющий определённое субъективное предпонимание.

Поздний Э. Гуссерль, усложнив своё понимание интенциональности, полагал, что «чистое» (трансцендентальное) сознание всегда укоренено в дорефлексивных, аморфных формах «жизненного мира» (повседневности) и опосредствовано ими в практической деятельности [См.: 8].

Суть феноменологической интерпретации связана с выходом к пониманию театрального действия как целостного образования, включающего в себя: фундамент преддействий и «горизонт пред-пониманий» (М. Хайдеггер) жизненного мира человека, действия сценического пространства и последствия в сфере повседневной жизни человека (действия в совершаемые им после завершения театрального действия).

В свете онтологического «поворота» М. Хайдеггера фундамент преддействий жизненного мира человека можно истолковать как дорефлексивный, экзистенциальный уровень, который служит горизонтом пред-понимания и от которого в принципе нельзя освободиться. Перед тем как стать полноправным участником театрального действия, человек уже обладает первичным, дорефлексивным пониманием, вторичное понимание возникает в

процессе действия или последствия. Отсюда особая значимость предзнания, предмнения, «законных предрассудков» (Г.-Г. Гадамер), которые формируют исходную направленность зрительского внимания для истолкования и понимания театрального действия. Театральное действие способствует осознанному осмыслению человеком его бытия на уровне вторичного понимания.

Вторичное понимание ведёт к «переоценке ценностей» каждой отдельной личности, «переразметке сознания», к столкновению различных точек зрения и т.п. Однако всё это может произойти в том случае, когда зритель действительно будет захвачен всем происходящим в сценическом пространстве, ведь «то, во что ты вглядываешься, чем захвачен, ты сам и есть. Все настоящее в искусстве, в мысли обладает «доверительной интимностью» и узнается как свое. В такое узнавание я бросаю себя еще и в том смысле, что с собой расстаюсь» [3, с. 170]. В эффекте последствия участник театрального действия ощущает, может быть осознаёт и понимает, что он уже не такой, как был раньше, он стал другим: «Я узнаю себя в другом не каким себя знаю, а каким себя ещё не видал; узнаю там себя не привычного, а другого» [3, с. 171].

Театральное действие открывает путь вторичной интерпретации, которая коренится в первичном предпонимании его участников (зрителей, актёров и др.); «всякое истолкование, способствующее пониманию, уже обладает пониманием истолковываемого» [17, с. 310]. В интерпретации театрального действия человеку всегда открывается ценность его жизненного мира, а сама действительность открывается для бесконечных интерпретаций.

Итак, с позиции феноменологической философской парадигмы может быть предложена дефиниция театрального действия как *целостного, самостоятельного и самодостаточного феномена интенциональных (направленных друг на друга) сознаний участников действия, включающего в себя фундамент преддействий, непосредственное действие, имеющее символический характер, и последствия.*

Театральное действие представляется как особая языковая реальность, специфически организованная знаковая система. По Г.-Г. Гадамеру, бытие, которое может быть понято, есть язык, некая среда, в которой осуществляется понимание [См.: 4]. Способом этого осуществления является интерпретация. Иными словами, зритель, становясь участником действия, попадает в ситуацию интерпретации интерпретации и уже через нее осмысляет то, что скрыто за непосредственно данной сценической ситуацией – реальный мир, реального себя, жизнь своего Я-в-себе и во вне. Зритель оказывается вовлечённым в некий «герменевтический круг» интерпретаций.

В *герменевтике* понимание рассматривается как условие (осмысления) бытия человека. В узком смысле – совокупность правил и техник истолкования и интерпретации текста в различных областях знания – филологии, богословии,

юриспруденции и др. Именно в этом смысле герменевтику называют теоретической или традиционной, цель которой – методически выверенная реконструкция смысла, вложенного в тот или иной текст автором (В. Дильтей, Й. С. Дройзен, А. Бёк, Э. Бетти и др.). Если в традиционной герменевтике понимание выступает как методологическая категория, то понимание как форма первичной данности мира человеку, понимание, которое лежит в основе отношения человека не просто к тексту, но и к миру, выступает как онтологическая категория и относится уже не к традиционной, а к философской герменевтике (М. Хайдеггер, Х. Г. Гадамер, П. Рикёр и др.). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Цель философской герменевтики – анализ структуры герменевтического опыта под углом зрения раскрытия заключённого в нём человеческого отношения к миру.

Различение теоретической и философской герменевтики особо значимо и необходимо для настоящего исследования. Так, применение герменевтики как теоретического метода даёт нам возможность рассмотрения театрального действия как совокупности различных интерпретаций (авторской, режиссёрской, актёрской, зрительской и пр.). Этот метод позволяет выявить некоторые герменевтические круги (автор – режиссёр – актёр, режиссёр – актёр – зритель и др.); определить, какого рода смыслы извлекают драматург, режиссёр, актёр и зритель из произведения; чётко определить место и историческую ситуацию, в которой произведение создавалось, и ситуацию, в которой произведение интерпретируется, с акцентом на различия между ними.

Если в традиционной герменевтике задачей является перемещение (зрителя, режиссёра или актёра) из своего исторического и культурного мира в мир автора того или иного текста в процессе эмпатии или вживания в авторскую субъективность или эпоху, в которую он жил, то с точки зрения философской герменевтики задача – не перемещение из собственного горизонта в горизонт текста, а слияние их. Причём дистанция, отделяющая истолкователя от истолковываемого текста, всегда остаётся. Она составляет необходимое условие понимания. Иными словами, опыт режиссёра, актёра как интерпретатора или зрителя-интерпретатора сопоставляется с опытом автора текста (например, драматурга), именно в качестве иного опыта. Объектом понимания в философской герменевтике выступает не воплощённая в тексте субъективность, а независимое смысловое содержание. Театральное действие в данном случае – это некая совокупность смыслов.

Театральное действие в контексте философской герменевтической парадигмы может быть рассмотрено и проанализировано как совокупность различных интеракций и интерпретаций с точки зрения раскрытия заключённого в нём отношения человека к миру. Данная парадигма позволяет выделить некоторые герменевтические круги интерпретации: человек – театральное действие, где

человек находится в роли непосредственного участника (актёра, режиссёра, зрителя); человек – театральное действие – культура, где человек так же является непосредственным участником, но театральное действие здесь выступает как посредник, оптический прибор, с помощью которого человек может увидеть состояние определённой культуры. Надо отметить, что список герменевтических кругов можно продолжить, например: театральное действие – культура, человек – театральное действие – человек и т. д. В конечном счёте, в театральном действии воспроизводится всеобщее отношение человек – мир, где человек рассматривается не в какой-либо конкретной роли, а как человек вообще. В свете философской герменевтики театральное действие выступает не как автономный изолированный феномен, но как часть некоего целого, более широкого герменевтического круга (в отличие от теоретической герменевтики).

Театральное действие может быть уподоблено отдельному слову, понимание которого невозможно без понимания целого предложения, в которое оно входит. Таким целым по отношению к театральному действию может являться культура. Однако понимание целого, в свою очередь, предполагает понимание его частей. И тогда, через понимание театрального действия человек может понимать другого человека, культуру и мир, в котором он живёт, наконец, понимать самого себя, свой внутренний мир, независимо от того, в какой роли он находится: в роли автора, актёра, режиссёра или зрителя.

Театральное действие в свете герменевтической концепции понимания наделяется деятельностно-коммуникативной природой и представляет собой совокупность смыслов, благодаря которым возможны различные интеракции, интерпретации, в результате чего происходит порождение новых смыслов. Они продуцируются в процессах понимания, в конкретных деятельностно-коммуникативных ситуациях. Акцент делается не на смысле или тексте, а на коммуникативно-деятельностной ситуации, в которой находится понимающий человек (например, зритель). В этом отношении театральное действие как совокупность смыслов выступает как ситуативно создаваемое, являющееся одновременно объектом зрительского созерцания и специфическим инструментом воздействия на зрителя.

Театральное действие – это сфера множественности интерпретаций. В нем осуществляется не только диалог между сценой и зрительным залом, но и возникает полилог всех участников и соучастников действия, которые интерпретируют всё происходящее со своей точки зрения. Соответственно, суть множественности интерпретаций связана с выходом к множественности пониманий театрального действия.

Театральное действие не может быть понято только с одной позиции – автора пьесы, режиссёра, актёров, зрителей – оно «живёт» в соединении многих смыслов, которыми владеет человек в культуре и жизни. Театральное действие

есть «открытое» произведение (У. Эко), которое требует активности исполнителя и воспринимающего и допускает множество истолкований.

Для понимания природы интерпретативной деятельности каждого участника театрального действия значимо то, что человек выходит к пониманию другого человека, мира или же себя самого не непосредственно, но через символизм, знаковые средства, включающие различные значения и задающие определённые смыслы. Человек вписывается в эти смыслы, опирается на них, проецируя их на реальность. Он действует в соответствии с ними, интерпретируя и осмысливая их.

Таким образом, театральное действие с позиции философской герменевтической парадигмы есть *совокупность смыслов, множественность интеракций, интерпретаций и пониманий, порождающих новое смысловое содержание в коммуникативно-деятельностной ситуации.*

Театральное действие как сфера множественности интерпретаций, интеракций и пониманий, как феномен, может быть рассмотрено и в контексте философских идей постмодернизма.

Ситуацию, возникшую в культуре последней трети XX в. и затронувшую самые разные её сферы, в том числе и философию, можно назвать постмодернистской. Это специфическая ситуация – социокультурная, интеллектуальная, гносеологическая – не обладающая какой-либо структурой с устойчивым набором признаков.

Вообще круг идей, именуемых постмодернистскими, полностью охватывается *постструктурализмом*. Термин «постструктурализм», также как «постмодернизм», достаточно условен. Интеллектуальное течение, названное этим именем, было вызвано отказом его виднейших представителей (Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Лакан) от установок структурализма, чтобы отойти от представлений об иерархии упорядоченной реальности.

В постмодернистской культуре возникает концепция «театра жестокости», «фундированная отказом от традиционного (сугубо вербального) понимания средств художественной выразительности и ориентацией на пластико-визуальный ряд спектакля, предполагающий максимальный уровень экспрессии по отношению к зрителю. Идея театра жестокости предложена в контексте модернистской парадигмы А. Арто, в контексте постмодернистской парадигмы концептуально осмыслена Деррида» [18, с. 818].

В статье, посвящённой театру жестокости, в «Энциклопедии постмодернизма» М. А. Можейко указывает, что, опираясь на философские идеи Ф. Ницше и О. Шпенглера, А. Арто оценивает европейскую культуру как культуру «заката», в которой преобладают ценности рационализма, которая утратила необходимость в чувственном восприятии действительности [См.: 18]. Именно элемент жестокости, а не развлекательности, по мнению А. Арто, способен в большей степени коснуться чувственного восприятия человека: «постоянно нарастающая

усталость всех органов чувств нуждается в резких потрясениях, чтобы оживить наше восприятие» [18, с. 820].

По словам М. А. Можейко, «концепция театра жестокости – это фактически программа реабилитации и возрождения метафизического смысла театра в условиях искушенного XX в.» [18, с. 822]. В театральном искусстве необходим, согласно позиции А. Арто, возврат к архаическим формам театрального действия, несущим в себе дионисийское начало, что аналогично основным идеям Ф. Ницше.

В рамках постмодернистской философской парадигмы театральное действие интересует нас, прежде всего, как семиотическое образование, как текст. В данном случае подразумевается трактовка театрального действия как системы знаковых средств, рассматриваемой в логике текстуализации бытия философией постмодернизма и материализуемой в сфере художественной практики в форме отдельных (локальных) текстов.

Среди постструктуралистских методологических принципов можно выделить следующие. Определение мира как текста и осознание текстуальной природы культуры, существующей лишь в форме цитирования текстами друг друга; в связи с этим понимание культурного бытия как непрерывного и постоянного взаимодействия, взаимопереплетения, взаимовлияния интертекстов в рамках единого культурного метатекста. Подход к культуре как плюральной и эклектичной по своей природе, предполагающей разновекторность развития, одновременность множественных истин, моделей, концепций при интерпретации происходящих процессов. Принцип ризоматичности культуры, сущность которого заключается в постулировании (в качестве методологической установки) разветвлённости, децентрированности культурного поля, его ориентации на каждого потребителя культурных продуктов вне зависимости от степени подготовленности и индивидуальных предпочтений.

Из принципов постструктурализма для характеристики театрального действия выделим принципы определения мира как *текста* и текстуальной природы культуры, а также идею *деконструкции*, которую в известной степени можно назвать одной из художественных транскрипций культуры постмодернизма.

Термин «деконструкция» был предложен М. Хайдеггером, введен в оборот в 1964 г. Ж. Лаканом и теоретически обоснован Ж. Дерридой. Именно Ж. Деррида, выведя семантическое поле этого понятия за пределы собственно литературной критики, расширил сферу применения деконструкции до области постмодернистской эстетики и в целом философии.

Результатом деконструкции является не конец. Деконструктивная практика способствует актуализации и выработке интерпретационного типа мышления, разрушая привычные ожидания, изменяя статус традиционных ценностей и дестабилизируя.

В связи с таким пониманием деконструктивной практики становится очевидным, как в ней проявляются многие фундаментальные установки культуры постмодернизма (например, идеи хаотичности и плюральности). Отчётливо эта связь проявляется при анализе театрального действия. Здесь стратегия деконструкции означает переориентировку, ведущую к дестабилизации таких структурных принципов театра, как система, причинно-следственная связь, линейность. Целью этого является отказ от свойственной традиционному театральному действию чёткости правил образных построений, от власти установленных законов работы с формой и многое другое. Следствием такого посыла становится хаотичность, которая не выступает символом разрушения, она воплощает в себе бездонность нового языка театрального действия – «другого», асемантического, безумного в своей непрочности, отвергающей традиционные оппозиции существование – несуществование, реальность – воображаемое, форма – содержание. Если традиционное театральное действие – это референциальное пространство мимесиса, то деконструктивистское театральное действие – постоянный эксперимент, непрекращающаяся процедура дестабилизации, разъединения и прерывания, которая реализуется в плюрализме, нелинейности, стилевой неограниченности театрального действия (примером этому может служить некоторая часть современных пьес, именуемых «новой драмой» и реализуемых в формах сценического действия). Понятие «деконструкция» используется применительно к анализу театрального действия. Театральное действие – феномен, возникающий во взаимодействии двух пространств – сценического действия и действия зрительской аудитории – которые находятся в состоянии коммуникации. Это коммуникация, в которой пересекаются множество интенций участников театрального действия. В этих интенциях, так или иначе, присутствует то, что относится к внутреннему миру каждого из участников театрального действия: к его сознательным и бессознательным компонентам – желаниям, представлениям, заблуждениям, воображению, убеждениям и т.д.

Внутренний мир каждого отдельного человека имеет индивидуальные характеристики; он может находиться в «организованном» состоянии и быть дезорганизованным, когда в нем нет центра или строгой структурности, когда человек дезориентирован, все, что составляет его внутренний мир, существует как подвижное и неупорядоченное. В последнем случае человек и не может быть назван целенаправленным, но действующим субъектом, его внутренний мир – деструктурирован, деконструирован. В таком случае жизнь человека – скольжение по поверхности, когда ее содержанием становится бессмысленная череда внешних событий, становящихся просто фактами.

Надо отметить, что термин «деконструкция» используется не только в том его значении, которое связано с именем Ж. Деррида и имеет отношение к тексту. Говоря о деконструкции внутреннего мира человека, имеется в виду, что в

ситуации коммуникации, возникающей в театральном действии, может происходить своеобразная «переразметка», когда сложившаяся организация внутреннего мира каким-либо образом изменяется. Театральные действия, которые основаны на идее деконструкции, могут оказаться своеобразными побудителями к тому, чтобы перевести человеческое существование с уровня лишь внешнего к тому, что связано с его внутренней жизнью, побудить человека совершить обращение к самому себе. Потому что противостоять отсутствию логики собственного существования может только сам человек, устремленный к поиску смысла для себя, только в собственном усилии и в ответственном отношении к себе.

Функция театрального действия в современной культуре может представлять собой деконструирование и новое конструирование целостности бытия человека в отличие от классического этапа в развитии театра, где собиранье представляет собой восстановление и сохранение этой целостности. Посредством театрального действия происходит переосмысление, переориентировка того, что казалось человеку устоявшимся, определившимся, над чем он никогда не задумывался или, наоборот, чему долго искал ответ.

Для французского философа Ж. Дерриды деконструкция представляется в неразрывной связи с текстом, только текстом не в узком лингвистическом, а широком социокультурном смысле. Театральное действие также представляет собой особый вид текста, обладающий как типическими (свойственными всем существующим текстам), так и специфическими чертами. Именно осознание театрального действия как особого текстового поля позволяет нам использовать постструктурализм как особую методологию анализа театрального действия как текста.

В лозунге Ж. Дерриды, «ничего не существует вне текста...Текст – единственно возможная модель реальности» [10, с. 158] заложен ключ к пониманию постмодернистского отношения к бытию культуры. Логика постмодернистского понимания культуры как текста позволяет распространять эту онтологическую установку на все её сферы, в том числе и на сферу театральной жизни.

Для описания и глубокого погружения в мир культуры постмодернизм оперирует лингвистическими и семиотическими понятиями текста, текстуальности, интертекстуальности, языка, лексемы, нарратива, кода, знака. В постмодернистском понимании текст не есть конечный результат творческой деятельности субъекта, но реализация авторского замысла, бесконечно изменчивое, текучее пространство вербальной и невербальной (музыкальной, живописной, архитектурной) коммуникации: текст есть не устойчивый знак, а условия его порождения.

Утверждение Р. Барта, что «всякий текст вечно пишется здесь и сейчас» [1, с. 216], является одним из основных в его концепции о «смерти автора». В данной концепции сосредоточен основной смысл постмодернистской трансформации отношений внутри системы «автор – читатель (зритель)», или тождественной ей системы «субъект-объект», в которых чёткая структурная оппозиция стирается и происходит превращение объекта в субъект (субъект-субъектные отношения), а читателя-зрителя в соавтора. По мнению Р. Барта: «спектакль таков, каким его воспринимают те, для кого он предназначен, а не те, кто его создавал» [13, с. 182]. Постмодернизм перераспределил роли и статусы между объектом и субъектом творческого процесса, определив последнему доминирующую позицию.

Надо отметить, что в театре жестокости автор так же утрачивает полноту контроля над происходящим на сцене действием. Театральное действие трактуется в качестве семантически самодостаточного (вне возведения его смысла к авторскому замыслу).

К театральному действию возможно, на наш взгляд, применить также цели и задачи текстового анализа, предложенного Р. Бартом. По его мнению, «текстовый анализ не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определённой причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве» [2, с. 401]. И, действительно, смысл анализа театрального действия заключается, в том числе, в обнаружении взаимодействий отдельного текстового (театрального) элемента с множеством других элементов (текстов) и маркировкой места этого элемента в глобальном тексте культуры.

Перемещение доминирующей роли от автора произведения к читателю (зрителю), а также интерпретативное «богатство» текста могут быть объяснены также в терминах концепции «восполнения» Ж. Дерриды [См.: 11]. В рамках той картины мира, которую предлагает философ, нет ничего наличного – простого, полного, «здесь и теперь» доступного, самотождественного, а значит и однозначно интерпретируемого. Формой неналичия наличного выступает, в трактовке Ж. Деррида, «след», а способом его существования – «восполнение» [См.: 11]. «Восполнение находится где-то посередине между полным отсутствием и полным наличием. Игра этих замен одновременно и восполняет нехватку, и оставляет на ней свою мету... Восполнение есть то, что добавляется, это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту, наполняет её наличностью» [11, с. 312]. Механизм восполнения возникает вследствие несовершенства природы и человека, требующего компенсации их собственной несамодостаточности, и реализуется в разнообразных знаках – «знак всегда выступает как восполнение самой вещи» [11, с. 296]. Таким образом, главным источником восполнения выступает культура как знаковое многообразие.

Позиция перемещения роли от автора произведения к зрителю также отражена в концепции теоретика и историка театра А. Юберсфельд, эволюция творческой установки которой может быть определена как переход от традиционного театроведения к семиологии театра, то есть к структурному анализу театрального действия, понятому в качестве, своего рода, текста, «текста-представления». В основе её методологии:

– осуществление переноса акцента с фигуры автора (автора-драматурга, театрального художника, режиссёра, актёра и т.д.) на фигуру зрителя, что проявляется в ориентации философией постмодернизма на исследование восприятия художественного произведения (Р. Барт утверждает, что зритель – полноправный соавтор театрального «письма»);

– театральное действие в понимании А. Юберсфельд является симуляционным – конкретные сценические ситуации являют собой некую виртуальную реальность, осуществляющиеся в форме реальных сценических действий. Зрительный зал вовлекается в презентуемые на сцене действия, оставаясь при этом в пространстве условно несуществующем (в пространстве затемнённого зрительного зала), наблюдая за этими действиями на расстоянии, при всей эмоциональной включенности, которое так же, по мнению А. Юберсфельд, симуляционно (зритель понимает, что в сценическом пространстве по-настоящему никто никого не убивает и никогда не убьёт);

– семантика театрального действия основывается на феномене нонсенса, порождаемого знаковой природой театрального текста и допускающего любые комбинации семиотических единиц. Феномен нонсенса, на взгляд А. Юберсфельд, является креативным по отношению к всевозможным версиям семантического прочтения театрального текста, что соответствует постмодернистской концепции нонсенса и «пустого знака»;

– А. Юберсфельд трактует телесности (в первую очередь, телесности актеров) в качестве фундаментальной основы текста сценического действия, не столько обладающими доминирующей позицией по отношению к вербальному драматическому тексту, сколько обретающими свою определенность внутри данного текста.

Вообще понятие текста Ю. М. Лотман связывает с категориями некоего общего для всех текстов пространства и взаимодействия текстов внутри этого пространства. Так, для Ю. М. Лотмана, текст – «это семиотическое пространство, в котором взаимодействуют, интерферируют и иерархически самоорганизуются языки» [15, с. 152]. Исходя из этого тезиса, мы попробуем экстраполировать характеристики текста, данные Ю. М. Лотманом в работе «Статьи по семиотике и типологии культуры» [См.: 15], на театральное действие:

1. Текстовое сообщение должно быть, как минимум, дважды закодировано: один раз на естественном языке, то есть иметь языковой аналог, а второй раз – в

нелингвистической форме, то есть иметь символический аналог (театральное действие в постструктуралистском понимании нацелено на кодирование смыслов произведения для восприятия разных реципиентов, то есть на столкновение нескольких текстуальных миров – кодирование автором и декодирование зрителем);

2. Текст не только передает вложенную в него извне информацию, но и трансформирует сообщения и вырабатывает новые (метафоричность, знаковость, образность, игра в театральном действии порождают бесконечное число интерпретативных вариаций и смыслов);

3. Текст выполняет функцию коллективной культурной памяти (театральное действие реализует эту функцию, прежде всего, через цитирование театральных стилей, форм, выразительных средств прошедших эпох, через реконструкцию наследия, через вплетённость в сферу культуры);

4. Текст актуализирует определенные стороны личности самого адресата («ризоматичность» театрального действия в сочетании с принципом двойного кодирования позволяют человеку осознать свою сопричастность не только к уже существующему произведению, но и процессу его создания);

5. Текст осуществляет общение с контекстом (любое вновь созданное театральное действие должно органично, гармонично «вписываться» в уже существующий исторический театральный контекст, не только не нарушая целостность этого контекста, но и подчёркивая его уникальность).

Таким образом, театральное действие как текст существует не как реализация сообщения на каком-либо одном языке, а как сложное образование, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор. В связи с этим меняется представление об отношении зрителя и произведения. По мнению Ю. М. Лотмана, тексты, достигшие по сложности своей организации уровня искусства, то есть тексты театральные, «вообще не могут быть пассивными хранилищами константной информации, поскольку являются не складами, а генераторами. Смыслы в памяти культуры не «хранятся», а растут. Тексты, образующие «общую память» культурного коллектива, не только служат средством дешифровки текстов, циркулирующих в современно-синхронном срезе культуры, но и генерируют новые» [15, с. 202]. Это, в свою очередь, проявляется в эффекте последствия, действия, происходящего за границами сферы театрального действия в пространстве другой семиосферы, действия как реализации интертекста.

Говоря о семиотической природе текста, Ю. М. Лотман утверждает: «Текст есть целостный знак, и все отдельные знаки общезыкового текста сведены в нём до уровня элементов знака... Знак выполняет в культуре человечества функцию посредника. Цель знаковой деятельности – передача определённого содержания»

[16, с. 34]. Именно через реализацию знаковой сущности театральное действие поддерживает своё коммуникативное, диалоговое назначение. А основными механизмами осуществления акта коммуникации в текстуальном пространстве театрального действия являются разного рода коды: «одним из наиболее распространенных принципов определения специфики искусства постмодернизма является подход к нему как к своеобразному художественному коду, т. е. своду правил организации «текста» произведения» [12, с. 211].

Культурный код, по Р. Барту, «это перспектива множества цитаций, мираж, сотканный из множества структур; единицы, образуемые этим кодом, суть не что иное, как отголоски чего-то, что уже было читано, сделано, пережито: код является следом этого «уже» [1, с. 27-28]. Театральное действие всё содержание культурного кода реализует через знаковость, образность, символичность, метафоричность выразительных средств и интертекстуальную цитатность.

Однако осуществление коммуникативной функции театрального действия как текста возможно лишь в условиях его активного «общения» с другими текстами. Отсюда невозможность существования постмодернистского мира-текста самого по себе. Любой текст в этой системе является частью метатекста и вступает с другими текстами в интертекстуальные связи, то есть оказывается в некоторой степени лишён своей автономности. Интертекстуальность является главной смысловой доминантой постмодернистской теории и основным условием реализации диалогического начала театрального действия.

Итак, театральное действие в контексте постмодернистской философской парадигмы может рассматриваться как *особый вид текста, представляющего пространство вербальной и невербальной коммуникации, сферу взаимопереплетения, взаимовлияния интертекстов и включающего наряду с универсальными характеристиками текста как формы бытия, специфические свойства текста искусства, художественного и театрального текста.*

Вообще театральное действие, на наш взгляд, может изучаться как в аспекте статики, так и в аспекте динамики. Первый помогает определить отличительные характеристики театрального действия как самостоятельного феномена, уяснить его природу, смысл, специфику. А второй аспект (динамический) делает возможным раскрытие коммуникативных потенций театрального действия, его диалогичности и, в конечном итоге, формирует понимание текста как интертекста, то есть текста в его связи с другими (и не только театральными) текстами.

Анализ театрального действия в философии культуры позволяет выявить его гуманистический потенциал, поскольку, главным субъектом театрального действия является человек, находящийся в роли актёра, режиссёра или зрителя. Человек посредством театрального действия способен остановиться, отстраниться от своих повседневных проблем, задать себе особые вопросы философского

характера, переосмыслить свой опыт, оживить угасшие чувства, эмоции, желания. Театральное действие способно возвращать человека к самому себе из множества внешних связей и отношений, к своему истинному целостному «Я».

В современной культуре с её бесконечным разнообразием театральное действие выполняет функцию консолидации жизненного мира человека. Проекция основных понятий, установок и методологических принципов феноменологической, герменевтической и постструктуралистской философских парадигм на область театрального действия позволяет выделить основные герменевтические круги его интерпретаций, деятельностно-коммуникативную и интертекстуальную природу, представить театральное действие как смысловое и семиотическое образование, как текст.

Примечания

1. Барт, Р. Смерть автора. [Текст] / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Универс, 1994. – 488 с.
2. Барт, Р. Удовольствие от текста [Текст] / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Универс, 1994. – 488 с.
3. Бибахин, В. В. Язык философии [Текст] / В. В. Бибахин. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.
4. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер. М.: Прогресс, 1988 – С. 402.
5. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Текст] / Эдмунд Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2009. - 489 с.
6. Гуссерль, Э. Идея феноменологии : пять лекций [Текст] / Эдмунд Гуссерль; пер. с нем. Н. А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная акад., 2006. – 219 с.
7. Гуссерль, Э. Избранные работы [Текст] / Эдмунд Гуссерль; Сост. В. В. Анашвили и др.; сост. т. В. А. Куренной. — М.: Территория будущего, 2005. – 458 с.
8. Гуссерль, Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – М.: Наука, 2001. – 320 с.
9. Гуссерль, Э. Собрание сочинений [Текст] / Эдмунд Гуссерль; Под общ. ред. и со вступ. ст. В. И. Молчанова. – М.: РИГ «Логос»: Гнозис, 1994. – 1041 с.
10. Деррида, Ж. Difference [Текст] / Ж. Деррида. – Томск: Водолей, 1999. – 312 с.
11. Деррида, Ж. Письмо и различие [Текст] / Ж. Деррида. – М.: Ad Margmem, 2000. – 402 с.
12. Ильин, И. П. Постмодернизм. Словарь терминов [Текст] / И. П. Ильин. – М.: ИНИОН РАН (отдел литературоведения)–INTRADA, 2001.–384 с.
13. Исаев, С. А. Ролан Барт и театральная семиология [Текст] / С. А. Исаев // Мир искусств. Альманах. – М.: ГИТИС, ВНИИ искусствознания, 1991. – С. 173-185.
14. Линцбах, Я. Принципы философского языка. Опыт точного языкознания [Текст] / Я. Линцбах. – Пг: Новое время, 1916. – 226 с.
15. Лотман, Ю. М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Избранные труды в 3-х томах [Текст] / Ю. Лотман. – СПб.: Искусство–СПб, 1998. – 228 с.
16. Лотман, Ю. М. Об искусстве [Текст] / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство – СПб, 2005. – 704 с.

17. Микешина, Л. А. Философия познания. Полемиические главы [Текст] / Л. А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
18. Можейко, М. А. Театр жестокости [Текст] / М. А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия / под ред. А. А. Грицанова. – СПб.: Композитор – СПб., 2001. – С. 818-822.

Куличков И.Л.

Театр и публика в истории эстетической мысли

При изучении курса эстетики студентам вузов приходится усваивать содержание её основных понятий. Наряду с категориями, которые давно и успешно разрабатываются в науке, такими, например, как прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, трагическое и комическое значительно меньше внимание уделяется понятиям, связанным с характеристиками субъектов эстетического восприятия: читатель, слушатель, зритель, аудитория, публика.

Учитывая отсутствие материала в учебной литературе по данному вопросу, автор статьи ставит перед собой задачу в какой-то мере восполнить имеющийся пробел, сделать краткий экскурс в историю эстетической мысли и показать формирование взглядов на публику и в частности на публику театра как одного из массовых видов искусства.

Поскольку анализ всех имеющихся представлений о публике мог бы составить содержание самостоятельной работы, здесь придётся ограничиться лишь некоторыми этапами становления взглядов на театральную публику, отражающими тенденции её исторической эволюции.

В античном обществе роль искусства была настолько велика, что ни один мыслитель не мог обойти вниманием вопрос о том, какое искусство, на какую часть общества, с какой степенью захвата, с какими результатами действует.

Но наибольший вклад в изучение публики внесли Платон и Аристотель. В рассмотрении Платоном круга проблем, связанным с публикой, можно выделить две линии анализа. Во-первых, эти проблемы ставились им с позиций соотношения единичного и общего. Платон обратил внимание на отчуждение всеобщего (у него это – «Всеобщее Благо») от индивидуального, от потребностей, запросов, духовных устремлений индивида. Показательна в этом отношении платоновская идея «трёх колец». В качестве модели, воспроизводящей «механизм» взаимодействия автора, актёров и публики, Платон рассматривает магнит, опоясанный тремя рядами колец, который не

только притягивает их, но и сообщает им такую силу, что они, в свою очередь, оказываются способными притягивать другие кольца: «Так и Муза – сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других, одержимых божественным вдохновением» [1]. Магнит для Платона – образ, символизирующий «божественную силу», которая притягивает одно «кольцо» за другим. Если первым «кольцом», находящимся в непосредственной близости к «божественной силе» является поэт, получающий от неё вдохновение, а в качестве внешнего по отношению к поэту «кольца» выступает исполнитель («рапсод»), то последним «кольцом» является публика.

Размышляя о публике, Платон пришёл к выводу, что она способна не только пассивно усваивать содержание предлагаемых ей произведений, но и оказывать обратное влияние на их создателей и исполнителей. По мнению Платона, объясняется это тем, что для отражения прекрасного бессмертная душа должна подняться в «область умопостигаемого» и созерцать идею прекрасного, что дано лишь избранным душам. Неспособность же душ многих художников подняться в «область умопостигаемого» вынуждает их полагаться на мнения публики и «изображать» прекрасным то, что кажется таковым невежественному большинству. [2]. Существует и другая линия анализа Платоном публики театра. Философской основой этого анализа является гносеологическая концепция, построенная на основе разрыва эмоционального и рационального в познании и восприятии окружающей действительности. С ней связан вывод о неспособности публики, (у которой явно преобладают чувства) к правильным оценкам, отнесение её к «худшим людям», к «неразумной части общества», что, по мнению философа, имеет для театра отрицательные последствия.

«Поэтому-то театры, прежде спокойные, стали оглашаться шумом, точно зрители понимали, что прекрасно в музах, а что нет; и вместо господства лучших в театрах воцарилась какая-то непристойная власть зрителей. Если бы при этом здесь возникло только господство благородных людей из народа, ещё не было бы чрезмерной беды. Но теперь с мусического искусства началось у нас всеобщее мудрствование и беззаконие, а за эти последовала свобода. Все стали бесстрашными знатоками, бесстрашие же породило бесстыдство» [3].

Поскольку суждения большинства не являются истинными, Платон выделяет в качестве мерил художественного вкуса точку зрения «стариков», составляющих меньшинство публики. Отсюда известное утверждение Платона о специальном слое «оценщиков искусства», состоящего из «наилучших людей» получивших хорошее воспитание. Причём между массовой публикой и этой элитной группой могут складываться напряжённые отношения.

Негативная оценка Платоном публики вытекает из толкования её как

толпы, ориентирующейся на «неистинные» наслаждения и неспособной на подлинное постижение искусства. Негативное отношение к современной мыслителю публике связано у него с рассуждениями о «трутнях», основной функцией которых является потребление. В этом отразился процесс разложения афинского полиса, приводивший к образованию плебса, не занятого производительным трудом и освобождённого от общественно-полезной деятельности.

Интересное замечание можно найти у Ю.Н.Давыдова: «...в образе этого сословия, - отмечает он, - перед обществом в чистом виде встаёт проблема свободного времени, свободы вообще и, что самое главное, встаёт не как отвлечённо-метафизическая, а как грубая и зримая социальная, политическая проблема. Причём весьма показательно, если даже не символично, что эта проблема выступила в неразрывной связи с проблемой искусства, обособившегося от прочих сфер социальной активности человека и определяющего свою качественную специфику» [4].

Выделяясь в самостоятельную область духовной жизни, обслуживающую «наслаждения», искусство выработало свои специфические формы и способы наслаждения, обособленные от предметно-производственной и социально-политической жизнедеятельности. Именно театру приходилось иметь дело с праздной толпой, для которой получение удовольствия являлось самоцелью и смыслом обывденного существования. Отсюда и вытекают особенности понимания Платоном такого феномена как публика.

Таким образом, платоновская концепция публики имела ярко выраженный социально-политический аспект. Представления о публике как толпе, распустившейся части общества, стремящейся получать низменные и часто иллюзорные наслаждения, были обусловлены реальными процессами социальной дезинтеграции в тогдашнем афинском обществе, приведшими в конечном итоге к его неминуемому краху.

Иное отношение к публике можно найти в трудах Аристотеля. Его представление о «массе», «толпе» в корне отличалось от платоновского. Понимая, что массовость античного полиса – неизбежная реальность, с которой придётся считаться, Аристотель полагал, что нерасчленённое состояние массы, где пропорционально «смешаны» разные люди, является наиболее благоприятным для устойчивых форм общественной жизни и государственного управления. Отсюда более позитивная, чем у Платона, оценка им массовой публики.

Разделяя в основном отношение к публике как к «массе», «толпе», Аристотель, при этом подчёркивал момент целостности последней, который придаёт ей «мудрость» и «осмотрительность».

В качестве единичного человек не обладает тем разумом, которым он

обладает в коллективе. Собравшаяся масса народа вполне способна высказывать верные мнения и, руководствуясь этой мыслью, Аристотель не проводит непреодолимых различий между «чистой» и «нечистой» публикой. Всё то, что у Платона считалось «болезнями человеческой души» (гнев, зависть, страх и т.д.) – у него рассматривается как аффекты, от которых можно предохранить общественную жизнь, дав им «выход» в сферу эстетического восприятия.

Достаточно вспомнить учение Аристотеля о «катарсисе». По мнению философа, душа имеет две стороны: этическую и аффективную, поэтому и воздействовать на неё следует двумя способами – эстетическим воспитанием, гармонизирующим этическую сторону души, и эстетическим очищением («катарсис»), напрягающим аффективную способность человека для того, чтобы извлечь наслаждение из нарушения границы «нормального» в аффектах [5]. Роль искусства как раз и заключается в том, чтобы предохранить общество от губительного воздействия стихийных аффектов.

В значительной мере это касается театра. Сценическое искусство по сути своей является содержательным заполнением досуга широких масс народа. Подчёркивая определённую целостность публики, Аристотель, тем не менее, выделяет в её составе отдельные группы, представляющие разные социальные слои. При этом он опирается на предложенную им же самим схему дифференциации общества, согласно которой выделяются три класса граждан: «очень зажиточных», «крайне неимущих» и «средних». Каждый класс обладает определённым уровнем нравственного развития, характерным лишь для него видом деятельности и особой ролью в жизни общества.

Разделив людей на данные социальные группы, Аристотель отмечает, что публикой во время спектакля становятся не только «лучшие» граждане – представители среднего сословия, но и масса ремесленников, торговцев, подёнщиков, которые, по мнению философа, часто не имеют с добродетелями ничего общего. Поэтому и отношение к искусству разных общественных групп оказывается весьма различным.

Аристотель в отличие от Платона учитывал проникновение страсти к наслаждениям не только в низшие, но и в высшие слои афинского полиса и пытался дать этому факту теоретическое обоснование. Делалось это следующим образом: само по себе наслаждение присуще «блаженному» божеству и, следовательно, имеет божественную природу. Кроме того, наслаждение входит в состав блаженства, получаемого свободнорождёнными во время их «высокого досуга».

Однако, Аристотелем признаётся тот факт, что наслаждения могут быть разными. Одно дело – наслаждения истинные, тождественные с наслаждениями божества, т.е. наслаждения от интеллектуального созерцания

истинного, доброго и прекрасного. Другое дело – наслаждения неистинные (физиологические наслаждения тела). Если истинные наслаждения характерны для «лучших людей», то неистинные присущи главным образом «толпе».

Подобное толкование наслаждений позволило Аристотелю дифференцировать публику, слушающую музыкальные произведения на основе ориентаций людей на тот или иной тип наслаждения.

Одним музыка доставляет «физиологическое» наслаждение, другим она даёт «интеллектуальное удовольствие». При этом подчёркивается, что «физиологическое» наслаждение от музыки получает грубая толпа а «интеллектуальное удовольствие» доступно лишь избранной части свободнорождённых граждан.

Размышляя о разном отношении к искусству различных слоёв общества, Аристотель выделяет три возможных типа такого отношения. С одной стороны, это истинное отношение. Оно присуще свободнорождённым, хорошо воспитанным людям и основано на адекватном постижении подлинно прекрасного, заключённого в интеллектуальном слое художественного произведения.

С другой стороны, существует неистинное отношение к искусству многочисленной «толпы», состоящей из ремесленников, подёнщиков, рабов и т.д., получающих от восприятия произведения искусства «физиологическое наслаждение».

Между этими диаметрально противоположными типами Аристотель помещает полуистинное отношение к искусству самих создателей произведений – людей профессионально ограниченных, подчас не обладающих широким кругозором и к тому же вынужденных потакать не самым лучшим вкусам «толпы». Выделив различные типы публики, Аристотель предлагает применять к ним дифференцированный подход.

В своей «Политике» он пишет, что театральная публика бывает двоякого сорта. С одной стороны, она состоит из людей свободнорождённых и культурных, благодаря полученному воспитанию. С другой стороны, есть публика грубая, состоящая из ремесленников, наёмников и т.д. Поэтому для них с целью развлечения и отдыха надо устраивать музыкальные состязания и зрелища.

В целом взгляды Платона и Аристотеля на публику явились своеобразным отражением общественной жизни Греции того периода. Политическая активность демоса и неотъемлемое право всех граждан на зрелища заставляли обоих мыслителей уделять особое внимание не только создателям, но и потребителям произведений искусства.

При этом публика признавалась органической частью театрального представления, подчёркивалась её способность оказывать значительное

влияние на создателей и исполнителей художественных произведений.

Оба философа включали в состав публики представителей разных классов античного общества, но при этом проводили фундаментальные различия в их отношении к искусству.

Взгляда обоих мыслителей на публику объединяло отношение к ней как к одному из видов толпы. Хотя в рамках этого общего подхода между ними и имелись существенные различия, тем не менее, именно такой общий подход составил своеобразие понимания публики театра в античной эстетике. Дальнейшая эволюция представлений о театральной публике оказалась связанной с эпохой Просвещения.

В этот период на фоне глубоких социально-экономических и культурных преобразований, менялась социальная структура зрительного зала театра. Сценическое искусство становилось мощным духовным орудием в борьбе против старого феодально- аристократического режима и его культуры. Поэтому вполне объяснимо то внимание, которое уделялось проблемам театра идеологами Просвещения. Видя в театре учреждение, способное революционизировать сознание масс, они требовали от него пропаганды передовых идей.

По мнению Д.Дидро, главная задача театра заключается в облагораживании нравов, воспитании добродетелей. «Партер театра – единственное место, где сольются слёзы добродетельного человека и злодея. Там возмущается злодей против несправедливостей, которые сам мог бы совершить, сочувствует горю, которое сам мог бы причинить, негодует на человека со своим собственным характером. Но впечатление получено, оно живёт в нас, вопреки нам; и злодей, уходя из ложи, менее расположен ко злу, чем после отповеди сурового и чёрствого оратора» [6].

Уверенность просветителей в возможности существования «воспитывающего» театра основывалась на его способности оказывать глубокое воздействие на духовный мир человека.

В «Гамбургской драматургии» Лессинг, в частности, отмечал, что, в отличие от правового воздействия, регулирующего внешние поступки людей, театр проникает в область субъективного мира, затрагивает не только его рациональную, но и эмоциональную сферу. В то же время просветители понимали, что воздействие театра на публику не является односторонним.

Мысль Дидро о том, что драмы создаются для народа, утверждала возможность расцвета демократического театра лишь во взаимодействии с народом и признавала за публикой способность решающим образом влиять на сценическое искусство.

Большое внимание уделяли теоретики Просвещения социальным аспектам художественного вкуса, исходя при этом из известной установки о природном

равенстве людей и определяющей роли среды. По мнению Гельвеция, все люди от природы обладают равными способностями и различаются лишь жизненным опытом и воспитанием. Изменение потребностей, интересов, художественных вкусов происходит по мере изменения социальных условий.

Деспотическая форма правления обуславливает упадок нравов и вкусов публики, приучает её к низкопоклонству, рабскому поведению, мелким и узким интересам. Гельвеций указывает, например, на то, что «во всех странах, жители которых не участвуют в управлении государственными делами, где редко слышны слова «отечество» и «гражданин»», публике нравится в театре только изображение страстей, присущих «частным» людям, как, например, любви [7]. И, наоборот, «в века свободы, когда появляются великие люди и великие страсти, народы действительно восхищаются благородными и смелыми чувствами» [8].

Утверждая социальную обусловленность театральной культуры зрителя, просветители одновременно отрицали какие бы то ни было «вечные» правила «хорошего вкуса», которые пыталась установить эстетика классицизма. Выступая против канонизации аристократического вкуса они стремились обосновать правомерность тех художественных предпочтений, носителем которых была публика из третьего сословия.

Отвергая якобы вечные правила эстетического восприятия, Дидро подчёркивал, что на формирование вкуса влияют индивидуальные особенности человека, его память, воображение, талант, а также окружающие предметы, климат, нравы, законы, обычаи, привычки правительства и т.д. В результате у человека формируется столько вкусов, сколько есть периодов в его жизни [9].

Утверждения о социальной природе художественного вкуса высказывал и Ж.Ж. Руссо. По его мнению, нравы человека зависят от особенностей этнических или социальных общностей, к которым он принадлежит, а те уже формируют его вкусы. «Так распущенность нравов - неизбежное следствие роскоши, влечёт за собою, в свою очередь, испорченность вкуса» [10]. Вывод Руссо опирался на обнаруженное им противоречие между природным началом в человеке и окружающей социальной средой, отрицательные стороны которой являются естественным итогом развития современной цивилизации.

Мысли об отсутствии у человека вечного и неизменного вкуса можно встретить и в рассуждениях Монтескье, который различал «естественный» вкус, не основанный на применении знаний, и вкус «приобретённый» в процессе воспитания и общения человека с искусством.

Таким образом, просветители констатировали многообразие вкусов, говорили о социальных факторах формирующих вкус, о том, что общественное неравенство создает благоприятную основу для манипуляции с

сознанием публики.

Помимо изучения художественных вкусов и предпочтений публики, просветители живо интересовались теми отношениями, которые складывались у публики с создателями и исполнителями драматических произведений.

Поскольку в период революционной борьбы буржуазии зрительные залы заполнялись демократическими элементами из третьего сословия, просветители от имени этой новой публики стали предъявлять к сценическому искусству соответствующие требования. На смену классическим формам должен был прийти «серьёзный» жанр с показом обыкновенных людей из народа, приближающий сюжет к действительности.

Автор драмы должен быть, по мнению Дидро, правдивым, переживать те чувства, которые он собирается донести до зрителя, обладать духовной близостью к публике из народа [11].

В конечном счёте, требования Дидро являлись обобщенным выражением пожеланий массового зрителя вытеснявшего из зрительного зала представителей феодально-аристократических слоёв составлявших традиционную публику.

В то же время, Дидро верно отмечает, что художник не должен бездумно идти на поводу у отсталой части зрительного зала, не имеет морального права искажать действительность в угоду её примитивным представлениям и установкам. Наоборот, чем вернее на сцене изображено показываемое событие, тем выше заслуга драматурга перед обществом, поскольку в этом случае люди получают возможность увидеть причины собственных несчастий и попытаются искоренить их.

Безусловно интересной и ценной была попытка Дидро связать вкусы и предпочтения приходящей в театры публики с политическим устройством государства.

По его убеждению в театрах разных государств процветают разные жанры. «Трагедия, мне кажется, ближе республиканскому духу, а комедия, особенно весёлая, ближе к монархическому» [12]. Происходит это потому, что в театрах сословных государств можно безнаказанно высмеивать пороки людей, находящихся на низших ступеньках общественной лестницы. В республиканских же государствах, где ценится честь и достоинство человека это, как считает Дидро, не может иметь места.

Несомненная ценность мыслей Дидро о характере взаимоотношений драматурга и публики заключается в том, что в них делается попытка перенести исследование данного вопроса из вневременных рамок на конкретную историческую почву того исторического периода развития общества.

Существенный вклад в том же направлении был сделан и Гельвецием,

который пытался выявить зависимость между характером требований, предъявляемых публикой к драматургу и её социально-классовой структурой.

Согласно Гельвецию каждый класс имеет своё собственное искусство, свои жанры, свой театр. Поскольку природа обусловила в душе чувство первоначального равенства и заложила в неё ненависть между знатными и незнатными людьми, один и тот же писатель не может одинаково нравиться всем классам и поэтому нужны авторы для каждого класса. При этом Гельвеций признавал, что в условиях деспотического режима господствующие классы диктуют драматургии свои требования.

Он справедливо отмечал, что абсолютизм деформирует не только художественное сознание низших слоёв общества, но придаёт одностороннюю направленность художественным предпочтениям публики из привилегированных слоёв, навязывая отсталые феодально-аристократические установки и мнения.

Гельвеций подчёркивает полную неспособность господствующих, но безразличных к духовным потребностям народа классов, оказать благотворное влияние на создание драматургии, насыщенной глубоким общественным содержанием.

Подобные мысли о театре, его социальной роли, о публике как неотъемлемой части сценического представления высказывались не только во Франции.

Например, в Германии, Лессинг подверг глубокому анализу трагедии классицизма и высказал к ним отрицательное отношение на том основании, что их исключительные, далёкие от массового зрителя персонажи не могут вызвать чувство сопереживания у простого зрителя.

То же самое он относит и к христианским трагедиям. Они, будучи занятыми сферой сверхъестественного, не отвечают потребностям современного зрителя, который ищет ответы на острые и насущные для него вопросы в реальной земной жизни.

Лессинг делает вывод о том, что для понимания и сочувствия со стороны зрителя к предлагаемому ему театрализованному представлению должна быть определённая однородность сценических героев и пришедшей на спектакль публики [13]. Судя по имеющимся высказываниям выдающихся деятелей Просвещения, проблема взаимосвязи публики и драматургии имела актуальное значение, ибо от её решения в значительной мере зависел весь ход дальнейшего развития театрального искусства. И в решении этой проблемы по существу все просветители оказались во многом единодушными. По крайней мере, все они признали право массового зрителя на то искусство, которое созвучно его интересам и жизненным установкам.

Исключительно велика, по мнению просветителей, роль публики не только

для создателя драматических произведений, но и для их исполнителей, для формирования у них актёрского мастерства.

Показательны в этом отношении рассуждения Гельвеция о вкусах самих актёров. Актёры, как считал Гельвеций, обладают двумя видами вкуса – «вкусом привычки» и «сознательным вкусом». Большинство из них обладает первым видом, который достигается за счёт ежедневных наблюдений над чувствами и страстями людей. Сознательный же вкус основан на глубоком знании человечества и духа времени; он приобретается путём долгого изучения вкусов публики. Поскольку для выдающихся деятелей театра характерен именно второй вид вкуса, Гельвеций подчёркивает особую роль публики для развития актёрского мастерства.

Деятели Просвещения, стремясь рассмотреть вопрос о публике и её взаимоотношении с искусством во всей его многогранности, тем самым внесли существенный вклад в развитие эстетической науки.

Если Платон и Аристотель, будучи очевидцами глубокого социального расслоения современной им публики, связанного с обострением противоречий рабовладельческого общества, склонны были относиться к ней как толпе, желавшей получить «хлеба и зрелищ», то новый этап общественного развития, современниками которого были просветители, заставил их подойти к исследованию публики на принципиально иной основе.

Революционная борьба третьего сословия обусловила подход к публике в контексте социально-преобразующей деятельности человека. Подчёркивание просветителями воспитательной функции театра, понимание ими публики как социально разнородного феномена, отрицание идеи «врождённого вкуса», изучение вопроса о детерминированности потребностей и вкусов публики государственным и социальным устройством, требования дать публике новую драматургию, созвучную духу эпохи и т.д. было проникнуто задачами борьбы с абсолютистским режимом.

Как указывал Г.В.Плеханов, идеалы революционного периода требовали от граждан, прежде всего, политических добродетелей [14]. При таких условиях театр становился учреждением политическим и проблема публики приобретала не только сугубо эстетический, но и политический характер.

Необходимо также учитывать, что условия исторического развития диктовали интерес к человеку. Движение за расширение прав личности, обусловило, в частности, и интерес к её эстетической активности.

Будучи культурой для народа, Просвещение видело свою задачу в приобщении к ценностям и благам духовной культуры каждого члена общества. В результате рассуждения просветителей о публике оказались тесно связанными с общей проблематикой человеческой личности. Не случайно они отказались от взгляда на публику как на некую иррациональную

толпу, а человека как составляющую часть публики уже не рассматривали как примитивную единицу этой толпы.

Дальнейшее развитие представление о публике, выступающей в качестве потребителя художественной продукции, оказалось связанным с утверждением в обществе рыночных отношений.

Наиболее проницательные мыслители обратили внимание на враждебность формирующегося буржуазного способа производства идеалам мыслителей эпохи Просвещения.

Разделение труда приводило к тому, что индивид переставал быть носителем общественного целого и постепенно превращался в его функцию. Растущее противоречие между личностью и обществом проявилось в том, что последнее становилось всё более чуждой силой для индивида, основой деятельности которого становились не общественные, а частные интересы. Эпоха раннего капитализма не создавала условий для всестороннего развития человека.

Бедственное положение низших слоёв общества и деградация духовной культуры высших, по характеристике Гегеля, приводили к тому, что искусство переставало быть «основной потребностью духа». Отмеченное Гегелем явление вполне можно было отнести и к сфере театрального искусства, поскольку складывающийся общественный уклад не способствовал формированию высоких идейно-художественных потребностей массовой публики.

Эту же тенденцию отмечал и Ф.Шиллер. Разделение труда, как отмечал поэт и мыслитель, захватившее сферы как материальной, так и духовной жизни и отнявшее у труда его целостность уничтожало возможность гармоничного развития, не только у низших, но и у высших классов [15].

В работах немецких теоретиков, наряду с отмеченным ими количественным ростом и усложнением состава театральной публики, как своеобразным отражением идущего в обществе процесса стирания сословных перегородок, можно найти размышления по поводу отторжения от человека его сущности.

Не случайно, рассматривая взаимовлияние публики и драматурга, Гегель стремился подчинить последнего идеалам гармонично развитого общества. Он обращал внимание на то, что драматург, создавая образы героев, предстающие перед публикой в «чувственной наличности», оказывает на неё большое эмоциональное воздействие. Но это воздействие не является односторонним. В отличие от отношений читателя, который может отказаться от чтения непонравившейся книги, с писателем, имеющим право заявить, что книга написана не для этого читателя, перед драматургом имеется всегда определённая публика, которая накладывает на него известные обязательства,

т.к. именно она в качестве коллективного целого, воспринимающего спектакль, определяет судьбу пьесы [16].

В то же время немецкие эстетика понимали, что требования публики не всегда являются разумными и далеко не всегда драматург должен считаться с ними. Даже Гегель, акцентировавший внимание на неотъемлемом праве публики на оценку пьесы, допускал возможность того, что автор может оказаться в конфликте с ограниченными и идущими вразрез с искусством, представлениями своей эпохи. В этом случае ответственность он возлагает на публику [17].

Данную мысль разделял и Ф.Шиллер: «Пока публика не просветится для своего театра, едва ли театр сможет просветить свою публику» [18].

О том же говорится и в театральном вступлении к «Фаусту» Гёте. Обращаясь к деятелям театра, автор высказывает вполне определённое отношение к аристократической публике того времени.

«Задумались ли вы в своей работе,
Кому предназначается ваш труд?
Одни со скуки на спектакль идут,
Другие – пообедав до отвала,
А третья – ощущая сильный зуд
Блеснуть суждением, взятым из журнала.
Как шляются толпой по маскарадам
Из любопытства, на один момент,
К нам ходят дамы щегольнуть нарядом
Без платы за ангажемент» [19].

Несомненной заслугой немецких исследователей является сформулированная ими мысль о враждебности складывающихся социальных отношений с духовным развитием личности.

Гегель отмечал, что в современном обществе каждый человек ограничен «публичной властью» и действует лишь как связанный условиями этого общества. Интерес, вызываемый этой фигурой, а также содержание её целей и деятельности носит чрезвычайно частный характер [20].

Другое дело, что поиск выхода из обнаруженных противоречий шёл по пути далеко не всегда верных предположений, одним из которых является явное преувеличение возможностей театра, способного, например, по мнению Шиллера, свести на нет отрицательные последствия капиталистической специализации производства и содействовать искалеченному разделением труда человеку в достижении «среднего состояния», при котором напряжение в его душе умеряется «мягкой гармонией».

У Шиллера такое представление порождалось не только осознанием высокой общественно-исторической роли искусства, но и своеобразной

трактовкой закономерностей развития эстетического сознания человека. Он пришёл к выводу, что формирование эстетической культуры человека происходит по мере искоренения в нём животных потребностей, а позднее – морального и физического принуждения. Построенное в конечном итоге «эстетическое государство», будет опираться на такие социальные отношения, где снимается противоречие между свободой и необходимостью, где каждый человек обретёт свою «целостность» и положительные «общественные качества». Создание такого государства возможно лишь на путях эстетического воспитания человека, поскольку именно оно оказывает на личность целостное воздействие.

В значительной мере преодоление этих по сути идеалистических взглядов было связано с развитием русской революционно-демократической мысли в XIX веке, где проблема публики рассматривалась в контексте революционной перестройки российского общества.

Прежде всего, русские революционные демократы отказались от взглядов на искусство как на силу, способную коренным образом преобразовать всю общественную жизнь.

Выходя из картинной галереи или из театра – замечал Н.Г.Чернышевский – человек чувствует себя и добрее и лучше (по крайней мере, на полчаса, пока не разлетелось эстетическое довольство), но точно так же и после сытного обеда человек встаёт снисходительнее и добрее по сравнению с тем каким он был с отощавшим желудком.

Прекрасно понимая значение театра в духовном просвещении народа, Чернышевский всё же справедливо утверждал, что дух нации пробуждается не искусством, а самым реальным историческим процессом. Не театр, а революционное движение масс, рассматривалось им как реальная преобразующая сила общества, тем более, что в крепостнической России большинству людей профессиональное искусство было недоступно и следовательно его возможности в деле революционной пропаганды были не столь значительны.

С другой стороны, было бы ошибочным считать, что революционные демократы полностью отказались от взглядов европейских просветителей на театр как на великую силу, способную формировать общественное мнение.

В работе «О драме и театре» В.Г. Белинский пишет о том, что театр имеет для нашего общества какую-то непобедимую, фантастическую прелесть. Всё то, что является наиболее значимым для общества, выносится на сцену и обсуждается страшной логикой событий и действий, развёртывающихся перед глазами зрителей.

Высказываясь по поводу публики, революционные демократы обращали внимание на разнородность состава зрительного зала. Отмечалось

традиционное деление на публику партера и публику галёрки, представлявших разные социальные слои общества, на неоднородность партера, где также находились люди с противоположными потребностями и вкусами. Различие требований к сценическому искусству со стороны разных частей зрительного зала, по мнению русских мыслителей, объяснялось неодинаковыми условиями их общественной жизни.

Например, Н.Г.Чернышевский, прямо утверждал, что эстетические понятия людей стоят в тесной зависимости от их экономического быта.

Русские революционные демократы настаивали на том, что именно буржуазные отношения не позволяют формироваться высоким эстетическим потребностям людей. У Белинского мы находим утверждения о примитивности образования современной ему публики. У него же можно найти сожаление по поводу того, что подлинное искусство не является внутренней потребностью публики. Любопытное наблюдение, конкретизирующее мысли Белинского, было сделано А.И.Герценом: «Разом для всей публики у нас пьес не даётся, разве за исключением «Горя от ума» и «Ревизора». Для бельэтажа – без слов, но с танцами и с богатой постановкой; для райка – пьесы, в которых кто-нибудь кого-нибудь бьёт; для статских чиновников – пьесы с пушечной пальбой, превращениями, нравственными сентенциями; для купцов – тоже с превращениями, но и с цыганскими плясками; другие (офицеры А.Г) всё смотрят, но особенно же любят водевили с двусмысленными куплетами и танцы с двусмысленными движениями [21]. В конце концов, сцена всегда современна своему зрителю и отражает ту сторону жизни, которую хочет видеть публика.

Требую от автора пьес правдивого отражения жизни, революционные демократы, тем не менее, понимали, что создатели произведений искусства не могут быть независимыми от требований буржуазной публики. Но именно эта зависимость и губит искусство т.к. буржуазный мир трудно опозитизировать, сделать его объектом положительного сценического изображения.

Таким образом, революционные демократы в определённой мере преодолевали взгляды просветителей, требующих, чтобы сцена воспитывала публику в духе буржуазных добродетелей.

В современном обществе, отмечал Н.Г.Чернышевский, искусство должно угождать требованиям публики, а большинство, смотрящее на него как на развлечение, конечно, требует от развлечения не возвышенности или благородства содержания, а интересности, забавности и лёгкости.

Говоря о проблеме публики, революционные демократы связывали её решение с созданием подлинно народного театра, возможного лишь в обществе, свободном от социальных антагонизмов. Перспективу появления новой театральной публики они связывали с коренным переустройством всей

общественной жизни. Они мечтали о том времени, когда публика будет формироваться из свободных и гармонично развитых людей, чьи основные интересы совпадают с интересами общества.

Краткий анализ взглядов наиболее ярких представителей эстетической мысли о публике театра показывает, что объектом их внимания в первую очередь являлись: условия формирования публики и её социальная структура, характер взаимосвязи публики с драматургией и исполнительским искусством, художественно-эстетические ориентации основных категорий публики в сфере сценического искусства.

В результате был сделан ряд важных теоретических выводов, главные из которых сводились к следующему:

1. Публика рассматривалась как органическая часть театрального процесса, обеспечивающая его развитие. Подчёркивалось, что прогрессивное развитие искусства театра возможно лишь при слиянии с широкой демократической массой.

2. Указывалось, что связь театра с публикой имеет двусторонний характер, что не только публика влияет на театр, но и он формирует свою публику, оказывая воздействие на её мысли и чувства. Справедливо отмечалась конкретно-историческая структура публики, а также социальная обусловленность её художественных вкусов.

3. Некоторые представители эстетической мысли поставили вопрос о несовместимости эксплуататорских отношений с развитием высокой художественной культуры масс, без чего, в свою очередь не может быть ни театра, отвечающего высоким идейно-эстетическим требованиям, ни подлинно народной публики.

Накопленные представления о публике стали основой для дальнейших исследований в области философии, социологии и психологии искусства. Однако и сейчас для западной науки основной, а подчас и единственной задачей считается изучение поведения, вкусов, оценок потребителей искусства, не рассматривая их как продукт объективных общественных отношений.

Склонность к эмпиризму, преимущественное внимание к разработке частных проблем вместо их целостного рассмотрения в широком социальном контексте создают значительные трудности для понимания публики как массового, сложного и противоречивого социального феномена.

Иную методологическую базу изучения публики предложила марксистская эстетика. Материалистическое понимание исторических процессов позволило, в частности, перейти от эмпирического описания публики к теоретическому анализу детерминированности её социального состава и духовных потребностей способом материального производства,

который, в конечном счёте, определяет исторически-конкретные формы производства и распределения художественных ценностей.

Основоположники марксизма вскрыли причины неравномерности развития художественных потребностей в разных слоях публики. Придя к выводу о всеобщем характере капиталистического отчуждения, они указали на то, что данный процесс означает деградацию художественности человеческой личности, что капиталистическое производство по сути своей «враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» [22].

Отсюда следовало, что только социализм сможет привести в соответствие существование человека с его сущностью. При этом речь шла о возможности полноценного эстетического развития именно каждого члена общества, о массовом приобщении к искусству на основе роста художественной культуры всех трудящихся.

Вместе с тем основоположники марксизма не только подчёркивали обусловленность массового потребления ценностей и благ культуры всей системой общественных отношений, но и видели в рамках этой общей детерминации непосредственную зависимость формирования публики от характера её общения с искусством.

В работе «К критике политической экономии» К.Маркс писал: «Предмет искусства – нечто подобное происходит со всяким другим продуктом – создаёт публику, понимающую искусство и способную наслаждаться красотой. Производство производит не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» [23].

Эта мысль показывает, что формирование публики становится возможным лишь в процессе реального общения с тем или иным видом искусства. Только в таком общении происходит становление и развитие соответствующих потребностей.

Из логики анализа К.Марксом детерминированности потребностей человека предметом производства в плане данной статьи следует, что в качестве субъекта специфических художественных потребностей публика театра появляется лишь при наличии реальной возможности общения со сценическим искусством. С другой стороны, удовлетворение художественных потребностей вызывает их дальнейшее развитие, а это означает, что духовное производство не только даёт предмет потреблению, но и совершенствует способности людей к художественному восприятию.

В немарксистской эстетике театральная публика часто представлялась либо в качестве толпы, где растворяется человеческая индивидуальность, либо в качестве множества индивидов отчуждённых от общественного целого. В эстетике марксизма это противоречие разрешалось на основе идеи о

гармонически развитом обществе, свободном от различных форм эксплуатации человека.

Вместе с тем марксистская эстетика учитывала неоднородность приобщения масс к искусству, неодинаковость уровня эстетической культуры различных слоёв и групп публики. Поэтому для неё процесс демократизации искусства оказывается тесно связанным с ликвидацией объективных (недостаточное развитие материальной базы и соответствующих культурно-бытовых условий препятствующих приобщению к искусству) и субъективных (отсутствие зрелых художественных потребностей) факторов, затрудняющих участие в активной культурной деятельности тех или иных слоёв общества. Предполагалось, что общенародная художественная культура сможет удовлетворить запросы всех членов общества при одновременном росте тех из них, которые наименее развиты в эстетическом отношении.

Значимым для представителей марксистской эстетики является закон возрастания масс в процессе исторического развития человечества. В «Святом семействе» К.Маркс и Ф.Энгельс писали: «Вместе с основательностью исторического действия будет, следовательно, расти и объём массы, делом которой оно является» [24].

Применительно к художественной жизни общества он указывает на закономерную эволюцию не только социально-политической, но и эстетической активности людей, что так или иначе выразится в росте числа и художественной культуры тех, кто получил широкие возможности общения с различными видами искусства.

Существенное значение для изучения публики современного театрального искусства имеет установка марксистской эстетики на строгое соблюдение принципа конкретно-исторического похода к изучаемым явлениям. Этот принцип ориентирует проводимые и сегодня исследования на выяснение роли социально-культурной среды в процессе формирования состава и художественных запросов публики.

Наконец, для изучения театральной публики чрезвычайно важен также вывод, сделанный К.Марксом в «Теориях прибавочной стоимости» о двух видах духовного производства [25].

С одной стороны, он выделяет такой вид духовного производства, в результате которого создаются потребительские стоимости, самостоятельно существующие в пространственно-временном интервале между их производством и потреблением. Продажа их как товара возможна независимо от художественной деятельности автора в данный момент времени.

С другой стороны, он указывает на существование иного вида духовного производства, продукт которого неотделим от непосредственного акта производства. В полной мере вывод К.Маркса о специфике второго вида

духовного производства может быть отнесён и к искусству театра. Существование театральной публики действительно связано именно с данным видом духовного производства. Многие характеристики публики обусловлены пространственно-временным контактом с самим творческим действием, происходящим «здесь и сейчас» на глазах зрительного зала.

Среди таких характеристик можно выделить следующие: совместное восприятие спектакля, непосредственность общения с актёрами, жизнь в предлагаемых пьесой обстоятельствах, прямая и обратная связь с исполнителями, особая эмоциональная атмосфера, вызванная как влиянием поступающей со сцены художественной информации, так и межличностными контактами в зрительном зале.

Сегодня по мере возрастания роли искусства в жизни современного общества, становится актуальным изучение не только процесса создания, но и процесса потребления создаваемых произведений в различных видах и жанрах художественно-эстетической деятельности.

Большую помощь в такого рода исследованиях может оказать знание основных идей, принципов, подходов, сформулированных виднейшими представителями философской мысли на всём протяжении её исторического развития.

Примечания

1. Платон. Соч. в трёх томах [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1968, Т. 1, – С. 138.
2. Платон. Соч. в трёх томах [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1968, Т. 3, ч. 1, 1971 – С. 431.
3. Платон. Соч. в трёх томах [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1968, Т.3, ч. 2, 1972 – С. 172.
4. Давыдов, Ю.Н. Искусство как социологический феномен [Текст] / Ю.Н. Давыдов. – М.: Наука, 1968 – С. 179.
5. Аристотель. Об искусстве поэзии [Текст] / Аристотель. – М.: Художественная литература, 1957 – С. 82-84.
6. Дидро, Д. Собр. соч. в десяти томах [Текст] / Дидро - М.: Academia, Т.5, 1936 - С. 349.
7. Гельвеций. Об уме [Текст] / Гельвеций. – М.: ОГИЗ, 1938 – С. 107.
8. Гельвеций. Об уме [Текст] / Гельвеций. – М.: ОГИЗ, 1938 – С.106.
9. Дидро, Д. Собр. соч. в десяти томах [Текст] / Дидро - М.: Academia, Т.5, 1936 - С. 433-434.
10. Руссо, Ж.-Ж. Избранные соч. [Текст] / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука. Т.1, 1961 – С.57.
11. Дидро, Д. Собр. соч. в десяти томах [Текст] / Дидро - М.: Academia, Т.5, 1936 - С. 431-432.
12. Дидро, Д. Собр. соч. в десяти томах [Текст] / Дидро - М.: Academia, Т.5, 1936 - С. 411.
13. Лессинг. Гамбургская драматургия [Текст] / Лессинг. – М.: Academia, 1936. С. 9-10, 272-289.
14. Плеханов, Г.В. Избр. Философские произведения [Текст] / Г.В. Плеханов. – М.:

- Соцэкгиз, Т.5 – 1958.- С. 431.
15. Шиллер, Ф. Собр. соч. в восьми томах [Текст] / Ф. Шиллер. – М.: Художественная литература. Т. 6, 1950. С- 297-299.
 16. Гегель. Сочинения [Текст] / Гегель. – М.: Соцэкгиз, 1958. Т. XIУ- С. 345.
 17. Гегель. Сочинения [Текст] / Гегель. – М.: Соцэкгиз, 1958. Т. XIУ- С. 349.
 18. Шиллер, Ф. Собр. соч. в восьми томах [Текст] / Ф. Шиллер. – М.: Художественная литература. Т. 6, 1950. – С. 6.
 19. Гёте. Фауст [Текст] / Гёте. – М.: Художественная литература, 1969. С. 17.
 20. Гегель. Эстетика [Текст] / Гегель. – М.: Искусство. Т.1. С. 203.
 21. Герцен, А.И. Об искусстве. [Текст] / А.И. Герцен. – М.: Искусство, 1954. С. 97-98.
 22. Маркс, К.и Энгельс, Ф. Сочинения [Текст] / К.Маркс и Ф.Энгельс. – М.: Соцэкгиз, 1958, Т. 26, ч. 1 – С.280.
 23. Маркс, К.и Энгельс, Ф. Сочинения [Текст] / К.Маркс и Ф.Энгельс. – М.: Соцэкгиз, 1958, Т. 12. С. 718.
 24. Маркс, К.и Энгельс, Ф. Сочинения [Текст] / К.Маркс и Ф.Энгельс. – М.: Соцэкгиз, 1958, Т. 2. С. 90.
 25. Маркс, К.и Энгельс, Ф. Сочинения [Текст] / К.Маркс и Ф.Энгельс. – М.: Соцэкгиз, 1958, Т. 26, ч.1. С. 420-421.

Валеева Э.М.

Мода как форма проявления эстетических ценностей.

Феномен моды является достаточно сложным, многоаспектным образованием.

В эстетике мода – это периодически возникающее и повторяющееся, частичное изменение внешних форм культуры, происходящее под влиянием экономических, социально-психологических, культурологических, нравственных и эстетических факторов.

По мнению социологов, это одна из многих форм жизни, посредством которой тенденция к социальному выравниванию соединяется с тенденцией к индивидуальному различию и изменению в единой деятельности; всякое изменение вкусов, ведущее к преобразованию потребления в течение жизни одного поколения.

Большинство исследователей моды (М. И. Килошенко, Е. В. Колесникова, Г. Г. Шубин) признают функцию моды как «носителя» эстетических ценностей человека. Г. Дж. Блумер, Т. С. Бастрыкина и А. Б. Гофман, формулируя функции моды более широко, опосредованно утверждают функцию демонстрации модой индивидуальной сущности человека, в том числе его эстетических ценностей, усвоенных им в процессе социализации.

З. Б. Элькина в своей книге «О красоте и современности одежды», не обращаясь специально к проблеме функционирования моды, указывает на то, что мода является показателем эстетической ценности, внешней и внутренней (духовной) культуры человека, поскольку ее воспринимают как эстетическую норму, на которую должна ориентироваться личность. По мнению З. Б. Элькиной, в процессе переосмысления личностью общепринятых стандартов и их соизмерения со своим индивидуальным вкусом, чертами характера, индивидуальными возможностями, происходит сотворчество, эмоционально-психологическое восприятие образца, эстетическое сопереживание¹.

Обратимся к функциям одежды как одного из объектов моды.

И. Шмерлина¹ указывает на латентные функции одежды, которые имеют три уровня: биологический уровень (связан с потребностями выживания и репродукции), социальный уровень (связан с проблемами социальной устойчивости и воспроизводства), психологический уровень (связан с индивидуальными психологическими запросами личности). В качестве явных функций одежды автор выделяет:

- функцию идентификации на уровне сообщества и ее оборотную сторону – социетальное различие (одежда позволяет идентифицировать членов какой-либо временной или культурной общности, отличить ее от сообществ иных культур);

- функцию социального маркирования (одежда дифференцирует людей по гендерному, возрастному, матримониальному, имущественному, социальному статусу, социально-групповой и профессиональной принадлежности);

- коммуникативную функцию (одежда позволяет идентифицировать незнакомого человека и включить соответствующие средства коммуникации);

- демонстративную функцию – намеренное использование личностью маркеров, которые говорят о ее социальной (гендерной, возрастной, матримониальной, имущественной, статусной, профессиональной) принадлежности. Она реализуется в плоскости социальной принадлежности – это вторичная игра со статусными маркерами, предъявление сообществу признаков легко распознаваемого статуса;

- функцию самовыражения (проявление личностных признаков: характерологических особенностей, психологического состояния, эстетических наклонностей).

И. Шмерлина считает, что в современном мире утрачивается функция социального маркера, одежда становится «личностным» маркером, где проявляется уровень общей культуры человека, его эстетический вкус, жизненная позиция, отношении к самому себе и т.д.. Функция личностного самовыражения, по мнению автора, реализуется как семиотическое единство поведения человека: выбор одежды определенного стиля заставляет человека использовать

соответствующие семиотические средства и в других сферах – в речи, манере поведения и т. д.

Т. Г. Маринко в своей статье «Эстетические и функциональные аспекты костюма как продукта дизайнерской деятельности» указывает на утилитарную и эстетическую функцию одежды. Обращаясь к проблеме анализа эстетических и функциональных аспектов костюма как предмета дизайнерской деятельности, автор указывает на ряд факторов, которые детерминируют относительную самостоятельность эстетического начала проектирования одежды: уровень развития производства, эстетические идеалы общества, творческая индивидуальность художника, влияние моды и уровень эстетических запросов потребителя¹.

Моду сравнивают с процессом социализации, или, более узко – с процессом обучения, когда программа обучения постепенно разворачивается во времени. Происходит усвоение материала, порядок заданий на узнавание. Помимо этого, моду представляют как один из каналов социализации личности (Е. В. Колесникова, Т. Б. Любимова, О. Б. Подольская)¹. Человек социализируется, приобретает опыт участия в социальном или культурном действиях, обучается социальным правилам. От других видов социализации мода отличается тем, что она обращается к общедоступным образцам.

В современной социально-психологической теории выделяют асоциальные аспекты моды, которые сегодня имеют место в преступной субкультуре (мода на специфическую одежду, жаргон, татуировки, образ жизни и т. д.). Сегодня не только политики, но и подростки перенимают тюремный жаргон («арго»)¹.

Выделяют следующие признаки и свойства моды¹:

1. Универсальность действия моды (мода может проявляться в вещах, идеях, поступках, она вовлекает людей в сферу своего влияния, не считаясь с границами социальных групп).
2. Временность (продукты нововведения не предназначены для длительного хранения в качестве культурных образцов, а созданы для немедленного потребления).
3. Доминантность (в моде есть ядро – вещь, идея, образ, личность, вокруг которого выстраивается ее единство и стиль).

Как мы видим, данные характеристики не противоречат идее понимания моды как социализирующего и обучающего фактора, в процессе которого идет освоение культурного фонда общества. По мнению Т. Б. Любимовой, универсальность дает возможность широкого включения индивида в культурную деятельность; временность моды включается в тезис о том, что «чтобы что-то узнавать, надо уметь и забывать», наличие доминанты дает возможность движения по программе обучения, которой является весь культурный фонд.

Мода и культура являются родственными понятиями. В культуре выделяются два аспекта:

- материальная культура (связана с производством материальных ценностей);

- духовная культура (связана с производством духовных ценностей).

В материальных ценностях происходит опредмечивание знаний, опыта, идеалов. К материальной культуре относят: культуру труда, культуру производства, культуру быта, культуру одежды и т.д. К духовной – политическую культуру, нравственную культуру, эстетическую культуру и т.д. Мода, являясь частью культуры, связана с ней через обычай – «стереотипный способ поведения, стандартизированное действие, совершаемое множеством людей и воспроизводимое в относительно устойчивом виде на протяжении длительного времени»¹. Мода же является кратковременной стандартизированной формой массового поведения.

Феномен моды, по мнению Т. С. Бастрыкиной, принадлежит к ценностным формам проявления эстетических отношений культуры. Мода, по ее мнению, сегодня играет роль «эстетического камертона» ритмов эпохи. «Она чувствительна и позволяет «видеть время», претворяя его в эстетический предмет визуального восприятия»¹. Мода принадлежит к визуальной культуре, которая реализует себя в эстетических ценностях времени.

Мода в эстетической культуре общества является как материальной эстетической ценностью, так и носителем духовных эстетических ценностей. Создание моды относится к эстетической деятельности. Мода отражается в сознании человека, мода утверждает эстетический идеал, в ней проявляется эстетический вкус. Мода является одним из общественных институтов, обеспечивающих хранение и распространение эстетических материальных и духовных ценностей.

Одним из аспектов социального познания и взаимодействия, то есть профессионального инструментария социолога, является категоризация – отнесение каждого нового воспринимаемого объекта к какому-либо классу объектов (на основе жизненного опыта). Наиболее эффективными для категоризации считаются символы, относящиеся к образу жизни, эстетическим и ценностным приоритетам. Подобными символами, знаками-признаками (предметы (явления) или их свойства, несущие информацию о тех явлениях, которым этот предмет постоянно сопутствует и частью или следствием которых он является)¹, которые дифференцируют и идентифицируют людей, могут выступать звуки, цвета, линии, фигуры, телесные признаки, модели одежды, имена, фамилии и т. д.

Раскроем сущность моды как знаковой системы. По мнению Ю. М. Лотмана, мода всегда семиотична. «Включение в моду, - по мнению

исследователя, – непрерывный процесс превращения незначимого в значимое. Семиотичность моды проявляется, в частности, в том, что она всегда подразумевает наблюдателя. Говорящий на языке моды – создатель новой информации, неожиданной для аудитории и непонятной ей»¹.

Культура разработала богатую и дифференцированную систему модных знаков (линия, силуэт, цвет, фирменные знаки и т.д.). Знак, по мнению Н. М. Калашниковой, это материальный, чувственно воспринимаемый предмет, выступающий в процессе познания и общения в качестве представителя другого предмета и используемый для получения информации о нем¹. Выделяют следующую систему знаков костюма как одного из объектов моды : костюм – знак классовой дифференциации; костюм – знак богатства (экономической престижности); костюм – знак отражения общественной интеграции (униформенность); костюм – знак принадлежности к определенной идеологической группе; костюм – знак респектабельности; костюм – знак полового различия; костюм – знак вкуса человека; костюм – знак культуры¹.

Одежду считают средством знаково-символического представления (выражения) жизненных и профессиональных ролей (Л. В. Росновская). Каждая социальная группа располагает своими символами успеха, модными образцами для демонстрации социального статуса (мода может отражать статусность, создавая иллюзию размера, веса, успеха, возраста и авторитетности). Одежда может рассказать о характере человека, о его моральных установках и т. д. То, что для одного класса является нормой, для другого является предметом роскоши. У каждой социальной группы есть свой стандарт поведения. Общественные формы, одежда, эстетические суждения, весь стиль человека находится в постоянном изменении под действием моды¹.

Цветовая символика костюмных форм связана с отражением жизненных процессов (М. И. Килошенко). Называют три пути воздействия цвета на человека: через кожные рецепторы, которые на бессознательном уровне передают необходимую информацию и энергию цвета; через зрение, воспринимающее цвет на уровне подсознания и сознания. И через социум, коммуникационные акты которого зависят от особенностей их цветовосприятия.

Моду называют особой формой социально-психологического общения, в процессе которого происходит взаимодействие индивидов, обмен информацией (как вербально, так и невербально), проявление отношения друг к другу, взаимное влияние, подражание, выделение, идентификация, сопереживание и взаимопонимание, усвоение эмоций и форм поведения. Как массовое явление, в основе которого лежат социально-информационные процессы, мода связана с многочисленными социальными феноменами (традициями, обычаями, общественными явлениями, массовыми коммуникациями и т. д.) (Л. В. Петров). мода является таким образованием, которое возникает, развивается и

прекращается в зависимости от происходящих информационных процессов. Ее механизм основан на создании, передаче и приеме определенной информации, передающейся от человека к человеку, между людьми, то есть она осуществляет межличностную коммуникацию. Особенностью этой коммуникации является периодическое изменение интереса, установок и ценностных ориентаций определенных социальных слоев и групп по отношению к собственным традициям, обычаям, привычкам и т. д.

Мода, по мнению современных исследователей – это особый способ, образ, мера обработки социальной информации, в том числе информации об эстетических ценностях людей (Л. В. Петров, Б. Д. Парыгин, Г. Г. Шубин). С точки зрения теории коммуникации, моду рассматривают как «один из способов оформления и закрепления новой информации, поступающей в общественное пользование в процессе социального развития». В современном обществе публикуются книги о том, как писать одеждой тексты, способствующие жизненному успеху: как выйти замуж, как сделать карьеру, получить работу и т. д.¹. В общении мода позволяет не только различать людей. Она несет в себе определенную информацию о характере общения между личностью и социальной группой, представляет человека в общении, устанавливает с помощью костюма коммуникативные связи, вызывает на диалог, отказывает в общении, раскрывает психологический настрой, передает сообщение о социальных категориях (пол, возраст, профессия, образование, социальный статус, роль); транслирует индивидуальные намерения и психологические особенности индивида («экстремал», «комильфо», «хиппи», «рэппер», «скин-хэд» и т. д.)¹. Мода связана с образом и стилем жизни человека, с социально-экономическими и культурными условиями, определяющими особенности общения, поведения и склада мышления отдельного индивида и социальной группы.

Рассмотрим моду с точки зрения ее как носителя информации об эстетических ценностях человека. Человек, впитывает, вбирает в себя исходящую от объекта эстетическую информацию. Это восприятие образов, несущих определенное идейно-эмоциональное содержание, олицетворение дорогих и близких человеку эстетических ценностей, его собственного психического состояния. Мода здесь является формой эстетической оценки, предполагающей отражение того, что оценивается. Мода отражает определенные объекты, стороны и свойства природной и социальной действительности, отношение самого человека или социальной группы к эстетическим ценностям. Мода является распространителем внешних эстетических форм культуры, воспринятыми людьми как эстетические ценности, выражает индивидуальные свойства личности.

РАЗДЕЛ VI. ЭКОНОМИКА И ТРУД

Хвесьюк Н.Г.

Корпорация Общность новой формации

Современное общество подвержено постоянным изменениям. И чем быстрее идет технический, информационный прогресс, тем значительней общественные изменения. Последовательные социологические исследования планомерно отражают происходящие общественные трансформации. Эрки Калеви Асп в своей работе «Введение в социологию» указывает, что многие социологические работы дескриптивны, описательны, они показывают внешние свойства социальных действий и событий — вербально и посредством цифр. Результатом таких описательных исследований являются обычно гипотезы, касающиеся различных социальных явлений. Первостепенные же объекты социологического исследования — общности людей и имеющиеся в них социальные структуры и процессы, развитие и изменение этих структур и процессов¹.

Для социологии управления особый интерес представляет изучение различных социальных общностей: особенности их функционирования и развития, взаимоотношения как внутри общности, так и с другими общностями.

Понятие «общность» – центральное для социологии: социальные общности всеохватны, всепроникающи, их диапазон огромен - это диапазон всего общества. Что касается рассмотрения социальной общности, то одним из первых к ней обратился Ф. Теннис, в книге «Общность и общество» он характеризует два типа отношений - общинные и общественные, противопоставляя их друг другу. Материальной основой общности выступала коллективная собственность, а поведение её членов определялось исключительно верой.

В западной социологии середины – второй половины XX века. Обращает на себя внимание трактовка социальной общности американскими социологами Б.Мерсером и Т.Парсонсом. Б.Мерсер в книге «Американская общность» писал: «Человеческая общность – это внутреннее функционально связанное объединение людей, живущих на определенной географической территории в определённое время, имеющих общую культуру, образующих определённую социальную структуру и проявляющих чувство своего единства в составе отдельной группы».¹ Что касается точки зрения Т.Парсонса, то он считает: «Общность – это объединение действующих лиц, обладающих определённым пространством как основой для осуществления большей части их повседневной деятельности».¹

Категории «социальная общность» в последние годы уделяется растущее внимание и в современной отечественной социологии. Ядов характеризует её как, взаимосвязь человеческих индивидов, которая обусловлена общностью их интересов благодаря сходству условий быта и деятельности людей, составляющих данную общность, их материальной, производственной и иной деятельности, близости их взглядов, верований, их субъективных представлений о целях и средствах деятельности. Важной особенностью социальной общности является факт осознания единства собственных интересов, целей, задач¹.

Определяя понятие «социальная общность» мы будем придерживаться мнения польского социолога Яна Щепаньского, который говорит, что когда любая социальная категория создает систему внутренних связей, она превращается в социальную общность. «Социальная общность» - термин с широким объемом, охватывающим все объединения людей, в которых создана и сохраняется, хотя бы в течение очень короткого периода, определенная социальная связь».¹

Итак, именно социальные отношения лежат в основе формирования социальной общности. В этой связи, в работе «Основные социологические понятия» Макс Вебер указывает на то, что общность может покоиться на любого рода аффективной, эмоциональной или же традиционной основе: пневматическая братская община, эротическое отношение, благоговейное отношение, «национальная» общность, спаянный узами товарищества отряд. (Т.е. создаются социальные отношения между равноправными лицами, при этом эти отношения носят «целерациональный» характер – Н.Х.). И далее, рассматривая общность в рамках экономических отношений, он пишет: «Участие в «рынке» создает обобществление между отдельными партнерами по обмену и социальное отношение (прежде всего, «конкуренцию») между теми, кто намерен принять участие в обмене и вынужден ориентироваться в своем поведении друг на друга. Но помимо того, обобществление возникает, только если, например, несколько участников [рынка] заключают соглашение, чтобы вести более успешную ценовую политику или чтобы отрегулировать и гарантировать денежное обращение».¹

Вебер приравнивает понятия «социальное отношение», «общность», «обобществление» характеризуя их открытость или закрытость для внешнего мира. «Замкнутое социальное отношение может гарантировать своим участникам монополизированные шансы: а) свободно предоставляемые; б) регулируемые или ратионируемые в соответствии с их величиной и характером; или в) постоянно и (относительно или абсолютно) неотъемлемо апроприированные индивидам или группам индивидов. Апроприированные шансы называются «правами». Апроприация, в соответствии с [данным] порядком, может быть: 1) апроприацией участникам определенных общностей [Gemeinschaften] и обществ [Gesellschaften]; 2) апроприацией индивидам; причем в этом последнем случае: либо а)

апроприацией в чисто личной форме, либо б) таким образом, что в случае смерти прежнего обладателя шанса одно или несколько [лиц], связанных с ним некоторым социальным отношением или по рождению (родством), или тот или те другие, кого он должен указать, вступают во владение шансами (наследственная апроприация). Наконец, 3) апроприация может происходить таким образом, что обладатель шанса более или менее свободно посредством соглашения передает его либо а) определенному другому [лицу], либо, наконец, б) произвольным другим [лицам] (отчуждаемая апроприация). Участник закрытого отношения называется сотоварищем, а в случае регулируемого участия, коль скоро оно апроприирует ему шансы, такой участник называется правовым сотоварищем»¹.

Современное общество нуждается в формировании общности новой формации. Социальные отношения, в основе которых лежат взаимопомощь, взаимовыручка, апроприация, как форма преемственности – должны быть основополагающими. А «чувство локтя», сотоварищество и сопартнерство – жизнеопределяющими. Одними из основных общественных отношений сегодняшнего общества считаются экономические отношения, поэтому особую значимость обретает формирование экономических общностей. Если мы будем рассматривать их формирование в ключе истории экономического развития России, то увидим, что принцип апроприации - как передачи во владение, а значит преемственности, лежал в основе деятельности всех развитых заводов и мануфактур. Артельный принцип - коллективный, но учитывающий индивидуализм составлял главный принцип работы во всех отраслях. Более того, вспомним как российские цари и царицы давали в дар наиболее заслуженным людям целые имения с наделом земли и людьми («душами крестьян»). Поэтому артель – форма традиционной русской общности, а артельный принцип отношений – общеорганизующий.

Словарь Даля В.И. трактует артель как товарищество с круговой порукой, братство, где все за одного, один за всех; дружина, община, общество, товарищество, братство для общего хозяйства и особенно пищи, а также для работы сообща и раздела заработков, за вычетом расходов и прогула. Словарь Брокгауза и Ефрона указывает на многообразие артелей, существовавших в России: промысловые (рыбные, тюленьи, китовые и пр.), охотничьи, артели грузчиков-дрягилей, каменщиков, плотников, извозчиков, кузнецов, старателей, землекопов, бурлаков, артели страховые, банковские, харчевые, иконописные и много-много других. Т.е. нет отрасли, где бы не применялся артельный принцип. Тем более, что в России до революции все промышленные дела осуществлялись артельно.

Много сегодня говорится о традиционном русском укладе в промышленности – артельности, суть которой состоит в том, что артель – чрезвычайно подвижное предприятие, основанное на самоуправлении трудящихся. Показательно, что в

артели так называемая «прибавочная стоимость» не присваивалась частными предпринимателями или государством, она распределялась между самими работниками. В результате артельные заработки намного превышали заработки частного или государственного секторов. Например, зарплата ярославских строителей, артельно работающих в Петербурге, составляла примерно 400-500 руб. в год (вторая половина XIX века), тогда как работающие по найму зарабатывали не более 80 руб.¹ Именно благодаря артелям Россия была на 1 месте в мире по темпам промышленного роста до самой революции. Большевики провозгласили огосударствление, ну а к чему это привело – все знают.

Если применить артельный принцип на современных предприятиях, то тогда большое внимание будет уделяться всем существующим подразделениям равнозначно, самоуправление играло бы значительную роль, а распределение прибыли было бы справедливым и более эффективным. К.Маркс в своем письме к Вере Засулич от 8 марта 1881г. писал «Благодаря общине Россия имеет свой, особый путь к социализму»¹. К социализму или нет – это другой вопрос, а вот то, что благодаря общине свой путь – так это признание для нас является определяющим. Александр II был взорван в тот день, когда подписал указ о созыве представителей со всей России. Вот она – попытка созвать Вече, земский собор – это можно назвать как угодно, но суть-то не поменяется: не принимали на Руси ни одно важное решение в одиночку! Соборность, общинность, коллегиальность, если хотите, – вот традиционно русские принципы жизнедеятельности. Нашим царям, генсекам, президентам вместо того, чтобы решать свои сугубо личные проблемы, всего-то нужно опереться на просвещенный авторитаризм (ну никак нам без Батюшки), земское самоуправление и артельный коллективизм – и все, Россия-матушка «вспрянет ото сна» и станет той великой и могучей державой, о которой все мечтают.

Традиционная сердцевина российской предпринимательности – именно артельность. Потому-то русский труженик – рабочий и крестьянин – так поддерживал большевиков, что видел в их программе воплощение своего артельного идеала.

Логичное продолжение артельного принципа заложено в системе корпоративного управления. Система корпоративного управления, как мы уже ни раз говорили¹, представляет собой прежде всего управление корпоративными (точнее - лично-корпоративными) отношениями собственности.

В правовом, юридическом плане корпоративное управление «есть организация лиц, обладающая как самостоятельный экономический субъект определенными правами, привилегиями и обязательствами, которые отличаются от прав, привилегий и обязательств, присущих каждому члену корпорации в отдельности». Такая организация экономической деятельности ориентируется «на факт разделения функций владения и управления»¹.

В основе системы управления любой экономической общностью лежит организационная структура, как регулятор взаимоотношений между работниками. Именно адекватная рыночным условиям организационная структура обеспечивает внутреннюю устойчивость общности, что позволяет в определенной мере обеспечить оптимальное взаимодействие с внешней средой, и как следствие, поддерживать устойчивость корпорации на рынке в целом¹.

В основе системы управления большинства действующих экономических общностей, в сущности новых образований, лежит преимущественно прежний (советский) стиль руководства с минимальными элементами корпоративности, особенно на уровне среднего звена управления и особенно наемных работников. Отсюда прежняя управленческая экономическая культура, в основе которой – бесхозяйственность, отбывание на работе или работа «за страх», отсутствие сопричастности, сопереживания за дела корпорации. Элементы корпоративности построены лишь на: 1) опыте и авторитете руководителей (иначе была бы уже масса конфликтов); 2) подборе «своих», проверенных людей на руководящие должности (то есть сложилась команда); 3) стимуле работников – получать неплохую заработную плату и вовремя; 3) страхе работников потерять работу (страх перед безработицей); 4) хорошем имидже фирмы в городе или области.

Работа в таком режиме и стиле не имеет ни дальней, ни ближней перспективы! Выделим слабые и опасные стороны современной системы управления экономическими общностями с учетом опыта передовых стран мира и с учетом российского менталитета:

1. смешение в правах владения и использования собственности;
2. смешение функций стратегии и тактики управления, а также менеджмента и маркетинга в руководстве экономической общностью;
3. реальное управление осуществляет один Хозяин (в редких случаях 2 – 3, пропорционально доле их капитала). Рано или поздно они выдохнутся, человеческий организм имеет свой ресурс, и предприятие покатится вниз, притом – через глубокие распри и конфликты, т.к. организующее ядро (что есть сейчас) ослабнет – из монодихотомии превратится в полихотомию, где начнет неизбежно проявлять себя человеческая сущность, например, инстинкт собственности, в итоге - борьба за интересы;
4. доминирует авторитарный стиль руководства, владельцы капитала никак не объединены (в собрание, совет, наблюдательный совет, совет пайщиков, да и вообще в какую-либо корпоративную форму деятельности);
5. в системе управления не учитывается работа с персоналом (не отдел по приему и увольнению, а подразделение по стратегии и тактике кадровой политики в компании, наращивание человеческого ресурса);
6. не используются инструменты маркетинга и паблик рилейшнз (часто отсутствуют имиджевые атрибуты, случается, что и у известных организаций);
7. ставка делается на проверенных управленцев, точнее на руководителей (они же управленцы в одном лице), часто не имеющих или не учитывающих прогрессивные тенденции развития и современные знания;
8. отсутствие ориентации на новые формы управления, в данном случае речь идет о корпоративном управлении. Большая часть современных экономических общностей - это огромный конгломерат, который «сверху вниз» держится на прежней психологии «социалистического коллектива» в основе отношения «начальник – подчиненный», при этом начальник всегда прав, подчиненный полностью зависит от начальника. На Западе система «хозяин – наемный работник» исчерпала себя, зашла в тупик. Западные фирмы выжили на корпоративном управлении и уже идут дальше. Если в данном контексте оценивать деятельность предприятия, то можно заключить, что в нем отсутствует стратегический прогноз. Есть закон: чем больше в корпорации и обществе хозяев-собственников, тем стабильнее оно развивается.
9. в условиях экономической реформы лишь частично решается проблема развития собственности с позиции: а) корпоративного управления; б) обогащения лучших традиций хозяйствования в России.

Таким образом, необходим планомерный переход к экономическим общностям, в основе которых заложен принцип корпоративного управления, но нужно помнить, что в основе основ любого типа управления лежат отношения собственности, их организация. Генетически, инстинктивно и интуитивно человек

хочет и должен иметь собственность (личную, частную, ассоциированную), быть хозяином, сохозяином, а, значит, причастным, заинтересованным объектом хозяйствования. Здесь ключ к прогрессу. Корпоративное управление, основанное на ассоциированной форме собственности, идентично менталитету россиян. У России корпоративность (общинность) течет по ее генам, здесь перспектива ее возрождения.

В корпоративном управлении может быть реализовано единство прав: а) владения; б) управления; в) распоряжения; г) распределения прибыли от ее использования. Но может быть разная их комбинация. Но в любом случае форма собственности будет определять отношение к ней.

При анализе корпоративного управления отношениями собственности может быть применима матрица: социальный факт - социальное переживание - социально-психологический механизм - социально-психологический след-результат. В зависимости от формы собственности формируется и отношение к самой собственности.

Социальный факт	Сила переживания	Социально-психологический механизм	Социально-психологич. след-результат
Государственная собственность	1. Равнодушие 2. Ощущение не моего, но явно нашего 3. Боль за общенародное добро	1. Отчуждение 2. Сопричастность на уровне: наше – мое	1. Патерналистская психология 2. Психология сохозяина 3. Психология хозяина
Ассоциированная, корпоративная, Коллективная Собственность	1. Сопереживание за мое – наше 2. Переживание за мою долю собственности	1. Сопричастность 2. Причастность 3. Чувство сохозяина, совладельца 4. Сплоченность	1. Психология Сохозяина 2. Психология хозяина

Личная, частная собственность	1. Переживание за приобретение моего 2. Переживание за использование моего 3. Глубокое переживание за мое	1. Инстинкт собственности 2. Забота 3. Чувство хозяина- собственника	Психология: 1. владельца 2. хозяина- владельца 2. рачительного хозяина- владельца
----------------------------------	---	---	--

Социолого-психологическую компоненту отношений, складывающихся в процессе корпоративного управления собственностью, правомерно и целесообразно рассматривать как:

- субъект-субъектные отношения (отношения между акционерами, Советом, Генеральной дирекцией и менеджерами; отношения внутри из каждых этих звеньев);
- субъект-объектные отношения, то есть отношения акционеров, Совета, Дирекции, менеджеров по поводу владения, распоряжения и использования акционерной собственности, потребления результатов (прибыли, дивидендов);
- отношения сквозные, то есть присутствующие в первых двух видах, отношения сущностные, детерминированные отношениями данной формы собственности; отношения корпоративной общности, общинности, артельности, соборности.

В общем же целом корпоративная культура, корпоративные отношения формируются на следующих основных уровнях:

- корпоративное мышление и осознание отношения причастности, сопричастности к компании;
- оценка деятельности компании и себя в ней (самоидентификация);
- личностная установка, мотивация на достижение общих целей;
- ментальная мотивация экономического поведения субъектов хозяйствования (традиционные формы хозяйствования, архетипические проявления в экономической деятельности: социальная справедливость, моральные нормы поведения, принципы общинности, соборности, народности, взаимопомощи и т.д., культурно-духовных, нравственных мотивов экономического поведения);
- учет таких фундаментальных противоречий капиталистической системы, где все продается и покупается, где человеческие отношения заменяются сделкой, а для успеха в жизни «совсем не обязательно соблюдать моральные требования. Скорее, наоборот, они могут мешать» (Дж.Сорос), «общество потребления

заходит в тупик» (А.Гор), где, в конечном счете, наступает кризис самих потребностей (В.Налимов).

Итак, из всего вышесказанного можно сделать вывод, что в современных условиях необходимо развитие экономических общностей новой формации – корпораций, - общностей, основанных на корпоративном управлении отношениями собственности. Такая новая общность базируется на общности целей, ответственности, взаимопомощи и взаимовыручки, доверии к начальству, поддержки в творческом поиске коллег, сочувствии и помощи попавшему в беду товарищу по работе, умении держать коллективный удар от конкурента. В развитии корпоративных отношений собственности срабатывают прежде всего такие психологические механизмы как: «инстинкт собственности» (И.Ильин), “чувство собственности” (П.Столыпин), чувство хозяина, сопричастность и сопричастность, риск, тревога, забота и др. Но основными являются механизмы: переживания или отчуждения, а между ними - сопереживание и равнодушие, заинтересованность и незаинтересованность.

Корпоративная общность может оцениваться, измеряться по ряду параметров, но главными являются следующие:

- понимание (непонимание), восприятие (невосприятие) необходимости корпоративного управления в общности;
- социально-психологическое отношения к компании (формальное, неформальное) или это: а) осознанное отношение, б) неосознанное отношение;
- оценка состояния корпоративного управления в корпорации и своего места в ней (степень самоидентификации);
- установка, мотивация на корпоративное управление как стратегическое;
- оценка культуры управленческого аппарата (саморефлексия и внешняя экспертная оценка). При этом культура «есть элемент (уровень) «интеграционной культуры», где «истинной реальностью является Неопределенное Многообразие (Infinite Manifold), которое имеет сверхчувственные, рациональные и чувственные формы, неотделимые одна от другой»¹.

Таким образом, создание корпораций, как общности новой формации, внедрение системы корпоративного управления, как единственно возможной системы, адекватной историческому развитию России, позволяет соблюсти баланс экономических методов с политикой, моральными факторами и просто человечностью. Необходим баланс между частной и корпоративной собственностью, между личной конкуренцией и социальной солидарностью общества. Тем самым возможно формирование такой системы социальных

отношений, которая гарантирует отсутствие социальных конфликтов, так как она поддерживает достойный уровень существования всего общества.

Хвесьюк Н.Г.

О собственности

Уже прошло около 20 лет после массовой приватизации в России. Начавшая формироваться в тот период структура собственности до сих пор не сформирована. Множество предприятий и по сей день своих работников считает собственниками только номинально. Реальная же власть, способность влиять на деятельность предприятия есть только у ограниченной группы акционеров (в лучшем случае!). А чаще всего у единственного Хозяина. Все крупные предприятия Уральского региона являются градообразующими, они определяют рынок труда. И в итоге – в каком режиме, с какой нагрузкой, с какой зарплатой и т.д. работают люди становится не важно для руководства. Ведь коллективы этих предприятий представляют собой специфичный человеческий капитал, в том смысле, что в случае потери данного рабочего места, большинство из работников, включая и некоторых руководителей, не смогут найти другой работы с эквивалентным уровнем дохода и социальных благ.

Общеэкономический кризис последних лет привел все большие и малые предприятия к необходимости реструктуризации, поскольку значительное снижение эффективности деятельности сопровождается снижением трудовой активности как таковой, трудовой азарт персонала попросту уходит, а содержать большой штат уже не под силу. Поэтому реструктуризация в ответ на требования рынка оказалась неприемлемой для многих предприятий, так как она подразумевает увольнение значительной части работников, а в редких случаях еще и смену администрации. Понятно, что нужны кардинальные изменения, но большинство из них просто не эффективны.

Почему все так плачевно? На этот вопрос давно ответил русский историк В.Ключевский, объясняя результаты реформ Петра I: «народ оставался в тягостном недоумении, не мог уяснить себе хорошенько, что делается на Руси... ни происхождение, ни цели реформы не были ему достаточно понятны, она довела принудительный труд народа на государство до крайней степени напряжения и представлялась народу непонятной ломкой вековых обычаев, старинного уклада русской жизни освященных временем народных привычек и верований»¹. Т.е. при осуществлении реформ – любых реформ!- не учитывались

ментальные черты русского народа, его глубинные черты. Менталитет в ходе многочисленных реформ «ломался через колено», а такая ломка и приводит к кризису реформ, их недееспособности.

В этой связи доктор философских наук, профессор Попов В.Д. указывает, что мировая и отечественная наука в настоящее время дает развернутые доказательства тезиса: и экономика, и политика, и государственная идеология, и культура, а, следовательно, стратегия экономических реформ должны быть идентичны глубинным факторам, менталитету, глубинной психологии «российского суперэтноса»¹.

Поэтому реструктуризация, сопровождаемая созданием системы регулирования, формированием или трансформацией структуры управления отношениями собственности, приводит к подъему производства, и как следствие – к повышению значимости человеческого капитала в рамках института собственности, поскольку возникает ощущение работы «на себя любимого», а не на «чужого дядю». И вроде бы ничего в профессиональной сфере не изменилось: то же предприятие, тот же круг вопросов, тот же кабинет (цех, отдел, станок...), но поменялось отношение ко всему этому: все это стало МОЕ! И теперь от производительности и качества *моего* труда зависит степень эффективности *всего предприятия*, его прибыльность, а значит и сумма моих доходов, размер моих дивидендов.

При этом процесс реструктуризации не должен «ломать через колено» все, что наработано минимум десятилетиями. Он должен соответствовать тем самым глубинным чертам, глубинному менталитету россиян. Институт собственности может работать полноценно только в том случае, если рынок будут наполнять фирмы, работающие на корпоративной основе, т.е. это прежде всего управление корпоративными (точнее - лично-корпоративными) отношениями собственности. Это - основа экономического содержания эффективной формы управления.

Содержание (суть) отношений собственности - это отношение какого-то субъекта к объектам собственности как к своим. Главными признаками таких отношений являются присвоение (приобретение) и владение. Правовое обеспечение развития отношений собственности чаще сводится к триаде прав: 1) право на владение, 2) право на распоряжение, 3) право на пользование, которые, со своей стороны, дают 4) право на потребление. И еще один момент: «право на владение» в юридическом смысле закрепляет право субъекта на «владение» в экономическом смысле.

В традиционной трактовке отношений собственности и в том, и в другом смысле - это апеллирование главным образом к отношениям субъекта (владельца) к объектам собственности.

Для нас же важно, что отношения собственности это не только *субъект-объектные*, но и *субъект-субъектные отношения*. То есть на первый план выходит человек, а далее человек-собственник, отношения между людьми (социальными группами) как собственниками, поведение которых является непременным атрибутом экономического прогресса и регресса. Ученые считают, что «анализ субъект-субъектных отношений» будет выступать в качестве «основной формы социальных связей в новом тысячелетии» (Ж.Бодрийяр)¹.

В правовом, юридическом плане корпоративное управление «есть организация лиц, обладающая как самостоятельный экономический субъект определенными правами, привилегиями и обязательствами, которые отличаются от прав, привилегий и обязательств, присущих каждому члену корпорации в отдельности». Такая организация экономической деятельности ориентируется «на факт разделения функций владения и управления»¹.

Система корпоративного управления представляет собой также и «организационную модель, с помощью которой компания представляет и защищает интересы своих инвесторов или акционеров. При этом встают два фундаментальных вопроса:

- 1) кого из состава заинтересованных лиц (акционеров, кредиторов, поставщиков, покупателей, менеджеров) можно назвать «соучастниками» в собственности корпорации» /сюда относятся прежде всего те, кто произвел безвозвратные инвестиции (функция владения)/;
- 2) «какие группы «соучастников» должны быть представлены в корпоративном управлении»¹ (то есть наделенных правом, функцией управления).

Для нас важно, чтобы эти самые соучредители имели реальный доступ к системе управления. Ведь давно известно, что по-настоящему своим мы считаем только то, во что вложили деньги, усилия, душу, если хотите. Только глубоко пережитое мы называем «мое». Почему? - Здесь все просто: существует базовая формула: социальный факт – социальное переживание - социально-психологический след. Поэтому-то для полной отдачи, в частности профессиональной, жизненно необходимо считать организацию, в которой работаешь *своей*. Поэтому нужно быть сохозяином, собственником. И в рамках системы корпоративного управления все это легко реализуется. О схемах, организационных структурах используемых в данной системе управления мы уже говорили¹. При грамотной реструктуризации функциональной структуры предприятия система корпоративного управления отношениями собственности эффективно реализуется вне зависимости от используемой формы собственности (юридического статуса) и размеров предприятия.

Итак, принцип деятельности корпоративного управления: одна голова - хорошо, а две – лучше. И ведь очевидно, что чем большее количество людей

(персонала) задействовано в процессе управления, принятия решений, тем взвешенней и рациональней оно будет, потому, что принимать его будет группа рачительных хозяев. Отношения собственности должны быть идентичны сущности человека. Только тогда критерии их развития – создание эффективного института собственности, увеличение количества эффективных собственников-хозяев в обществе буде срабатывать в большей мере. Здесь идентичность проявляется «в мире множественности», а множественность имеет «несколько переплетенных значений», «сеть человеческих отношений» в факте, что «люди, а не человек живут на земле и обитают в мире»¹.

Сущность анализируемых отношений складывается, во-первых, из критерия эффективности любой трансформации, реструктуризации, приватизации, деприватизации – наличия эффективного собственника-хозяина. И за последние лет 15 появилось большое количество примеров, когда в результате овладения предприятием, юридического оформления единоличного (или на двоих) права собственности «вдруг» оказаться банкротом. Происходит это потому, что потерялся принцип артельности, благодаря которому строилась БАМ, Саяно-Шушенская ГЭС да и много других объектов в СССР. Именно этот принцип лежал в работе многих мануфактур России XVIII – XIX веков, в частности мануфактуры Морозовых.

Во-вторых, из закономерности: чем больше в обществе собственников - хозяев, тем оно стабильнее, тем состоятельнее большинство его граждан: к большему количеству объектов социум относится с позиции «мое», поэтому личностный и профессиональный вклад – максимальный.

Реструктуризация системы управления должна включать в себя и трансформацию отношений собственности, используя критерии: причастность, сопричастность (отсюда хозяин или сохозяин) или отчужденность, равнодушие (без-хозяинность, отсутствие чувства хозяина), переживание, сопереживание (на уровне боли за собственность) или бездушия, воровства, разграбления. Переживание, сопереживание – глубинные социальные и психологические механизмы формирования эффективного хозяина – собственника. Когда эти критерии начинают действовать, появляется дополнительный комплекс: 1) полный хозяин (т.е. все права от владения - до потребления), 2) неполный хозяин (сохозяин) или ассоциированный собственник, 3) прямая причастность (владение акциями своего предприятия) и 4) опосредованная (владение акциями, скажем, международного концерна). Но все они отражают результативность проявления в отношениях собственности социально-психологических связей.

Если мы посмотрим на передовые страны, то увидим, что они давно признали систему «хозяин – наемный работник» недееспособной. Потому и растет в них количество сохозяев, акционеров. И это не сторонние акционеры, а «акционеры своих рабочих мест». Ученые приводят данные «приватизации

рабочих мест»: в США 12 млн. бывших сотрудников стали акционерами своего производства, это более 30% акций всех предприятий. И тут же даются данные, что в Японии 95% населения являются собственниками, в США – 70%¹. Еще в 60-х годах XX века 16 передовых стран мира объединились под общей программой ESOP (Employee Stock Plan). Инициатором и первым экспериментатором были США. Суть этой программы выражается решаемыми с ее помощью задачами: 1) расширение числа собственников (экономическая демократизация); 2) формирование структур: «сверхкорпорация» – микробизнес, когда в них, особенно в микробизнесе значительная часть капитала контролируется не только главным собственником, но и наемными работниками, ставшими сохозяевами. На сегодняшний день инвестиции США в «человеческий капитал» в некоторых случаях даже превосходят инвестиции в промышленность, информационные и пр. технологии. Однако неоспоримым лидером трансформации экономики, в частности отношений собственности, остается Япония. Мы привыкли к тому, что богатой страна становится за счет природных ископаемых – нефти, газа, руды... (правда, Россия-матушка почему-то не в счет). Но у Японии этих ископаемых нет. Известное «экономическое чудо» Японии в 60-е годы было достигнуто во многом, по признанию самих японцев, на оптимальном использовании «трех китов»: 1) человеческие способности, 2) знания, 3) энтузиазм. Но социальной средой обитания этих «китов», своеобразным морским простором для них была экономическая система, идентичная историческим традициям, глубинной психологии, менталитету японцев. Сегодня Япония вновь переживает кризис, но это не просто кризис производства, а «пресыщения», перед нами этакая «общенациональная потеря желания к чему-то еще стремиться». Япония «просто не знает куда девать деньги»¹.

Здесь логично задать ряд вопросов: Почему в ходе реализации приватизационных программ другие страны богатеют, а Россия беднеет? Почему различные мониторинговые исследования показывают, что около 70% россиян выступают за экономические реформы и столько же недовольны результатами реформ? Почему, в конце концов, передовые страны мира делают ставку на малый и средний бизнес, а Российское государство поддерживает только крупные предприятия?

Ответ, по-моему, очевиден. Мы забываем, что есть действительно «русский путь», основанный на русской, российской ментальности. И нам не нужно сравнивать себя с Европой, Америкой, да и со странами Восточной Европы тоже (никто не говорит, что на их опыт не нужно обращать внимания – нужно, обязательно нужно! – но только на опыт! – и не на прямую, а с учетом своих, национальных особенностей!). Нужно довериться «коллективному бессознательному» (К.Г.Юнг), прислушаться к «русской душе», «русскому сердцу». Макс Вебер в своих работах доказал, что экономика должна быть

идентична ментально-религиозной этике. И нам не нужно искать помощь «за семью морями, в тридевятом царстве, в тридесятом государстве». Нужно просто посмотреть вокруг: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет», как писал Пушкин. И тогда мы увидим, что именно малый бизнес идентичен русской, российской общине и артели, разумеется в новом качестве – на основе ассоциированного собственника, на базе акционированного, корпоративного способа хозяйствования.

Это подтверждает и проведенное нами в 1999г. исследование на базе финансовой строительной компании г.Челябинска: самыми неперспективными формами собственности респонденты назвали государственную и классическую капиталистическую (хозяин – наемный рабочий) - быть наемным рабочим у хозяина выразили желание лишь 8%, у государства - 15%. На вопрос: «Как Вы считаете, какая из форм собственности все-таки является наиболее эффективной для России?» - 53% отдали предпочтение коллективной, точнее лично-коллективной форме собственности, тогда как желание стать единоличным хозяином есть только у 13% опрошенных. Доминантным стал мотив быть сохозяином в частной фирме (до 66%), т.е. иметь право на часть собственности (акции или т.п.) и получать дивиденды. При этом желание быть сохозяином (Хотели бы Вы иметь долю собственности (свою акцию) на вашем предприятии?) значительно превышает желание заниматься собственным бизнесом – от 15% у ИТР до 26% у директоров фирм, входящих в холдинг и 31% у бригадиров и прорабов. Так же 66 – 70% отрицательно оценили процесс приватизации в России¹.

Подведем итог. 1. Ведущей, доминирующей формой собственности на уровне компаний, холдингов, фирм является лично-корпоративная собственность как наиболее соответствующая глубинным экономическим чертам нашего народа, его историко-экономическим традициям, экономической культуре и парадигме сложившегося образа жизни и хозяйствования. Именно такая форма позволяет реализовать в полной мере личные интересы через коллектив.

2. Чем дальше мы уходим в переделах собственности от своего вектора ментальной идентичности в развитии отношений собственности, тем сильнее наше отставание от процесса общецивилизационного развития, учета его плюсов и минусов.

3. В этой связи наиболее перспективными формами хозяйствования в России, как и во всем мире, являются малый и средний бизнес, а также крупные национальные и транснациональные корпорации (но – корпорации!). Но если «развитые страны» искали этот путь, корректировали свой менталитет (например, либеральный менталитет США) в процессе реализации программы ESOP, то нам не надо этого делать, нам надо дать стимулы для возобновления глубинных традиций хозяйствования (артель, община, кооператив, корпорация, семейное

хозяйство и т.д.), но на новой качественной основе – личностно-кооперативной форме собственности.

В этой связи Попов В.Д. указывает, что для того, чтобы личностно-коллективистская форма собственности реализовалась, необходимо:

- дать простор для развития малого бизнеса в экономическом, финансовом, юридическом и социально-психологическом смыслах;
- провести истинную, а не мнимую форму и приватизации, и деприватизации по опыту ESOP, (если уж так мы хотим подражать Западу, хотя у нас есть и свой современный опыт, например, С.Федорова), для чего необходима социальная экспертиза закона об акционерных обществах и создание условий для реализации этого опыта и этого закона;
- создать механизмы защиты (юридические, правовые, социальные, психологические) собственности, сегодня богатые боятся национализации, а нужна деприватизация, бедные живут в страхе перед бедностью. Все во власти страха. Нужна грамотная психокоррекционная работа. (И в первую очередь социальная работа! – Н.Х.) .
- государство должно стать грамотным хозяйствующим субъектом и не уходить из экономики, заняться деприватизацией на предприятиях, имеющих контрольный пакет акций;
- понять, что рынок, приватизация, либерализм, как пишут лауреаты нобелевской премии, не являются самоцелью, важно выбрать оптимальную модель отношений собственности, дающей оптимальный экономический эффект¹.

Для реализации всего этого нужна адекватная система образования, воспитания, просвещения, государственной политики. Экономическая социология, социология управления, как отрасли научного знания должны стать главными помощниками в построении нового института собственности, давать рекомендации по повышению экономической, социальной активности граждан, реализации мотива стать сохозяином, хозяином своего дела. Особая проблема: разработка оптимальной модели соотношения личных и коллективных интересов, материальных и духовных стимулов. Что же это за условия и стимулы?

Перечислим некоторые (давно нам известные, но у нас не применяемые). Прежде всего это: система пожизненного найма (включающая в себя гарантии от увольнения, четко запрограммированный рост карьеры, неуклонное повышение заработной платы по мере роста стажа работы), а отсюда - система постоянной переподготовки кадров; особые бонусы (доплаты, премии) в зависимости от итогов работы всей фирмы и ее филиалов; наделение работников такими функциями управления, реализация которых позволяет им реально и со знанием дела воздействовать на производственный процесс (например, остановить

конвейер). Отсюда и сопричастность и ответственность, и заинтересованность. Но это больше либеральные формы формирования отношений собственности, т.е. рассчитанные на восприятие работника как индивида.

Наряду с ними, что важно подчеркнуть, создаются и социально-психологические условия. Среди них: комплектование подразделений фирмы психологически совместимыми работниками, многочисленные формы равноправного общения между руководителями и подчиненными; отсутствие существенных разрывов в зарплате работников и окладах высшего управленческого персонала. Все это направлено на формирование прочных, бесконфликтных коллективистских отношений. И еще - энтузиазм есть могучая созидательная сила. Японцы очень скрупулезно изучали энтузиазм русских в период индустриализации 30-х годов, опыт работы бригад коммунистического труда в 60-х, бригадный подряд в 70-х и брали все лучшее. Мы же про это забыли. В экономической модели каждой страны, в основе которой лежат отношения собственности, объективно действует закон, который мы называем «законом ментальной идентичности». И чем глубже он изучается и сознательно используется в управлении, тем эффективнее идет социальное, экономическое, культурное и духовное развитие общества.

Необходима социальная экономическая свобода, которая понимается как возможность выбора индивидом и социумом модели хозяйства, идентичного его историко-культурным традициям, менталитету, глубинной психологии народа и вызову нового времени, требованиям общецивилизационного прогресса. Благодаря этой свободе возможно создание в России эффективного института собственности, системы идентичной российской ментальности корпоративного управления отношениями собственности.

Хвесьюк Н.Г.

Социология и управление

Множество стран мира (а мы так любим на кого-то ссылаться) давно использует социологические знания, разработки, методы в системе управления: как государственного, так и коммерческого. Ведь именно социология (как минимум в рамках конкретных исследований) предоставляет репрезентативную информацию и об обществе в целом, и отдельных социальных общностях.

Если мы посмотрим на функции социологии, как науки, то увидим, что они, реализованные в социологическом анализе любого общественного образования, в полной мере отражают состояние этого объекта управления.

Критическая функция проявляется в том, что социология, с одной стороны, показывает, что можно сохранить, упрочить, развить в социальной жизни как общества, так и его групп (малых и больших, формальных и неформальных, общественных и коммерческих), а с другой стороны, выявляет то, что требует радикальных преобразований. Этот факт очень значим для любого предприятия, общественной структуры, ведь нам нужно четко представлять что хорошо, а что плохо у нашего объекта управления: на что «делать ставку», а что нужно реструктуризировать.

Гуманистическая функция социологии: социология занимается разработкой теории и программ деятельности людей и социальных групп по преобразованию тех или иных сторон социальной жизни. Социология объясняет, какие условия необходимы для того, чтобы человек смог реализовать себя как субъект социальной деятельности (а как это важно для фирм и предприятий всех отраслей!).

Прогностическая функция предполагает воспроизводство перспектив развития социальных отношений. Человечеству сегодня трудно найти правильные решения, если оно не прогнозирует дальнейшие пути развития: строятся планы, но какой отклик они получают в ходе реализации, никто не прогнозирует. Социальное предвидение всегда было частью социологического знания, что находило выражение в различного рода утопических, фантастических теориях и т. д. Научное прогнозирование социального развития помогает увидеть перспективы и спроектировать в определенной степени социальную жизнь в желательном для людей направлении (и тем самым определить перспективы развития и промышленных отраслей, и отдельно взятого предприятия) Чаще всего составляются прогнозы двух типов: поисковые, позволяющие увидеть возможное состояние социального объекта путем экстраполяции наблюдаемых тенденций, и нормативные, определяющие формы, методы и сроки достижения желаемого состояния объекта. Данная функция реализуется посредством социального моделирования, проектирования, конструирования и планирования¹.

Прикладная функция социологии заключается в проведении эмпирических (конкретных) социологических исследований действительности с целью диагностики общественного организма. Социальная система описывается через показатели, отражающие жизненно важные факторы ее функционирования, что особенно важно при учете того самого пресловутого «человеческого фактора». Таким образом, мы можем иметь полноцветную картинку системы человеческих взаимоотношений внутри любой социальной системы и, более того, взаимоотношений этой или любой другой социальной системы с окружающей ее

средой и социумом в целом. И далее, когда известны все факторы и взаимосвязи, можно смоделировать изменения любого объекта в этой «картинке», тем самым принять взвешенное, уже апробированное на модели решение, заранее зная последствия этого решения.

И поэтому важно в этой связи учитывать в этой модели качественно-количественные характеристики общества. Не понятно, почему столько говорится о ментальной особенности россиян, но при планировании, реформировании его никто не учитывает? Почему при схожести русского менталитета с Восточным коллективизмом, мы ориентируемся на Запад с его индивидуализмом? И главное – почему, имея в руках колоссальные (!) знания социологической науки мы (читай – российское государство) вновь идем вперед «на ощупь», методом «проб и ошибок»? Почему мы стараемся действовать по наитию? Зачем мы вновь и вновь изобретаем велосипед, который мало того, что давным-давно изобретен, так уже множество раз модернизирован?!

Необходимо использовать социологические знания в управлении. Тогда мы получим ту необходимую «карту», которая покажет все «горы и овраги, реки и долины» и бизнес-пространства, и пространства общецивилизационного. Система управления в таком случае будет складываться оптимальным образом. И для нас ведь не важно чем мы будем управлять: всем государством или маленькой отдельно взятой коммерческой единицей. Имея целостное представление об управляемой социальной общности мы легко сможем смоделировать любую ситуацию, апробировать возможные решения и предусмотреть как возможный результат, так и реакцию людей (общественности, персонала предприятия). Если что-либо нас не устроит (возможный результат, затраты, поведение человеческого капитала...), то у нас есть замечательная возможность изменить как путь решения проблемы, так и затраты на ее реализацию! У нас есть модель управляемого объекта, мы можем смоделировать любую ситуацию, даже форс-мажорную, и проанализировать все возможные реакции на все возможные действия. Тем самым, использование принципов, методик и методов социологии дает нам возможность принять то единственно правильное решение в данной конкретной ситуации. А для системы управления это ох, как важно! Попытки следовать интуиции часто оказываются провальными. Чужие ошибки нас ничему не учат, а свои, по решению подобных проблем, еще не сделаны. Потому и получается, что «опыт – сын ошибок трудных». Но ведь их можно избежать! Нужно только увидеть все нюансы сложившейся ситуации для дальнейшего прогнозирования. В связи с этим возрастает необходимость именно социологической экспертизы как общегосударственных законопроектов, так и управленческих решений малого бизнеса.

Социологический анализ в управлении позволяет скорректировать каждый этап в принятия управленческого решения¹ - того самого, жизненно важного:



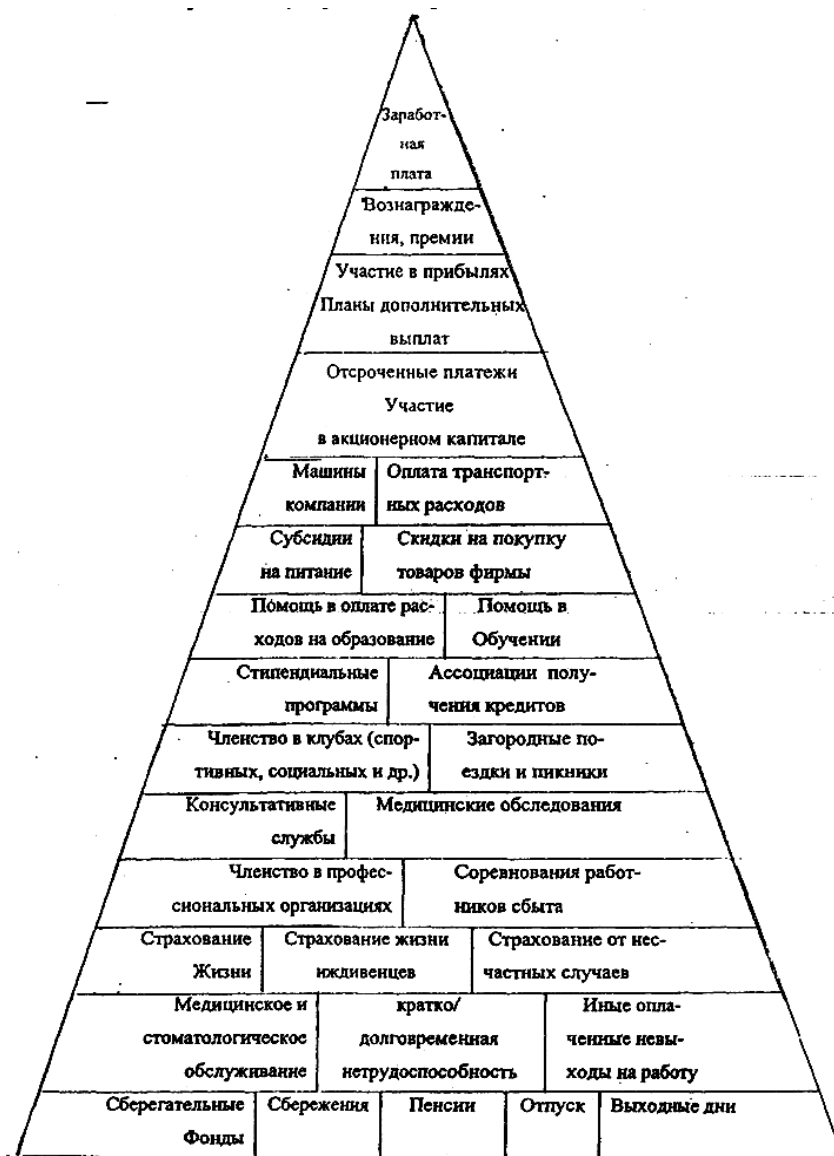
Социальное планирование, прогнозирование – это «палочка-выручалочка» для сегодняшних управленцев, учитывая экономический кризис, с его падением производства, продаж, растущей инфляцией и т.п. Социальное планирование и прогнозирование – это не только методы определения желаемого состояния социального объекта, но и инструменты его достижения. Если, по словарю Вл. Даля, план – это предприятие, намерение, обдуманное предположение, порядок действия, для достижения чего-либо, то для нас социальное планирование – обоснование целей, путей, методов и темпов изменения человеческих взаимоотношений в тесной связи с жизнедеятельностью различных социальных групп. Социальное планирование должно включать в себя социальное конструирование, которое позволяет наглядно построить существующую или систему человеческих, общественных и социальных взаимоотношений в заданных пределах (от отношений малой группы до международных).

Планирование определяет основные цели и направления действий организации, предлагает возможные пути их достижения, определяет степень использования имеющихся преимуществ и создает новые, тогда выбранная стратегия придаст организации с одной стороны, общую направленность, с другой стороны, индивидуальность, тем самым персонал этой организации получит четкие, осязаемые ориентиры для повседневной деятельности.

Планирование, особенно стратегическое планирование, прочно вошло в жизнь всех коммерческих организаций (в том числе и в бизнес-планах). В последнее время сохраняется тенденция использования техники планирования в практике некоммерческих организаций – университетов, церкви, общественных

движений... Планирование не воспринимается как пережиток советского прошлого – плановая экономика и т.п., а используется как необходимый управленческий механизм, учитывающий финансовые потоки, перемещения персонала, модернизацию технологического процесса.

Еще один социологический «помощник» в управлении - социоинженерия. Благодаря ей реализуется организационно-технологический аспект в управлении. Появляется реальная возможность создания таких организационных структур, которые во-первых, будут максимально гибкими - для более полной адаптации в постоянно изменяющихся рыночных, экономических, общественных и прочих отношениях. А во-вторых, максимально жесткой - для более полной и четкой реализации всех необходимых управленческих решений. Система управления любой социальной общностью, а тем более государственное управление должны быть социально ориентированы. Учет человеческого фактора в управлении сегодня должен быть поставлен «во главу угла». Организационная структура, новые производственные и информационные технологии призваны оптимизировать процесс принятия решений, делегирования полномочий, кадровой работы. Мы давно уже поняли, что кадровая работа – это не только прием на работу и увольнение, заключенное в формальном заполнении необходимых документов, но главное – подбор, расстановка, обучение, мотивирование персонала при соответствующем стиле руководства. Достижения социологии управления, социологии организаций, экономической социологии¹ показывают, что система управления как государственными, так и коммерческими организациями должна быть направлена на персонал. Должен работать принцип «государство для человека», а не «человек для государства». Система управления должна создавать условия для самореализации как личностной, так и профессиональной. И несмотря на значимость экономической составляющей в деятельности персонала (заработная плата – весомый фактор профессиональной деятельности), большую роль играют неэкономические методы мотивации¹:



Здесь применима матрица бихевиоризма: социальный факт - социальное переживание - социально-психологический механизм - социально-психологический след-результат. Что для человека имеет большое значение? - То, что пережито! Что выстрадано! (поэтому и говорят: дармовые деньги счастья не приносят)

Социально-психологические механизмы, законы в этой связи работают эффективней, чем финансовые. Любой социальный закон имеет два вектора своего проявления: вектор объективного действия и вектор сознательного использования этого закона к социуму. И чем ближе они будут друг к другу, тем качественней будут планируемые изменения¹.

Социоинженерия помогает построить то идеальное, почти утопическое государство или предприятие. Она позволяет согласовать, гармонизировать

интересы государства (или руководства) и интересы общества (или персонала). Традиционно реформы в России начинались «сверху». При таком движении для «низов» они становились чуждыми, срабатывал эффект «психологического бумеранга», ведь вся тяжесть реформ ложилась тогда тяжелым грузом на плечи народа. В России пирамида власти столетиями была перевернута с ног на голову с точки зрения народовластия. Поэтому при осуществлении реформ «ноги бежали вперед головы». Социоинженерия позволяет поставить все это на свои места, сформировать активное, зрелое гражданское общество с мощными просвещенными и организованными институтами самоуправления. Она призывает следовать закону ментальной идентичности – учитывать социально-психологическое отношение народа, гражданского общества (или персонала предприятия) к реформам от власти (руководства) ¹.

Социология, таким образом, составляет значимый элемент системы управления. Доверие, доброжелательность, гармоничность, легитимность – важные элементы системы управления. Использование разработок социологии позволяет изменить всю систему управления, сделав ее прогрессивней и стабильней, так как она начнет отвечать требованиям и ожиданиям как отдельных индивидов, так и общества в целом.

С.В. Одяков

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ СОЦИАЛЬНО-ТРУДОВЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Социально-трудовые отношения определяют в решающей мере состояние экономики и социальной сферы. Эти последние оказывают в свою очередь непосредственное воздействие на процесс становления, функционирования и развития социально-трудовых отношений, выступая при этом для них в качестве своего рода базиса и надстройки. Поэтому можно сказать, что между ними существуют в самых разных проявлениях причинно-следственные связи¹.

На наш взгляд, при анализе проблем становления социально-трудовых отношений в постсоветской России необходимо использовать ретроспективный подход. Речь идет о том, что на нынешнюю ситуацию следует смотреть «сверху вниз», т.е. рассматривать текущие процессы с учетом событий и явлений, которые имели место в прошлом. Поэтому мы прежде всего сосредоточим внимание на последствиях и результатах российских социально-экономических реформ 1990-х гг. и проанализируем их влияние на структуру социально-трудовых отношений.

На данный момент при всей сложности трансформации, при всех парадоксах в ее содержании переход к рыночным отношениям (частной собственности, капиталу и т.д.) в России является реальностью. В 2002 г. Российская Федерация была признана страной с рыночной экономикой. Для этого потребовалось 11 лет драматических преобразований и кризиса. Хотя *переход к рыночно-капиталистической системе* в основном завершился еще в 1994—1995 гг.

Основными критериями рыночного характера российской экономики стали: завершение (де-факто и де-юре) процесса приватизации основной части госсобственности и образование крупных финансово-промышленных групп; превращение цен, валютного курса, нормы прибыли и ставок заработной платы в реальные регуляторы движения товаров, труда и поведения основных субъектов экономики¹.

При этом следует учесть, что процесс трансформации трудовых отношений складывается под воздействием как экономических, так и социокультурных преобразований в сфере экономики. Дело в том, что экономические преобразования 1990-х гг. проводились преимущественно на основе западных моделей и технологий ведения бизнеса. Ведущими ориентирами в экономической политике новых собственников являлись: получение максимальной прибыли, завоевание рынков сбыта, формирование у работников ценностей индивидуального интереса и рационального поведения. Заимствованные технологии сочетались с традиционно господствующим в России материалистическим подходом, заложенным в определенной социально-экономической модели труда. Предполагалось, что старые «советские» культурные нормы будут неизбежно вытесняться новыми «рыночными» как более эффективными и что наиболее безболезненно эти процессы пройдут на новых частных предприятиях, где отсутствуют предпосылки для реставрации совесткой культуры труда. Однако процесс развития трудовых отношений оказался значительно сложнее. Новый Трудовой Кодекс был принят лишь в 2002 году, спустя более 10 лет после начала экономических реформ и установления многообразия форм собственности. И все это время значительную часть трудовых отношений регулировал советский кодекс (КЗоТ), во многом уже не соответствовавший социально-экономическим реалиям. По ходу был принят закон о профсоюзах, о коллективных трудовых спорах.¹

Противоречивый характер российских реформ проявился прежде всего в отсутствии грамотной социальной политики. По мнению Л.В. Никифорова, когда необходимо было поставить и решить задачу выбора стратегического варианта дальнейшего развития страны, эта задача вообще не была поставлена. На первых этапах кризиса и развала старой системы она решалась спонтанно. Анализ возможного спектра вариантов развития страны был заменен общими

положениями о переходе к рынку. Однако сам по себе рынок содержит тенденцию экономической и социальной дифференциации и соответствующие им стимулы развития, но не содержит механизмов согласования интересов и социальных гарантий для всех групп населения. Поэтому движение к рынку вообще фактически означало выбор социально-экономической системы, существовавшей в ныне развитых странах в позапрошлом веке, т.е. системы классического капитализма.

Позднее необходимость разработки стратегии развития как первоочередной задачи отвергалась группировками, оказавшимися у реальной политической власти, под предлогом неотложности решения задач экономической стабилизации. Переход к решению этих задач методами шоковой терапии превратился в практическую реализацию варианта возвращения России к классическому капитализму с резкой социальной дифференциацией, спекулятивными капиталами, подрывом развития социальной сферы и т.п. Этот вариант не дал ожидавшейся экономической и социальной стабилизации, но, безусловно, заложил социальную базу реставрации капитализма.

Фактический выбор варианта развития страны оказался неудачным и в экономическом, и в социальном, и в политическом, и в иных отношениях. Неудачным потому, что он не решил дилемму социализм — капитализм. Произошел резкий крен в сторону капитализации страны. В результате существовавшие проблемы обострились, дополнялись новыми, не менее сложными. Соединение старых и новых проблем создало угрозу самому существованию России как социально стабильного и целостного государства.

Происходившее в 1992—1993 гг. размежевание в рядах демократических сил, попытки выдвижения их разными течениями многочисленных вариантов социально-экономической стратегии развития страны натолкнулись на уже происходящую капитализацию страны. Фактически демократические основы развития экономики оказались подмененными экономическим либерализмом, знаменовавшим, с одной стороны, отход государства от регулирования экономики, а с другой — государственный протекционизм по отношению к становлению государством же отобранных способов и форм частного хозяйства. В политической сфере демократические начала стали уступать место политической диктатуре. Выбранный вариант был объявлен вынужденным и безальтернативным¹.

Итак, с точки зрения идеологов российских реформ, рынок изображался как единственный путь выхода из кризисного состояния. Время же показало, что идеализация рынка обернулась весьма крупными издержками и потерями, и особенно в социальной сфере жизни общества. Характеризуя ситуацию, в которой оказался человек труда, исследователь российского рабочего движения замечал в одной из своих работ: «Разумеется, складывание позитивных элементов

демократии и гражданского общества идет в нашей жизни гораздо медленнее, чем разрушение устоев прежнего государственно-социалистического порядка. В этом смысле, пожалуй, правильнее называть перемены, происшедшие у нас после поворотов конца 80-х и начала 90-х гг. не столько рыночно-демократическими, сколько антитоталитарными»¹.

Анализируя закономерности российской экономики рассматриваемого периода, отечественный экономист А.В. Бузгалин выделяет в частности такое противоречие, как инерционность и качественные изменения в динамике социально-экономических отношений.

Понимая Россию первой половины 1990-х гг. как пространство и время качественных, революционных трансформаций, автор отмечает, что содержанием переходной экономики явилось не столько реформирование экономической политики и методов хозяйствования, сколько преобразование системы социально-экономических отношений. Изменились практически все слагаемые экономики: способ аллокации ресурсов и отношения собственности, тип воспроизводства и модели мотивации, цели и средства экономического развития, институты и право.

Во-вторых, прямым следствием вывода о качественной трансформации производственных отношений как определяющей содержательной характеристике переходной экономики является положение, что основной детерминантой социально-экономических процессов в переходном обществе служат неэкономические факторы развития. Дело в том, что качественные изменения в экономике осуществлялись на объективной основе, но субъективными методами. К тому же опыт России (где зависимость экономики прежде всего от политических, социальных, национальных конфликтов очевидна), равно как и принципиально различные результаты примерно одинаковых экономических реформ, проводимых в разных социально-политических условиях (Китай и Украина, Чехословакия и Югославия), доказывают этот тезис.

В-третьих, складывающаяся как продукт противоречия между инерционностью и качественными изменениями и под определяющим воздействием неэкономических факторов, переходная экономика не может не быть неустойчивой, нестабильной¹.

Итак, в современной России процесс институциональных изменений может быть обозначен как переходный. Экономика по-прежнему недостаточно стабильна. Долгосрочные условия неопределенны, не сложились еще четкие типы экономического поведения различных социально-профессиональных групп.

Тем не менее, трансформационный процесс развивался в России в целом *по тем же закономерностям*, что и в Восточной Европе. Вряд ли в этом случае можно говорить о качественно иной российской модели перехода к рынку. Особенностью российской драмы являлся *варварский и жестокий характер перехода*, разрушительный для большей части населения и накопленного в

советское время материального и научно-технического потенциала. Элита, как это обычно и происходило в российской истории, действовала без оглядки на население и без сострадания к его жертвам. Именно агрессивный и варварский характер трансформации, а отнюдь не ее половинчатость или мнимая непоследовательность, за которую выдается несоответствие планов и их результатов, являются причиной особой продолжительности и масштабности экономического кризиса.

Как бы ни оценивать процесс и итоги трансформации, важно, что она *не привела к модернизации российской экономики*, решению тех задач, с которыми столкнулось еще советское общество, и ответу на те новые вызовы, которые порождены уже новым тысячелетием. В 1980-е годы перестройка в экономическом плане была направлена на преодоление отставания от Запада, прорыв к обществу "массового потребления" со свойственными ему стандартами качества жизни. Ожидались снижение энергоемкости экономики и адаптация к вызовам со стороны экологии, рывок в развитии информационных технологий, снижение экономической дифференциации и демократизация экономики.

Спустя почти 20 лет после начала реформ страна находилась дальше, а не ближе, от решения многих из этих задач. Отставание в уровне жизни и эффективности производства от ведущих стран Запада не сократилось, а возросло. По уровню дохода на душу населения разрыв между Россией и Европой вырос в среднем с 20 лет во времена Союза до примерно 40 лет. Конечно, можно возразить, что качественное наполнение ВВП изменилось, стало меньше танков и ракет и больше товаров для населения. Однако при всей условности международных сопоставлений ВВП — это все же довольно объективный критерий. И он свидетельствует о том, что со среднедушевым доходом около 8 тыс. долл. (по паритету покупательной способности), Россия отстает от той же Португалии почти вдвое, тогда как Советский Союз 20 лет назад находился с ней примерно на одном уровне. Вместо подъема в верхнюю группу мы опустились на самую границу между странами со средним и низким уровнями дохода при мировом сопоставлении и нам угрожает дальнейшее соскальзывание вниз. Если тенденции развития нашей и китайской экономик не изменятся, то через 20-25 лет Китай вполне может перегнать нас по уровню дохода на душу населения.

Вместо продвижения к утопической цели отмены привилегий и снижения дифференциации, мы получили резкий взлет социальной дифференциации и фактически новый раскол общества. При этом 20-30% населения не только превратились в новых бедных, но, по-видимому, утратили возможность и надежду улучшить положение в современном обществе для себя и для своих детей. Годы трансформации несколько примирили наше российское общество с особым положением и более высокой оплатой управляющих, однако трудно сказать, насколько оно готово не просто мириться, но принять

противопоставление хозяина и наемного работника как должное. Идеал участия всех в управлении производством и собственностью сейчас и не вспоминается. Его сменил вопрос зарплаты и получения дивидендов или процентов на депозит.

Эффективность экономики за эти 20 лет в среднем практически не повысилась, а судя по динамике многих показателей, даже понизилась. Например, производительность труда в экономике в целом отстает от уровня 1991 г. на 18%, хотя в промышленности масштабное высвобождение рабочей силы позволило превысить дореформенно-дореволюционный уровень на 4%. Качественное состояние производственного аппарата резко ухудшилось, а средний срок использования оборудования превысил 20 лет. Энергоемкость экономики не уменьшилась, а повысилась, а ее зависимость от экспорта топлива и сырья резко выросла. От кризисного падения производства пострадали в наибольшей степени именно отрасли, ориентированные на конечный спрос и отличающиеся более высоким уровнем обработки. Причина этого не только в макроэкономических факторах: более резком сжатии спроса именно на высоко- и среднетехнологичную продукцию обрабатывающей промышленности из-за открытия внутреннего рынка импорту, сокращения государственных расходов и инвестиционных программ. Свой вклад внесли инфляция и подтягивание цен на сырье к мировому уровню, которое перераспределило доходы в пользу первичных отраслей и привело к дефициту капитала в обрабатывающем секторе.

На взгляд А.Н. Клепача, ключевую роль в большей глубине кризиса в обрабатывающих секторах относительно более высокотехнологичных сыграл дефицит механизмов координации. В сложных производствах с множественными кооперационными связями и длительным циклом изготовления продукции, потери от атомистической приватизации, раздробленности банковского сектора, ограниченности кредита, отсутствия долгосрочных планов и неопределенности развития оказались значительно выше, чем в топливном и сырьевом секторах. К тому же в этих секторах процессы концентрации и консолидации капитала и управления шли значительно быстрее и глубже.

Переход к постиндустриальному, информационному обществу состоялся в части повышения роли в экономике и обществе информации и компьютеризации, становления сектора информационных и медийных услуг. В то же время действительно наукоемкие производства (микробиология, авиакосмическая промышленность и др.) находятся в кризисном состоянии. Определенные успехи есть, похоже, только у ядерной энергетики и производства изотопов. Развитие отечественного производства компьютерных технологий и программного обеспечения так и не превратилось в значимую на макроуровне величину и по-прежнему имеет анклавный маломощный характер, несопоставимый с успехами ни Кореи и Тайваня, ни Индии. Вместе с развалом военно-промышленного комплекса Россия сбрасывает избыток наукоемких производств, пока не найдя им

достойной альтернативы. На взгляд А.Н. Клепача, становление информационного общества и постиндустриализма не может стать в ближайшие годы основным двигателем модернизации российской экономики. Последняя нуждается в своеобразной *второй промышленной революции*, опирающейся на средние, а не только на высокие технологии. В пользу этого говорит прежде всего низкий уровень конкурентоспособности базовых традиционных секторов, нуждающихся в коренном обновлении оборудования¹.

Действительно, за все годы реформ аспекты труда, связанные с его технико-технологическим содержанием, санитарно-гигиеническими и другими вещными факторами условий труда, остались практически неизменными. Продолжающийся кризис трудовой мотивации (преобладание инструментальных ценностей) не связан с самим трудом. Труд так быстро за короткое время измениться не мог. В то же время существенно изменились социально-статусные отношения, а также «правила игры» на рынке труда и занятости.

Радикальные изменения в отношениях собственности, приведшие к образованию многочисленного и разнородного состава собственников, мало коснулись положения рабочих. Абсолютное большинство из них не изменили своего реального социально-экономического статуса наемного работника. Поэтому переход из разряда государственных наемных рабочих в разряд наемных рабочих частного сектора оказался во многом безболезненным для новых собственников. Отношения собственности не стали камнем преткновения интересов наемных работников и владельцев предприятий. Основные притязания рабочих независимо от формы собственности направлены в сторону повышения оплаты труда и гарантий занятости, а не в сторону изменения отношений по поводу собственности¹.

Как показывают исследования Н.Е. Тихоновой, объективно повысить свой статус в результате реформ удалось только одной группе, которую можно выделить по формальному признаку, связанному с характером деятельности, — предпринимателям. Во всех остальных возрастных, социально-профессиональных, должностных, образовательных и других группах число снизивших статус оказывается больше, чем повысивших.

В то же время шансы выиграть или проиграть у представителей разных группы были различными. Выиграть могли скорее достаточно молодые и мобильные люди, которые готовы были получать новые навыки и знания, требующиеся работникам в ходе структурной перестройки российской экономики. Многие из них перешли при этом на вновь возникшие предприятия частного сектора экономики или занялись различными видами индивидуальной трудовой деятельности. Это было характерно для всех основных профессиональных групп (руководителей, специалистов, технических служащих, рабочих), но в большей степени проявлялось у руководителей и специалистов.

Наибольшие же шансы скатиться по социальной лестнице вниз были у немолодых инертных работников, оставшихся на государственных и приватизированных предприятиях, в том числе сельскохозяйственных. Независимо от исходного уровня их образования, неготовность, а может быть, и неспособность осваивать новые знания, востребованные на современном рынке труда, заведомо ставило их в проигрышную позицию и снижало шансы занять такие рабочие места, которые позволили бы им хотя бы сохранить прежний социальный статус в условиях коренного изменения самого типа социальной структуры российского общества.

Тем не менее, с какой бы стороны — объективной или субъективной — мы ни подходили к анализу этой проблемы, необходимо признать, что в последние годы установившиеся в обществе правила игры стимулировали такой тип поведения, который не только обеспечивал рост конкурентоспособности отдельных работников на рынке труда, но одновременно повышал и конкурентоспособность экономики страны в целом. И хотя процесс этот развивался медленно и сопровождался колоссальной растратой человеческого капитала, в целом он имел позитивный характер. Это внушает надежду, что в России пусть медленно и в несколько необычной форме, но все-таки начинается процесс перехода от растраты к улучшению качества человеческих ресурсов, а на этой основе, возможно, и к формированию конкурентоспособной на мировом уровне экономики¹.

Таким образом, процесс становления социально-трудовых отношений в постсоветской России протекает довольно противоречиво. Более того, в изучении этого предмета исследователь рискует зайти в тупик ввиду множественности и противоречивости подходов к анализу этого феномена. Отсюда может возникнуть эклектика. Во многом это обстоятельство обуславливается тем, что здесь мы имеем дело с целой триадой трансформационных процессов: во-первых, трансформация социальных институтов в их нормативном, прежде всего, правовом описании; во-вторых, макросоциальная трансформация, характеризующаяся сменой и изменением доминирующих в обществе моделей и мотивов социального действия; в-третьих, интегральная характеристика трансформационных процессов, которая связана с анализом взаимоотношений и противоречий между первыми двумя предметами исследования. Именно поэтому в данной статье была предпринята попытка проанализировать условия возникновения и закономерности становления новых социально-трудовых отношений в постсоветскую эпоху на фоне трансформации и модернизации экономических институтов российского капитализма.
