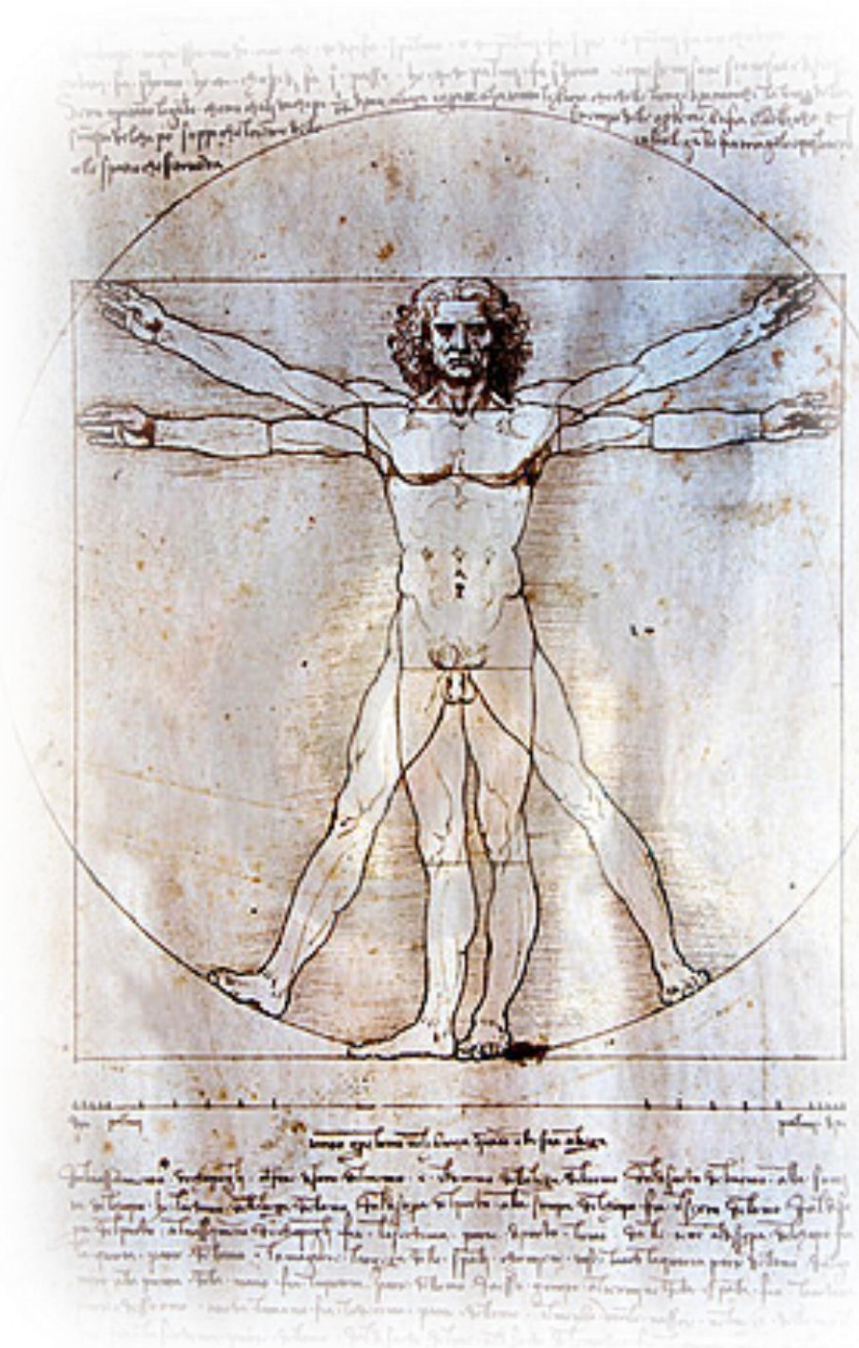


...целое больше, чем сумма его частей.

homo holistic



**Сборник научных статей кафедры философии
«Homo holistic: человек целостный»
выпуск 2, 2012 г.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ *Гредновская Е.В.*.....4

★ *человек взыскующий*

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ: БОГ ИЛИ ЗАКОН?

- Беспечанский Ю.В. Концепция Бога в работах С.Л. Франка «Непостижимое» и «С нами Бог».....10
- Баркова В.В. Инновации как понятие и социокультурная потребность.....26
- Предеина М. Ю. Социально-культурная детерминация характеристик научного закона..... 35
- Соколова Н.И., Сосновских Е.Г. Религия и студенты (представления о религиозных конфессиях и носителях различных вероисповеданий)..... 45
- Чистов Г.А. Место и роль ценностей в контексте современной глобализации..... 51

★ *человек познающий*

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ: ТЕКСТ И ЗА ЕГО ПРЕДЕЛАМИ

- Вишев И.В. Проблемы экофилософии в системе современного образования 62
- Григорьева Л.М., Цейсслер В.Э. Тема «Мировоззрение» в курсе философии: проблема концептуального изложения 77
- Сидорова У.В. Герменевтическая критика науки. Истина понимания.....90
- Рещикова С.П.Актуальность философского мышления для человека третьего тысячелетия.....97

★ *человек полисный*

ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА: В ЦЕНТРЕ И ПО КРАЯМ

- Колчинская В.Ю. Профессиональное социологическое мировоззрение: проблемы воспроизводства социологических кадров..... 109
- Лаврова А.Г. Феномен молодежной субкультуры. Анализ современных подходов к типологизации119

- Одяков С.В. Трансформация социально-трудовых отношений в России..... 129
- Русских Л.В. Мультикультурализм как политика интеграции.....143
- Хвесюк Н.Г. Отношения собственности - базовый концепт общественных отношений.....153
- Шубарина Л.В. Оценка ресурсной базы постмодернизма при изучении ОПК Урала.....168

✦ *человек практический*

МИР СУБЪЕКТА КАК ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

- Никанорова Т.В., Баркова В.В. Изучение человеческой деятельности в философской антропологии.....174
- Устьянцев А.А. Проблема деятельности в прагматизме Д. Дьюи181

✦ *человек творческий*

ПОД МАСКОЙ МЕЛЬПОМЭНЫ

- Куличков И.Л. Публика театра в западно-европейской науке XX века.....200
- Соломко Д.В. Гуманистический потенциал театрального действия в современной культуре.....208

✦ *человек маргинальный*

ЧЕЛОВЕК И ЕГО «ПРЕОДОЛЕНИЕ»

- Антонова Н. В. К проблеме формирования маргинального гендерного пространства человека219
- Апрелева В.А. Человек как мыслящий тростник: Блез Паскаль и Лев Шестов.....234
- Гредновская Е.В. Дух Европы и тело постмодернизм: два кризиса расстоянием в век.....245
- Дыдров А.А. Человекоподобие робота и страх создателя андроида как атрибут экзистенции.....261

Предисловие

XXI век характеризуется не только новым взглядом на науку, но и поворотом в философской проблематике и традициях философского дискурса. Парадигмальный сдвиг в науке, как это фиксируется в философско-методологических исследованиях, подразумевает переход от объективистской науки к эпистемической (диалогической), от истины, как слепка с объекта, к истине, как способу взаимодействия с объектом, от структуры к процессу, от господства и контроля над природой к ненасилию. В старой парадигме верилось, что динамика целого может быть понята из частей, в новой – свойства частей могут быть поняты из динамики целого. Поэтому формирующуюся парадигму называют *целостной, холистической, системной* или *экологической*¹.

Холизм господствовал в европейской философской мысли с древности до XVII столетия. Однако с развитием науки в XVII-XIX веках распространением механистических и редукционистских идей в философии и естествознании возобладал взгляд на любую систему как на производное частей, окрепло убеждение, что свойства любого объекта могут быть выведены из анализа его составляющих элементов. Соответственно, холистический принцип стал восприниматься как не имеющая практической ценности философская концепция и оказался оттеснённым на периферию общественного сознания. Интерес к идеям холизма вновь возрос в XX веке в связи с кризисом классической картины мира и расцветом герменевтики.

Однако на современном этапе развития наука не может быть задана однозначно, в частности, теми критериями научности, которые сформулированы в рамках позитивистской философии науки. Современное научное сообщество не просто объединяет ученых, специализирующихся в разных областях научного знания, в нем можно выделить сторонников, по крайней мере, трех научных

¹ Здесь и ниже о холистическом подходе см.: Черникова И. В. Современная наука и научное познание в зеркале философской рефлексии // Известия ТПУ 2004 №4 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sovremennaya-nauka-i-nauchnoe-poznanie-v-zerkale-filosofskoy-refleksii> (дата обращения: 27.10.2012)

программ, или парадигм, которые складывались исторически – классической, неклассической и постнеклассической.

Современному состоянию науки соответствуют все три выделенных версии. Позже других возникла постнеклассическая наука, формирующаяся, начиная со второй половины XX века. Постнеклассическая не отменяет классическую и неклассическую парадигмы. Они не только сосуществуют, будучи представлены в научном сообществе учеными, изучающими соответствующие типы природных систем, но и в системе образования, через обучение, воспроизводится, прежде всего, классическая парадигма научного мышления.

Между тем, представление о мире, которое складывается в постнеклассической науке, столь радикально меняется, что это затрагивает не только профессиональные круги, но является основой нового холистического мировидения и, следовательно, ведет к новому образу отношений «Человек – Мир». Это важнейшее отношение, начиная с Нового времени, трансформировалось до субъектно-объектных отношений. Но глобальный экологический кризис современности делает особо актуальным вопрос, являются ли субъектно-объектная эпистемология исчерпывающе достаточной схемой познания? Например, при изучении самоорганизующихся природных комплексов, включающих человека, актуализирована диалогическая эпистемология, пришлось отказаться от объективистской концепции знания.

В XX веке в самой науке проявились тенденции, говорящие о том, что возникла потребность в создании целостной картины мира. Об этом свидетельствуют *системный подход*, идея *глобального эволюционизма*, идея *синхронистичности*, *антропный принцип* и *принцип дополненности*, такие новые парадигмы как *голографическая парадигма Д. Бома*, *синергетическая парадигма* и другие реалии современной науки. Современная наука в картину мира стремится включить Человека. И человек, в свою очередь, теперь осознает себя не социальным атомом, а участником единого процесса. Единство мира современный человек воспринимает как эмпирический факт, благодаря таким реальностям как *единое информационное пространство*, *сеть Интернет*, *единое экономическое пространство*, *единая экологическая система* и т.д. Описать такую реальность с позиции внешнего наблюдателя невозможно. В этом заключается главное отличие современного

научного мировоззрения, которое называют холистическим. Его важной характеристикой является включение человека во внутринаучный контекст, сначала как наблюдателя (физика микромира), затем в социо-гуманитарном аспекте. Это, как известно, привело к сближению естественнонаучного и гуманитарного знаний.

Современная философия науки формулирует различные онтологии реальности и ставит вопросы о *новой научной рациональности*. Возникают новые синтезы знания, которые изменяют структуру науки. Так, формирование *междисциплинарных исследований* является важнейшей характеристикой, в которой проявляется формирующееся холистическое мировидение. Сегодня как никогда нужен целостный, *трандисциплинарный* взгляд на мир, причем, на уровне сознания большинства граждан, иначе в обществе не возникнет адекватного понимания глобальных проблем и способов их решения. Реальность, в которой преобладают нелинейные процессы, неустойчивые саморазвивающиеся системы, в которой действуют эффекты *когерентности, синхронистичности, синергичности, коэволюции*, открывается подготовленному, соучаствующему сознанию.

Таким образом, теперь речь идет о необходимости преодолеть разорванность бытия в сознании человека, о необходимости формирования холистического мировоззрения. Тема понимания, зародившись в гуманитарном познании, сегодня вошла в проблематику естественнонаучного знания. Прежде всего, это обусловлено непосредственной связью холистического, системного подхода современной науки с герменевтической методологией. Еще Р. Рорти отмечал, что холистическое выстраивание аргумента говорит о том, что никогда не удастся выпрыгнуть из герменевтического круга того факта, что проблематично понять часть, не зная что-то о действии целого.

В контексте проблематики современной философии науки, обозначаемой теперь как *новая философия науки*, получают рассмотрение не только гносеологические проблемы, связанные с анализом знания и языка, многообразия их форм в культуре. Гносеологические проблемы неразрывно связаны с метафизической проблематикой, анализом онтологических схем и концептуальных каркасов. Исследование процессов релятивизации знания сопряжено с этическим контекстом. Глобальные проблемы современности и социология науки дополняют спектр проблем новой философии

науки, обеспечивая ее становление как междисциплинарного знания, имеющего важнейшее значение в современном образовании и в практике социального строительства.

Как видим, новая концепция знания и связанное с ней современное понимание науки, впитало в себя коммуникативную структуру. Современная философия науки рассматривается как междисциплинарное знание. В новой философии науки объединяются: логика и методология науки, аналитическая философия, история науки, социология науки (когнитивная социология), когнитивная психология, философия техники, методология научного творчества. В этом концепте знания методологические, социологические, аксиологические, антропологические дискурсы являются взаимодействующими и взаимопроникающими, в силу чего концептуальная модель современной философии науки, включая аспекты философской экологии и глобальных проблем современности, призвана способствовать решению проблем научной идентичности (наука и псевдонаука), формированию новой научной рациональности. Поэтому, обсуждая насущные проблемы в логике *фактора целостности* мы включаемся в разговор и о современной философии науки, о перспективах развития научной рациональности и самой культуры в целом.

Изменение социальных представлений человека о своем месте в мире потребовало новых характеристик – *измерителей общественного функционирования*, новых показателей уровня развития социальной системы действия, новых индикаторов взаимодействий в системе «общество – личность», новых параметров оценки степени включенности личности в общественные отношения. Государством и обществом востребовано научное осмысление происходящих в стране духовных, социально-политических и социально-экономических процессов, фундаментальных проблем человека в современном мире, в котором человечество превращается в социальную целостность, охватывающую всех людей, живущих на Земле. Концепция глобальности связывает воедино личность, человечество и все взаимодействующие элементы и факторы мировой системы, объединяет настоящее и будущее, сцепляет действия и их конечные результаты. Современная философская и социологическая мысль в своих наиболее значимых и влиятельных направлениях сместила внимание с субъекта и объекта, технологий воздействия

первого на второго на пространство их отношений, взаимовлияния. Эти направления объединены единой логико-теоретической задачей: поиском принципа, алгоритма конституирования субъект-объектного жизненного пространства.

Исходя из вышесказанного, коллектив кафедры определил тему дальнейшей научно-исследовательской работы: *«Человек целостный в условиях социальной, экономической и политической глобализации»*.

Цель научно-исследовательской работы кафедры – понять фундаментальные проблемы целостного индивида и целостного сообщества и увидеть перспективы снятия противоречий между ними и достижения единства понимания и путей совместного движения вперед.

Для достижения данной цели кафедрой сформулированы следующие перспективные задачи:

- проведение научных исследований и разработок: а) по актуальным проблемам развития общества, разрешению социальных конфликтов, проблем социальных инноваций в отношении основных сфер жизнедеятельности современного российского общества; б) целостно рассматривающих человека, во всех его жизненных проявлениях;
- подготовка аспирантов и соискателей, обучающихся в ЮУрГУ по курируемым кафедрой специальностям, путем ознакомления их с теоретическими и практическими разработками в изучаемой области, научного руководства диссертационными исследованиями;
- апробация новых идей и распространение новых знаний в области философии и социологии, путем взаимодействия с профильными кафедрами других вузов, предприятиями и организациями Челябинской области и других регионов;
- развитие единства образовательной и научно-исследовательской деятельности кафедры путем активного использования теоретико-методологических разработок кафедры в учебном процессе; внедрения полученных результатов научных исследований в преподавание;
- привлечение студентов к активной научной деятельности, развитие у них исследовательских и аналитических способностей; развитие на кафедре активных форм студенческого научного творчества через привлечение студентов к выполнению кафедральных научных исследований;

- повышение научного уровня преподавателей; качественное пополнение научно-преподавательского состава кафедры.

В комплексе поставленных задач кафедра включает в дальнейшую научную работу следующие направления: участие преподавателей кафедры в исследовательских социологических проектах; публикация материалов; выступления специалистов кафедры на общероссийских, региональных, международных конференциях, семинарах; организация работы теоретического семинара кафедры; открытие аспирантуры по философским специальностям кафедры; привлечение студентов к участию в исследовательских проектах.

Практическая реализация поставленных задач предполагает ряд конкретных мероприятий: создание на кафедре Центра социально-гуманитарных исследований; организацию в составе Центра социально-гуманитарных исследований студенческого научного социологического общества; издание монографий; издание авторскими коллективами профессорско-преподавательского состава кафедры учебных пособий для магистров («Философия визуального искусства», «Философия экономики», «Философия науки и техники»); открытие аспирантуры по специальностям 09.00.08 «Философия науки и техники», 09.00.13 «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры»; организацию научно-методического семинара для профессорско-преподавательского состава кафедры «Человек целостный в современном социуме»; организацию кафедральных конференций по секциям философии и социологии в рамках ежегодной научно-практической конференции профессорско-преподавательского состава ЮУрГУ; организацию кафедральной студенческой научно-практической конференции.

Именно в рамках общего проекта кафедры философии и социологии возникла идея ежегодного выпуска сборника научных трудов профессорско-преподавательского состава «Homo holistic: Человек целостный». Первый пилотный выпуск сборника, осуществленный год назад, позволил понять круг проблем, волнующих коллег кафедры, позволил оформиться структуре сборника, более полно соответствующей концепции ее научной деятельности.

Человек *ищет* глубинные основания бытия, *познает* мир и себя, *действует* в разнообразии практик реальности, *переживает кризисы* пограничных состояний, экзистенциальных тупиков, превосходя

себя, *виртуализирует* окружающий и собственный внутренний мир. Целостность человека собирается, создается и воссоздается из многомерности и многоуровневости бытия мироздания и его собственного бытия *в новой реальности*. Обо всем этом пишут наши коллеги, стремясь осмыслить специфику современности и условия, предлагаемые человеку для его существования. И живя в современном мире, уже невозможно не отражать многослойную бытийственность нынешней реальности в особой форме научного познания, которую и позволяет осуществить *холистический подход*.

В логике этого подхода и оформилась структура нашего второго выпуска сборника, органичным образом представ в предлагаемых нами постоянных рубриках, очерчивающих специфичный круг своих проблем, объединенных в рамках проекта интенцией *фактора целостности*:

- *человек взыскующий* (проблематика онтологии, новой онтологии, фундаментальной онтологии, социальной онтологии): проблемы поиска универсальных взаимосвязей мироздания как фундаментальных оснований собственного бытия – религиозных, естественно-научных, социокультурных, ценностных и т.д.);
- *человек познающий* (проблематика гносеологии, эпистемологии, социальной эпистемологии: проблемы понимания, самопознания, интерпретации, интерсубъективности – в классических, неклассических и постнеклассических методологиях философской саморефлексии, в социологическом знании, в образовании);
- *человек практический* (проблематика прaksiологии в философских, социологических, экономических и междисциплинарных исследованиях: проблемы реализации деятельности субъекта, взаимодействие индивидов, индивида и коллектива в процессе производства, в философии как социальной практике, в духовно-религиозном практическом опыте реализации человеческих ценностей в реальной жизни, в социокультурных и телесных практиках);
- *человек творческий* (проблематика эстетики, социологии творчества, эвристики: проблемы сущности творчества, творчества как способности и как процесса, творческой деятельности индивида в обществе и в личностном духовном

- измерении – в искусстве, в социальной реальности, в игре знаково-семиотического измерения, в коммуникации);
- *человек маргинальный* (проблематика социальной философии, социологии, культурологии, междисциплинарных областей знания: проблемы «человеческих» пределов – в духовно-религиозной сфере, в экзистенциальном измерении, в социальной жизни, в кризисных явлениях в разнообразных формах обретения и утраты идентичностей);
 - *человек виртуальный* (проблематика философии техники, медиафилософии, социологии, междисциплинарных областей знания: проблемы современного информационно-медийного измерения человеческого бытия, виртуальной и киберреальности, – в философском и социологическом осмыслении мира техники и ее роли в дальнейшей судьбе человека и его сознания, в повседневности, в образовании).

Онтологический принцип холизма гласит: целое всегда есть нечто большее, чем простая сумма его частей. С холистической позиции, весь мир – это единое целое, а выделяемые нами отдельные явления и объекты имеют смысл только как часть общности. В гносеологии холизм опирается на принцип: познание целого должно предшествовать познанию его частей. И так как человек, по утверждению Гиппократ, есть «универсальная и единая часть от окружающего мира» или же «микрокосм в макрокосме», а по выражению Г.В.Ф. Гегеля «только целое имеет смысл», мы и приглашаем коллег к совместному поиску этого смысла.

Гредновская Е.В.

✦ человек взыскующий

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ: БОГ ИЛИ ЗАКОН?

Беспечанский Ю.В.

**Концепция Бога в работах С.Л. Франка «Непостижимое» и
«С нами Бог»**

В своем труде «Непостижимое» Франк подходит к концепции Бога через факт расколотости внутреннего и внешнего мира и проблему их единства. Философ пишет о двух онтологических установках: установке «неверия» или дуализма, в которой двойственность бытия есть последний и неустранимый факт; и установке «веры» или монизма, в которой указанная двойственность преодолевается в последнем единстве. «Есть ли враждебная двойственность двух миров для нас *последний, неустранимый* факт, перед которым мы должны смириться либо с отчаянием, либо со стоической резиньяцией, или же *есть* такая глубина бытия, в которой все же преодолевается эта противоположность и открывается нам тайное, утешительное единство обоих миров?» [2, с.592]. И возможность такого монизма Франк видит, во-первых, в единстве сознания, сознающего двойственность бытия; во-вторых, в факте успешного рационального познания объективного мира; в-третьих, в моменте иррациональности, потенциальности, становления и свободы, едином для «внешнего» и «внутреннего» мира; в-четвертых, в единстве рационального и иррационального моментов в обоих слоях бытия, а значит, в конечном преодолении их двойственности; в-пятых, в феномене красоты, где соединяется «внешнее» и «внутреннее», где сохранено неповторимое и индивидуальное, имеющее, при этом, абсолютную ценность. «Имманентное существо красоты состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем и испытываем в самом наружном облике бытия его абсолютную ценность, его осмысленность и внутреннюю обоснованность» [2, с.604]. Хотя при этом, отмечает философ, красота может являть собой лишь «иллюзорное» преодоление

дуализма, сочетающая внешнюю гармонию с внутренней расколотостью.

Но как достичь точки конвергенции двух сфер расколотого бытия? Очевидно, однако, что ее можно все же найти только на пути внутреннего самоуглубления, иначе душа не удовлетворится искомым. Но это не просто путь в субъективность. Франк приводит слова Августина: «Не иди вовне, иди вовнутрь; *внутри* человека обитает истина, и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя!) *выйди за пределы самого себя*» [2, с.619]. В самом деле, еще Августину принадлежит заслуга открытия самодостоверности человеческого «я», безусловной самодостоверности того, что я *есть*, я есть подлинная реальность. Но «быть реальностью» означает быть укорененным в абсолютной реальности как таковой. По Франку, ее рациональное достижение невозможно: что ставит предел всех рациональных «теодицей». Он считает, что искомой точки можно достичь лишь на пути внутреннего самоуглубления и «выхода за пределы себя внутри себя»: если мы ощущаем себя пришельцами в чуждом мире, значит скрыто сознаем свою «родину» в мире ином. Философ вновь говорит о духовном бытии, сочетающем в себе признак «объективности» и основательности, в отличие от непосредственного самобытия, и признак внутреннего самораскрытия, возвышающегося над субъект-объектной дихотомией, как и наше субъектное бытие. Значит, путь к «первооснове» – это путь вглубь духовного бытия. Критерием истины для такого пути Франк полагает единство бытия и смысла, бытия и ценности, бытия и правды, внутреннюю «прозрачность», в отличие от «объективной» истины как непрозрачного предметного «предстояния» и слепой фактичности. Но при этом, первооснова – это не отвлеченное понятие, а «первожизнь», творческая и динамичная, дающая всему бытие. Поэтому первооснова – уже не есть бытие, она дает бытие. Можно сравнить эту мысль Франка со словами Хайдеггера: «время не *есть*, оно *временит*». Первооснова есть, по Франку, точка конвергенции непосредственного самобытия и предметного бытия. Она безусловно непостижима; единственное, что можно о ней сказать, – это то, что она есть совпадение всех противоположностей. Любое иное ее наименование будет недостаточно для определения ее сущности.

Эту первооснову называют Богом, но так как этот термин окрашен метафизической традиционной религиозностью, но Франк

предпочитает термин Р. Отто «das Numinose» – Священное или Божество. По Франку, адекватной является не речь о Святыне, но речь, обращенная к ней. Однако смысл философской мистики он определяет движение мысли вокруг Святыни, не пытаясь «определить» ее таинственную непостижимость. Философ отвергает рациональные «доказательства бытия Божия» как излишние (очевидность Божества убедительнее необходимой логической связи) и невозможные (ибо подчиняют Божество бытию). Суждение «Бог есть» неправильно, ибо Божество выше бытия, дарит бытие. Здесь правота атеизма, не находящего Бога среди вещей и предметов объективного мира. Что означает утверждение, что Божество *есть*? Поскольку «быть» означает «принадлежать к бытию», то *есть* только единично сущее. Даже само безусловное бытие не может быть охарактеризовано как «сущее». Как нельзя говорить о причине причинности, так невозможно говорить, что бытие есть. «Бытие «бытийствует», и в силу этого все остальное «есть» [2, с.643]. Тем более бессмысленно говорить, что «есть» Божество, которое превышает всякое бытие. Адекватное онтологическое доказательство Франк находит лишь у Николая Кузанского. Отрицание бытия чего-либо предполагает само бытие, из которого отрицается данное нечто; значит, к бытию в целом отрицание неприменимо. Бог не есть нечто, что может быть или не быть, а есть сама сущая возможность всего сущего и не сущего. Значит, утверждение, что Бог «может» не быть, противоречиво, так как «может» уже предполагает саму сущую возможность. Также отрицание и утверждение означают выбор одного или другого, значит, то целое, из которого производится выбор, не может быть отрицаемо. По Франку, подлинный недостаток онтологического доказательства в том, что оно проникает только до безусловного бытия и пытается отождествить с ним Бога.

Обсуждая проблему отношения Божества ко всему иному, Франк подчеркивает «неинаковость» Божества, неподчиненность его закону непротиворечия: оно и абсолютно трансцендентно иному, и при этом всё иное как-то очень близко сходно с ним. Философ рассматривает феномен явленности Божества в форме отношения «я – ты». Он отмечает невозможность субъект-объектного познания Божества как отделенного от всего иного и независимого от человека. Познание Божества возможно лишь как его откровение человеку в форме «ты», как переживание. И лишь в таком переживании безымянное и бесконечное Божество становится «моим Богом». «Это

значит, что Божество становится для меня «ты», открывается как «ты»; и только в качестве «ты» оно *есть* Бог. Можно сказать: безымянное или всеименное Божество, *обращаясь ко мне*, впервые *обретает имя* – имя «Бог»; его обращенность ко мне – или моя бытийственная обращенность к нему – есть *место*, в котором *рождается его имя*, как вообще «имя» рождается из *самообнаружения* реальности и из *призыва* ее» [2, с.665]. Немыслим отвлеченный Бог, но рефлексия возможна лишь над переживаемым «моим Богом». По Франку, всякое общение «Я-Ты» скрыто укоренено в первичном «ты» Бога. Более того, по аналогии с тем, как «Я» впервые возникает из человеческого отношения «Я-Ты», так здесь «Я» возникает благодаря неразрывной совместности с Богом. Трансцендирование вовне к «Ты» ведет к трансцендированию вовнутрь к духовному бытию, к открытию Бога в форме «Ты». Франк постулирует, что «откровение Божества как *Моего* Бога, как *Бога со мной впервые* делает возможным всякое вообще откровение реальности как «ты» [2, с.668]. Франк определяет Божество в качестве «моего» Бога или «Бога со мной» как «перво-Ты» – образец или «идею», без которого было бы невозможно всякое конкретное «ты». Мы можем общаться с человеческим «ты» и без сознательного переживания Божественного «ты». Но форма «ты» как таковая есть условие любого конкретного «ты», и она совпадает с явлением первоначала как «ты», с откровением Божества как *моего* Бога, как Бога со мной. Описанное ранее Франком то соотношение, что трансцендирование вовне, к «ты», уже содержит в себе трансцендирование вовнутрь, к духовному бытию, здесь завершается открытием Божества в форме «моего Бога», причастием к исконной форме бытия «ты». Франк подтверждает эту мысль опытом человеческой любви. Он пишет, что всякое подлинное переживание любви уже само по себе религиозно, и есть откровение Божества. На этом, по Франку, основано и христианское сближение любви к Богу и к ближнему. Поэтому подлинное бытие человека есть «бытие с Богом». На этом переживании, утверждает философ, основана и внутренняя уверенность верующего человека в вечной жизни с Богом. Но при этом такое подлинное бытие человека зависит от внутренней напряженности его стремления к Богу, и ему всегда угрожает опасность соскользнуть в призрачное и «небытийное» «бытие без Бога». В религиозном опыте, согласно Франку, Бог как «Ты», оставаясь непостижимым, дает знать о себе своим

присутствием, «говорит нам». И именно этот феномен богословие называет конкретно-положительным откровением Бога.

Согласно Франку, я так же не могу сомневаться в «бытии» Бога, в его очевидности, как в собственном существовании, о чем говорил еще Августин. Кроме того, через вечную связь с вечным «ты» Бога я обретаю, пишет Франк, сознание внутренней обеспеченности и сохранности – непостижимую очевидность того, что ощущается как «бессмертие». Изолированное «я есмь» совсем не столь очевидно, как пытается убедить идеализм, хотя бы потому, что мое конкретное непосредственное самобытие не совпадает с абстрактным сверхвременным бытием «я» как субъекта познания. Ничто не препятствует тому, чтобы свет сознания во мне потух или воплотился в ком-то другом. И если я – это «монада без окон», то ничто не препятствует тому, чтобы я стал ничем, более не был. И даже сознание моей связи с превосходящей меня реальностью не спасает. Ибо эта реальность может быть поглощающей меня бездной; на этом основан «страх смерти» – страх перед ужасающе-непонятной, но логически-мыслимой опасностью моего небытия, бесследного исчезновения или растворения в бездне безличного бытия. Об этом первичном и естественном жизненности подробно пишет Хайдеггер в «Бытии и времени». Уже ранее Франк противопоставляет ему более глубоко проникающее переживание внутреннего сродства с реальностью, где облик бездны сменяется на облик незыблемой и твердой почвы. Но здесь русский философ усматривает еще большую глубину: «Поскольку первооснова реальности, Божество, открывается мне как некое по существу вечное «мой Бог со мной», *этим непосредственно дана и достоверность вечного бытия «меня с Богом»* [2, с.674]. Мое зыбкое и беспочвенное непосредственное самобытие оказывается причастным абсолютности и вечности Бога как Бога со мной. Франк делает здесь важное замечание, что истинный смысл заботы о сохранности моего бытия заключается не в том, буду ли я продолжать существовать после телесной смерти, «а в том, обладаю ли я уже сейчас подлинной реальностью, подлинно ли я *есмь*, или я обладаю лишь призрачным, неподлинным бытием» [2, с.675]. Но поскольку мое «есмь» становится прочным лишь в двуединстве с Богом, а это двуединство зависит в какой-то степени от моего духовного напряжения, то, полагает Франк, «моему истинному и вечному бытию всегда все же угрожает возможность соскользнуть в низины отрешенного призрачного бытия – бытия, которое само есть

умирание и гибель, – именно поскольку мое бытие как «я с Богом» всегда может снова регрессировать к призрачному, не сущему бытию «я без Бога» [2, с.675]. В этом остается трагизм человеческого витания между укорененностью и неукорененностью бытия. Однако *очевидность* моей вечности, по Франку, означает, что «даже если я покидаю Бога, он не покидает меня, т.е. даже *мое* бытие *без* Бога остается бытием *Бога со мной*» [2, с.675].

Эти мысли Франка вступают в прямую переключку с идеями Хайдеггера о «собственном» и «несобственном» экзистировании Dasein. И хотя Хайдеггер и предостерегает против «оценочных суждений», его же идеи о конвергенции бытия и ценности, онтологии и аксиологии в аналитике Dasein приводят к близким с Франком оценкам. Разница двух философов в том, что Хайдеггер сделал упор на описании «несобственного» бытия Dasein в состоянии его потерянности в «людях», а Франк более четко показал «собственное», «подлинное» бытие человека. Причем, Франк понимает подлинное бытие человека именно как бытие «я-ты» – «я-другой» или «я-Бог» – и ставит в упрек Хайдеггеру, что для немецкого философа «собственное» человеческое бытие с его феноменами смерти, ужаса, совести как бы «замыкает» человека на себе. Но невероятным откровением для Франка стали поздние работы Хайдеггера после известного поворота. Вот как он пишет об этом в своем последнем предсмертном письме Бинсвангеру: «Я пишу Вам главным образом под сильнейшим впечатлением от новой книги Хайдеггера "Holzwege". Полагаю, она является настоящим событием в истории европейского духа, для меня же особенно значительным. Вы знаете, что меня прежде отталкивало от Хайдеггера: представление о замкнутости души, "экзистенции" как бы в безвоздушном пространстве – прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. Теперь весь смысл новой книги в том, что Хайдеггер вырвался из этой темницы и нашёл путь на волю, к истинному бытию. Это направление осталось недоступным для всей немецкой философии последних ста лет. Поэтому его книга – событие. Правда она написана обычным хайдеггеровским языком — на мой вкус слишком сложно и искусственно – француз сказал бы то же самое проще и понятнее, не жертвуя глубиной, — но это лишь мимоходом. Я не могу вдаваться в частности (критика нигилизма, размышления о словах Ницше "Бог умер", философия искусства). Всё очень значительно и завершается одним итогом: человеческое бытие имеет

смысл и исполнение только в отношении к истинному бытию, которое открывается ему и воплощается в нём. Тем самым неявно признаётся мой тезис: человеческое в человеке есть его Богочеловечность. Для меня нет ничего более значительного и радостного, чем полученное в конце жизни известие, что величайший немецкий мыслитель приходит на *своём* пути к результату, который, в качестве основной интуиции и, вместе с тем, откровения, руководит моим творчеством уже 40 лет. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет ничего общего с личным тщеславием, от которого я чувствую себя свободным. Я охотно допускаю, что Хайдеггер по-своему выразил эту интуицию пронизательнее и полнозначнее, чем это удалось мне. Если европейской культуре суждено двигаться навстречу своему уничтожению, то последняя книга Хайдеггера – её лучшее прощальное слово, правда, лишь для имеющих уши» [1].

Рассматривая тему откровения и феноменологической реальности слова, Франк проводит сходную с Хайдеггером мысль, что изначально слово предназначено быть голосом Бытия, голосом Бога. Философ показывает антиномическое единство конкретного и общего откровения Бога – религии и философии. Франк является сторонником идеи «гнозиса», религиозно-философской мистики, соединяющей общее и конкретно-положительное откровение. Философ, по образцу Сократа отдавая себе отчет в непостижимом, имея *умудренное неведение*, должен признать, что в религиозном опыте, когда Бог овладевает нами и дает живое откровение Себя, «Непостижимое становится на совсем иной лад зримым, осязаемым, близким, чем в самом глубоком философском умозрении» [2, с.685]. Но и религиозный мистик, осознавший всю глубину конкретно-положительного откровения, должен понимать, «что позади этого конкретного откровения виднеются горизонты основоположного общего откровения, которое как таковое есть мистическая основа интеллектуальной интуиции философии и может быть яснее выражено с помощью философской мысли» [2, с.685].

Франк дает феноменологическое основание личностного характера Бога, ставя проблему: как вечное и бесконечное первоначало может быть «моим Богом», и как может моя личность не раствориться в абсолютном начале? Философ вновь отмечает, что для человеческой личности характерно сочетание субъективной «самости» с трансцендированием вовнутрь, к духовному бытию. В этом смысле Бог – не личность, он не трансцендирует в более

глубинную первооснову. В этом плане Бог – сверхличность, ибо личностный момент всё же есть в нем, что постигается в религиозном опыте. Но в Боге есть и безличное начало мира; Он есть трансрациональное единство «Ты» и «Оно». Однако момент личности в нем глубже, пишет Франк, и поскольку наличие признака первичнее его лишенности, и так как личный характер Бога помогает человеку найти «родину» в бездне безличного бытия. Однако две стороны Бога не являются выдумкой, а выражают две стороны нуминозного переживания, описанного Р. Отто: *fascinans* (очаровывающее) и *tremendum* (ужасающее). Но эти переживания антиномично едины, как трепет любви и доверие ужасающему.

Философ поднимает проблему автономии, свободы «Я» перед лицом всемогущего первоначала (Бога). Феноменологический опыт четко указывает на отношение «Бог и я». Существуют три его рациональных искажения: если я есть Бог, то религиозный опыт становится иллюзией; если я растворен в Боге, то нет меня как личности; если же Бог и я независимо существуют, то и такой дуализм неадекватен. Только будучи свободным, обладая независимым бытием, человек может встречаться с божественным «Ты», отвечать за свои поступки, лично искать Бога – но тогда отрицается всемогущество и предопределение Бога: деизм приводит к атеизму.

Следовательно, рационально свобода человека и всемогущество Бога никак не согласимы. Но как возможен их трансрациональный синтез? В понимании Франка само мое «Я», моя свобода впервые становится возможным через отношение «я-ты», где «Ты» – это Бог. То есть, моя свобода есть дар Божий, получающий реальное бытие ежемгновенно от Бога. Без Бога же человек есть сущее «ничто». Причем, это сознание ничтожности, по Франку, не унижает, а возвышает человека, вызывая в нем стремление восходить, трансцендировать к Богу. «Я есмь подлинно автономное, изначальное, свободное, творческое существо – иначе: я есть существо, которое по праву говорит о себе «я есмь» и «я свободно действую из себя», – именно потому, что я не только есмь «образ и подобие Божие», но и инстанция бытия, целиком сущая *о нем и через него*» [3, с.702]. Даже в человеческой любви сознание своего «ничто» сочетается с абсолютной ценностью любимого человека, преклонением перед ним. Человек в любви не теряет себя, полностью отдавая себя другому – тем более не теряет, если этот другой имеет

божественную «объективность», но и сущностью Бога, как и человека, является «переливание через край», трансценденция. При этом бытие «Бог со мной» представляется, как и подлинная человеческая любовь, парадоксальной, даже безумной, противоречащей «естественным» законам и здравому смыслу. И особенно это ярко, по Франку, выражается в христианской религии, которая по существу своему есть религия «Бога со мной». Наставления христианства – это не недостижимый идеал, а феноменологически точное описание «априорных схем» опыта особого рода. Но при этом мое «бытие с Богом» всегда индивидуально и неповторимо-конкретного: в этом смысле «религия у каждого своя», не видимая внешнему наблюдателю, не подлежащая суду и нормированию религиозного «закона». В этом плане мое «бытие с Богом» иррационально, ибо наполнено становления, динамичности, потенциальности, жизни, а потому – непрерывное чудо, невыразимое в понятиях. Но при этом, поскольку Бог – это не отделенный от всего «мирского» Абсолют, а тот, кто присутствует в мире, то он всё же как-то просвечивает и через «объективную» жизнь, через действия и поступки человека. Эту жизнь с Богом Франк называет не беззаконной, а сверхзаконной, дающей силу исполнить закон: это выражается в том факте, что религия и вера есть могущественные силы истории человечества.

С другой стороны Франк отмечает не только момент антиномичного отношения «Бог со мной» или «Я с Богом», но и момент слияния «Бог во мне» или «Я в Боге»; и этот момент философ называет «богочеловеческим бытием», выражением которого в восточнохристианской мистике Франк видит понятие «обожения» (теозиса). Выражением его конкретно-положительного откровения Франк воспринимает личность Иисуса Христа, а выражением его общего откровения – богочеловеческую сущность потенциального любого человека, рождающегося от Бога и соучаствующего в божественной реальности. Правда, при этом должно быть соблюдено различие между изолированным моим «я есмь» как таковым и трансцендирующим за пределы себя «я есмь», которое есть большее и иное, чем замкнутое в себе «я есмь» – иначе, отмечает Франк, можно впасть в соблазн ложного самообожествления.

Франк вновь обращается к понятию *личности*. И личность он определяет как существо, которому имманентно духовное начало, как существо, укорененное в области духа. И потому Франк делает

вывод, что личности имманентно дана *вечность*, как в отношении прошлого, так и будущего. Продолжая традицию мистики, философ отмечает, что здесь не просто я рождаюсь из Бога, но и сам Бог рождается во мне – в моей субъективности и несовершенстве я несу в себе Бога. Хотя, замечает Франк, здесь содержится соблазн ложного самообожествления, но если только идея «рождения в Боге» понимается чисто рационально-отвлеченно, в отрыве от противоположного ей момента моей «тварности», абсолютного «ничтожества», моего бытия как «ничто» перед лицом абсолютного и трансцендентного Бога. Но, пишет философ, это соотношение можно понимать трансрационально, как совпадение противоположностей «рождения во мне» Бога и, вместе с тем, моей тварности, – и в этом случае эта истина есть не рациональный «синтез», а живое откровение реальности.

Комментируя эту мысль Франка, можно вспомнить известные державинские строки: «Я – царь, я – раб, я – червь, я – бог». Иначе говоря, если человек сознает себя только «царем» и «богом», то он – на грани безумия; он перестает трезво и критически воспринимать свою относительную реальность, свою связь с миром. Но человек также на грани безумия, если сознает себя лишь «рабом» и «червем» – в этом случае полностью парализуется творческая активность человека, составляющая одну из сущностей его бытия. Экзистенциальная истина, – не истина «научного факта», а «правда живой жизни» человека, – состоит в трансрациональном совпадении этих противоположностей, постоянном «витании» между ними.

Философ критикует как новоевропейский гуманизм, так и средневековое христианство за их представления о «субстанциональности», соответственно, человека (субъекта) и Бога. Как человек есть большее и иное, чем замкнутое в себе «разумное» существо, так и Бог есть большее и иное, чем замкнутое в себе «совершенство»: «человеческое в человеке есть его богочеловечность». Философ также подчеркивает и трансцендирующую сущность Бога: он есть «поток любви», содержащий в себе и потенцию человечности.

Однако, рассмотрев проблему отношения «Бог и я», мыслитель обращается к третьему «участнику» этого отношения – миру. Мир здесь понимается уже не как действительность или совокупность объективного, предметного бытия, а как совокупность всего трансрационального, но внутренне «непрозрачного» и безличного,

как бы «извне» действующего на непосредственное самобытие человека. Франк касается проблем происхождения мира и объяснения «мирового зла» с точки зрения присутствия Божества. Философ поясняет, что проблему происхождения мира невозможно решить предметно: свести мировое целое к его частям. Значит, происхождение мира проясняется лишь при выходе за его пределы – к первооснове, Божеству. Но поскольку мир лишен внутренней убедительности и прозрачности, значит, он имеет основание в Божестве. Однако Франк критикует теории «эманации», ибо они предполагают сущностное тождество Божества и мира, игнорируя их различие: либо «обожествляя» мир, либо «обмирщая» Бога. Поэтому здесь философ видит феноменологически верный момент в идее «тварности» мира: мир безосновен сам в себе и имеет основу в Боге. Мир не имеет конца во времени, но может кончиться вместе со временем. Связь мира и Бога не отвлеченно-вневременна, но конкретно-сверхвременна; и доля правды есть как в концепции творения, так и в концепции эманации: Бог и вне мира, и в мире, возвышаясь над противоположностями как «неинное». Бог просвечивает сквозь мир, сквозь силы хаоса в нем; что наблюдается хотя бы в явлении красоты мира. Мир – это не отвлеченное понятие, а реальность, данная в живом опыте. Франк отмечает, что мировое бытие укоренено в безусловном бытии: в реальности, стоящей на пороге Божества и находящейся между Богом и миром. Как платоновские «идеи» и имманентны, и трансцендентны вещам, так и Бог и имманентен, и трансцендентен миру.

Мир безосновен, и в этом смысле он есть «ничто». Однако Франк выступает против рационально-дуалистического гипостазирования мира, как начала, противоположного Богу. По его мнению, ничего не может быть в абсолютном смысле «вне» Бога. Однако мир, как и человек, есть «иное» самого Бога: его кенозис и теофания, умаление и богоявление. Проблема мира, по Франку, не теоретическая, ибо человек – это мост между Богом и миром, значит, он должен решить эту проблему в практической жизни.

Обсуждая мировое зло, Франк предлагает своеобразную «феноменологическую теодицею». Он отвергает оба крайних рациональных варианта решения проблемы зла: отрицание всемогущества Бога и самого Бога, с одной стороны, и отрицание реальности зла, с другой стороны. По Франку, зло невозможно рационально объяснить еще и потому, что нельзя найти ему

смысловое место в структуре бытия: зло есть нечто по определению недолжное. Франк не отождествляет зло как с божественным «ничто» как полноте возможностей, так и с человеческим «ничто», трансцендирующим к Бытию. Зло, утверждает Франк, – это некая выпавшая из бытия «небытийственная» сущность, имеющая, тем не менее, огромную власть в эмпирическом мире. Это объяснимо, заявляет философ, через наличие в Божестве момента отрицания, являющегося основой подлинной свободы: не как ограничения и умаления, а как такой индивидуализации, которая есть одновременно трансцендирование к «иному». Но если момент трансцендирования затушевывается, то остается замыкание индивидуальной реальности в себе, принятие своего внутреннего средоточия, возможного лишь в связи со всем иным, за абсолютную основу бытия. В этом и есть, по Франку сущность зла как выпадения из бытия. Но поскольку в реальности единичное сущее связано со всем иным, то оно стремится присвоить себе всё остальное. А поскольку другие элементы бытия находятся в том же положении, то начинается «борьба всех против всех». По Франку, здесь имеется в виду не только зло моральное, но и метафизическое и космическое, имеющее результатом смерть. Эту поврежденность мира Франк иллюстрирует на примерах земного и вечного времени. Если вечное время – это сосуществование всех элементов бытия, вечное творчество и динамика, то земное время характеризуется утверждением одних элементов за счет других, борьбой за существование, беспокойством и заботой.

Франк утверждает, что «грехопадение» мира – это не отвлеченный церковный догмат, а феноменологическое описание того факта, что мир не таков, каким он должен быть. Поскольку непосредственное самобытие человека трансцендирует к духовному бытию, то ответственными за зло является как сам человек, так и трансцендентная мировая реальность. Зло коренится и «вне» человека, и «внутри» его одновременно. Как соединить наличие зла со всемогуществом и всеблагостью Бога? Рационально соединить невозможно, считает Франк. Однако эмпирическая реальность зла не имеет внутренней убедительности, она абсурдна, хотя реальна; она есть неправда. Бог же есть Правда. И решение проблемы зла, считает философ, – не теоретическое; оно переживается в опыте вины, в опыте моей ответственности за зло во мне и в мире, в сознании греха как метафизического повреждения состава бытия. В этом смысле, единственно возможное постижение зла есть его преодоление через

сознание вины. И здесь Франк видит «живую теодицею»: возвращение к полноте Бытия, к Богу через сознание своей отделённости от бытия и греха. В этом философ видит подлинный смысл страдания: в восхождении, в трансценденции человека к подлинной правде через преодоление распада и конфликта в человеческом бытии.

В своей работе «С нами Бог» [3] Франк обсуждает феномен религиозной веры. Он отмечает, что традиционно, для большинства верующих, религиозная вера основана на доверии к некому религиозному авторитету. Но на чем основана авторитетность этого авторитета? По Франку, только на несомненном знании, на непоколебимой внутренней убедительности, на личном переживании. Значит, вера как доверие авторитету основана на вере-знании, на несомненном религиозном сверхчувственном феноменологическом опыте. И тот, у кого такого опыта нет, считает Франк, вообще верующим не является, хотя бы он признавал все церковные авторитеты. Однако мы живем в мире множества вер: как определить, какая является истинной? Философ отвечает, что истинна та вера, которая наиболее адекватно отвечает феноменологическому составу религиозного опыта. При этом, утверждает мыслитель, реальность Бога недалеко от нас, проста и первична; а те, кто ищут Бога и не находят, подменяют Бога тем, что они сами выдумывают в качестве Бога.

Парируя возражению о субъективности религиозного опыта, Франк пишет, что столь же «субъективны» красота или содержание музыкального произведения, которые, хотя и вызывают в нас субъективные чувства, всё же содержат в себе и нечто «объективное», трансцендентное нашему переживанию. При этом, религиозный опыт одновременно и объективен, и субъективен, и не объективен, и не субъективен. Душа человека – не замкнутый сосуд; она имеет бездонную глубину, в которой она трансцендирует за пределы себя к трансцендентному Бытию, к Богу. По Франку, вера не есть «выбор» между «да» и «нет» Богу, – подобное колебание является для него свидетельством неверия, – различие же между верой и неверием подобно разнице между наличием музыкального слуха и его отсутствием. Суть неверия заключается в сознании безнадежности мира, трагического неразрешимого конфликта между «мечтами» и «реальностью». Вера также признает этот конфликт, но трансцендируя за его пределы, переживает правду о подлинной

родине души и неразрывной связи души с ней. Понимание веры как опыта делает беспредметным всякое религиозное сомнение, но при этом вера не есть более правильная рациональная доктрина – она должна «изливаться» на неверующего, чтобы глаза его души «раскрылись».

Возражение о том, что неверие есть гораздо более естественное состояние, чем подобного рода вера, Франк парирует чувственной неочевидностью предмета веры, его трансцендентностью и сверхчувственностью, не обладающей принудительной «предметной» необходимостью. Поэтому даже верующий человек в суете мирской может терять религиозное переживание. Критерием достоверности религиозного опыта, по Франку, может выступать его интимно-близкая имманентность человеку в сочетании с потрясающей человека трансцендентностью. Но при этом, достоверность религиозного опыта не совпадает с автоматической очевидностью, а требует высочайшего напряжения духовного поиска, сознательной трансценденции человека «навстречу» Богу. Вера сущностно свободна и исключает как внешнее, так и внутреннее принуждение. В случае внутреннего принуждения, моральная инстанция человека, «уговаривая» его верить, лишает внутреннее существо человека той спонтанности, которая может вести к опыту веры. Потому, утверждает Франк, такой тип религиозного человека несет на себе печать духовной несвободы и угнетенности, а тем самым, неискренности и внутренней лжи, присущей всякому рабству. Логическая необходимость и очевидность веры также исключала бы внутреннюю свободу, внутренне принуждая человека к вере. Тогда религиозная истина была бы подобна научному факту, безразличному к нашей жизни.

Вера, утверждает философ, не есть просто «вера в личного Бога», а скорее переживание личного общения с ним. Ибо Бог, по Франку, есть не замкнутая в себе верховная инстанция бытия, а трансцендирующее в мир «царство Божие», расширяющаяся сфера абсолютного. Поэтому практически значима для человека в вере именно просветленность человеческого бытия присутствием Божиим, выраженная в любви к людям и радостном принятии жизни. Подобно тому, как свет и тепло солнца для нас важнее самого солнца, так и божественная любовь к людям, изливаемая через верующего, важнее метафизических установок о «бытии Бога». А там, где сознание сосредоточено на изолированном от всего мира Боге, замечает

философ, имеет место фарисейская набожность, всех осуждающая и равнодушная к судьбе ближнего и мира в целом. Кроме того, поскольку вера и есть, по сути, переживание личного общения с Богом, то самый ученый богослов может оказаться неверующим, а несведущий в философской мудрости может быть близок к Богу. В этом плане исповедание личного Бога – это не констатация объективного бытия, существующего вне нас и независимо от нас, а исповедание личной встречи с Богом.

При этом Бог – это не только личность, но и сверхличное всеобъемлющее начало, что выражено в христианском символе «Отца», который по Франку, есть символ отца рода, родины, единства. Но при этом каждый человек воспринимает Бога именно лично, «воспринимает» его по своему образу и подобию, как нечто родственное себе – в этом философ видит правду известных слов Фейербаха.

Поскольку вера не есть теоретический вывод, но ее рационализация опасна, о догматы веры носят лишь символический характер, оставляющий существо веры непостижимым. Современный культурный контекст видит в слове «догмат» навязанную церковным авторитетом мысль, омертвелую и косную, не допускающую сомнений. По Франку же, догмат есть «феноменологическое априори» возникающее из общих черт простого феноменологического описания религиозного опыта разных людей. Однако живое содержание религиозного опыта всегда шире, чем формы ее выражения. Кроме того, догматы часто носили полемический характер, характер отсечения «ересей». Итак, Франк утверждает, что значения догматов веры не следует ни преуменьшать, ни преувеличивать. Преувеличение их роли ведет к излишней рационализации и «омертвлению» веры, а преуменьшение увеличивает возможность заблуждений «субъективизма» в имманентно-трансцендентном опыте веры. Так, по Франку, трагическая история европейского человечества XVIII–XX века обусловлена догматическим заблуждением: отрицанием догмата грехопадения. Религиозная истина, утверждает философ, сочетает в себе индивидуальность с единством и соборностью. В этом смысле все религиозные мистики говорят об одном, хотя и с разных сторон. Здесь Франк как бы вторит Хайдеггеру, утверждавшему, что поэты и мыслители многообразно выражают «голос Бытия». Любое подлинное знание, в том числе и религиозное, носит коллективный и

соборный характер. Значит, вера-достоверность и вера как доверие к чужому опыту должны как-то согласовываться, чтобы возникала внутренняя уверенность в истинности религиозного знания. Но вера всегда предполагает внутреннюю убежденность, тогда как простое повиновение чужому суждению всегда внутренне противоречиво, независимо от степени его авторитетности: часто церковь признавала заблуждением мнения, столетия господствовавшие в ней.

Литература:

1. Переписка С.Л. Франка с Л. Бинсвангером [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/3/bin_frank.htm>
2. Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
3. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.

Баркова В.В.

«Инновации» как понятие и социокультурная потребность цивилизованного развития социума

Трансформации современной эпистемологии периодически ставят под вопрос смыслы, еще недавно казавшиеся очевидными, и одновременно привлекают внимание к тем понятиям, которые не представляли ранее для философии четко выраженного интереса. Сегодня заново проблематизируются категории знания, истины, объективности, субъективности и т.д., принадлежащие к «жесткому ядру» классической теории познания.

Расширение предметной области и методологического инструментария философского анализа знания, междисциплинарные когнитологические исследования втягивают в центр дискуссий такие понятия как дискурс, ментальность, повседневность, контекст и др. К числу последних относится понятие «инновация», которое в последние годы привлекает к себе чрезвычайно пристальный интерес не только со стороны философской общественности, но и педагогов, экономистов, экологов, логистов и т.п. Это связано, прежде всего, с актуально назревшей потребностью в

фундаментальной модернизации и обновлении как качества, так и функционального содержания структурных компонентов современной общественной жизни на всех уровнях её бытийности - начиная с технической модернизации базисных структур производства и воспроизводства социальной жизни и поднимаясь в её установках до модернизации культурных сфер социального бытия человека. Исторический опыт внедрения того, что называют инновациями, реально делает социум конкурентоспособным на мировом рынке труда и услуг, обеспечивая ему устойчивое позитивное развитие. Следовательно, при первом приближении к «познанию» природы инновации мы можем констатировать, что это то, что, будучи успешно внедренным именно в данной ситуации, с учетом требования рынка и рыночной конъюнктуры, вносит ощутимый эффект в развитие социальной системы, ее экономической стабильности.

Однако, как часто бывает, несмотря на то, что проблематика как бы «на слуху», её разработка не опирается на изначально заданное и достаточно фальсифицированное определение, что вызывает определенные трудности в оперировании самим понятием. Термин «инновация» появился в XIX в. и употреблялся в смысле «новый». Но термином «новый» – «*alio novus*» около 2000 лет тому назад уже пользовались римляне, позитивно оценивая, например, сооруженный акведук, построенный для подведения воды в город, «Новыми» – «*homo novus*» в древнеримские времена называли и людей с принципиально иным миропониманием бытия, иными ценностными выборами смыслов жизни и стилями её организации. Античные мыслители и граждане государств-полисов, воспринимая любые физические усилия, физический труд в целом, как нечто не благородное и унижительное для своего достоинства, называли «новым» все то, что создавалось именно физическим трудом, хотя, и это было понятно всем, для материального благополучия их «допромышленной» цивилизации. Это ткацкий станок, гончарный круг, приспособления для монументального строительства зданий, колонн, кораблестроения и т.п. Рассматривалось «новое» в одном ряду с такими полуговорящими и говорящими инструментами труда как рабы и животные. «Новое» оказывалось по отношению к ним всего лишь их безгласной разновидностью. Искусственно «сотворенное новое», прежде всего, разнообразные механические «штучки», технологические процессы их использования

осмыслялись не сами по себе, а как разновидность натурального и органического, подчас приобретая зоо- или антропоморфный облик, допускающий целостные качественные оценки. При этом оно оставалось побочным сюжетом агрономических или архитектурных изысканий.

Зато в так называемой сфере «tet-a-tet» – сфере услуг, в которой были заняты свободные граждане полиса и домашние рабы, «новое» получало спрос и предметно – практическое использование: в медицинской практике, быту, поварском искусстве, шитье и крое, парикмахерском деле, во всевозможных игрушках и фокусах. Льюци М. писал, что греки владели нешуточным уровнем технических знаний и мастерством сотворения нового. У них было достаточно интеллектуальных возможностей и навыков осмысления пользы нового, чтобы создавать индустриальные машины и предвосхитить XVIII в. Однако они использовали свой интеллектуальный потенциал, свою интуицию для придумывания механических фокусов, конструирования игрушек для развлечений во время праздников. В этой ситуации повышение отдачи производственного процесса гораздо проще достигалось за счет ужесточения требовательности к «говорящим орудиям», чем к грубой и неподатливой технике, которой они пользовались.

Средневековье, подхватив античные идеи по части понимания и использования феномена нового, активно просачивавшееся во все сферы этой эпохи, рассматривало его как продолжение природно-телесной субстанции. Ведь основополагающего деления на культуру и природу, которое стало исходной дихотомией нововременного сознания, средневековье вообще не знало. Предметный мир предстал как непрерывный континуум, в котором каждый предмет, сотворенный Богом и человеком, обладал некой самодовлеющей органической жизнью, воспроизводящей в более или менее развернутом виде органическую жизнь всего божественного универсума. «Новое», по сути своей, являлось для средневекового мышления не самоценным предметом, а лишь вспомогательным средством для материализации предметных форм и не заслуживало внимания. Средневековый ремесленник зачастую изгонялся из цеха и гильдии, если был уличен в «придумывании» чего-то нового, неизвестного другим. В средневековых текстах всякого рода новые приспособления упоминались лишь в связи с описанием внутренних «начинок» всевозможных диковинных

предметов, вроде голов, способных произносить отдельные слова, или «пожирающих» пищу механических уток, имитирующих органические явления. Монах Теофил, в дошедшем до нас трактате по использованию, будем говорить инноваций в церковной практике, пишет о том, что они применялись в секретах по украшению храмов и для демонстрации чудес.

Дальнейшая актуализации практики использования инноваций вела к преодолению «сращенности» искусственного и естественного и осознанию автономности технической реальности, сколь бы примитивной она поначалу не была. Как показала история развития средневекового способа производства и воспроизводства социальных отношений такая автономизация впервые оказалась возможной только на базе свободной городской промышленности, в которой непосредственный работник одновременно являлся самостоятельным субъектом, не поглощаемый самим актом действия, а остающийся вне его и организующий с чисто внешней позиции количественно фиксируемый конечный результат своего труда. В этой новой предметно-практической и субъектно-психологической ситуации инновационное обеспечение тех или иных производственных процессов обеспечивало экономию труда и повышение его эффективности.

Стратегическую роль в утверждении автономного предметного статуса нового, подчас, представляемого в рисунках, схемах, расчетах, особенно в отраслях производственного назначения в эпоху средних веков сыграло внедрение колеса и принципа механического вращательного движения. Это способствовало появлению заинтересованного отношения к технике, инновациям как факту исключительно «искусственному», предметно-механическому. Постепенно сама форма механического движения становится объектом внимания массового сознания, а значит и исследовательского интереса к нему. Вершиной кристаллизации этого нового предметно-практического и интеллектуально-психологического опыта стало изобретение часов, стекла и книгопечатания.

Развитие общественного производства и социальной жизни в XVIIв. «породило» понятие – «новинка», которое сразу же активно вошло в словарь эпохи и стало общеупотребимым. Оно легко прижилось в социуме и стало использоваться в практике технического, инженерного, технологического мышлевыражения,

Херигон – французский математик, а именно он ввел это понятие в лексикон времени Просвещения, обозначил этим термином остроумный вариант технического решения камеры обскура. Термин «novel» «пришелся по душе» даже литературным критикам при характеристике нового для данной эпохи жанра литературного творчества - романа, новеллы. В романах и новеллах, как правило, в пике средневековому укладу жизни и его смыложизненным предпочтениям, утверждался активный образ жизни; тщательно прорабатывались и прописывались особенности формирования активной автономности личностей героев сюжета романов. Формулировались содержательные характеристики их поведения, отражавшие ценностные ориентации эпохи: оптимизм и уверенность в способности разума постичь Божий Промысел и объяснить им все, происходящее в мире. Более того, характерной чертой новелл эпохи Просвещения явилось новое прочтение образа женщины. Женщина становится не объектом, а субъектом происходящего, демонстрируя специфически женский взгляд на вещи, «овнешнивая», тем самым, ценностные искания женщин своего времени, как это имеет место, например, в романах Ричардсона «Памелла» и «Кларисса Харлоу».

Вместе с тем, уже в начале XX века австрийский экономист Й. Шумпетер стал говорить «о новых комбинациях», на которых, по его мнению, основан экономический рост той или иной социальной системы. Пионеры, вводя «новые комбинации» такие, как новые продукты, технологии, новые рынки сбыта получали сверхприбыль и возможность выжить на рынке. И хотя термин «инновация» не звучал у этого автора, его модель использования нового, инноваций -самого нового, была настолько убедительной для выявления шагов эффективного экономического развития, что самого автора стали считать основоположником теории экономики, основанной на инновациях. С этого времени понятие «инновации» прочно входит в обиход экономических теорий и здесь получает наиболее четкое определение. Акцент в понимании предмета и сущности инноваций делался не просто на новизне или материально – технических «изюминка», а на механизмах внедрения инноваций и именно в том месте, где она способна приносить прибыль и эффективно окупать затраты на её внедрение. «Бум» инновационной проблематики наступил с появлением и развитием рынка нематериальных активов. Важнейшая часть этого рынка –

инновации как идеи, приносящие прибыль. Интеллектуальный товар на рынке труда стал приобретать экономическое содержание.

На инновационном саммите в 2010 году в Лиссабоне были высказаны разные определения инноваций. Так, например, М. Шурманс говорил об инновациях как, о производстве чего-то нового, будь то услуги, продукты, новые рынки; Э. Вукоф определил инновации как новые процессы и новые продукты в деловой или государственной сфере, в социальной сфере, например, филантропия. Р. Либенберг размышлял о создании ценностей для пользователей, включая новые способы делать более эффективно привычные вещи. М. Квинн подчеркнул связь между инновациями и научным знанием. Он акцентировал мысль на том, что инновация означает получение «её составляющих» из научных исследований, что в дальнейшем и позволяет успешно продвигать товар на рынке спроса и предложений. Саммит выявил факт того, что термин «инновация» нашел широкий спектр использования не только среди экономистов, но и в более общем контексте: в социальном, культурном, методологическом, технологическом, пользовательских пространствах. Вместе с тем такая ситуация породила и новые проблемы. Критерии понятия «инновации» стали размываться, терять определенный смысл, который был заложен в экономико – техническом понимании этого феномена. Закономерно возник вопрос, какими же должны быть критерии выделения инновационных феноменов во флуктуирующем пространственно-временном континууме природного и социального бытия, за которые было бы удобно «ухватиться» и «овнешнить» ускользающие «кристаллы сущности» этого феномена для фиксации его в других сферах человеческой деятельности. Что это: успешность, новизна, основанность на новых знаниях или прикладной характер их проявления? Нужно ли искать глобальные критерии для выделения этого феномена или можно ограничиться локальными знаками-символами инноваций, например, в технике – новизна, в экономике – успешность, в образовании – организация синергетического образовательного пространства, а в культуре, возможно, достаточно субъективного восприятия чего – либо нового? Разнообразие критериев инноваций, как и трактовка каждого из них, далеко неоднозначны. Как оценивать нововведения нерентабельные в ближайшей перспективе, но потенциально оправданные? Или же считать кратковременный успех более

соответствующим духу инновации? И в какой момент производить оценку успешности?

Й. Шумпетер, признанный классик тематики инноваций указывал на необходимость оценки «новых комбинаций» по критериям успешности, поскольку инновации, с его точки зрения – это двигатели экономики и экономических составляющих любого производственного процесса. По критерию успешности инновации отличаются от изобретательской и рационализаторской деятельности. Изобретение это процесс превращения денег в идеи, инновации – идей в деньги. Р.А. Фархутдинов предлагает понимать под инновацией конечный результат внедрения новшества с целью изменения объекта управления и получения экономического, социального, экологического, научно-технического или другого вида эффекта. Но при этом остается непроявленным немаловажный вопрос: основываются ли инновации:

- на новых технологических возможностях,
- научных знаниях,
- социальных нуждах,
- требованиях рынка?

Проблема феномена инноваций уходит своими корнями в глубины онтологии, поскольку все без исключения инновации имеют свои онтологические корни. Рассматривая неживую природу и, восходя от неё к обозрению реалий повседневной бытийности человека, можно сказать, что вся эта совокупность способов, форм, уровней существования сущего, являет собой самоорганизующуюся и, следовательно, постоянно обновляющуюся реальность. При этом заметна определенная закономерность, состоящая в том, что, чем выше сложность и уровень организации материи по самому способу своего бытия, тем более инновационными признаками, качествами, характеристиками начинают обладать результаты её воспроизводственных процессов. Это касается, например, особенностей бытия и воспроизводства психики, индивидуального и общественного сознания.

Из всех форм общественного сознания самой инновационнотемкой формой является наука, поскольку исторически именно она связана с поиском и обретением нового знания будь то открытие, изобретение, патент, публикация,

выступление и т.п. Инновационный статус и потенциал научного знания определяет возможности его применения в различных сферах человеческой деятельности, что весьма хорошо показывает современная персоналогия, акмеология и др. отрасли научного знания. Главным инновационным потенциалом науки является сам ученый, его сознание, когнитивные способности, оказывающие воздействие на окружающих его людей как субъектов познания и носителей творческой активности. Традиционно же в самой онтологии обращают внимание преимущественно на объективные формы бытия, забывая, что высшей и наиболее ценной для человека формой и способом бытия является его субъективная реальность, определяющая его существование и развитие как творческой личности, субъекта деятельности, источника и «носителя» всех инноваций. В ходе культурно-цивилизационного развития человека, расширения ойкумены его присутствия на Земле, естественно, обогащались формы его существования и развития. Происходил переход на новые уровни взаимодействия с фундаментальными параметрами и формами реальности – от материально – вещественных к силовым и энергетическим и далее к информационным и семиотическим, что неизбежно порождало «новый фронт» инноваций – когитогенез как перманентное становление и самообновление человеческого сознания и мышления. Поэтому проблемы когитогенеза в имплицитной форме пребывают в самой сердцевине инновационной деятельности и её побудительных мотивах.. В этой связи следует отметить, что само понятие «новое» может рассматриваться в различных смыслах, зависящих от социально-культурных хронотопов .

«Новое» обозначает, то, что некоторое время назад оно не существовало или не осознавалось и было прерогативой будущего. В этом смысле «новое» выступало в качестве неявной, скрытой от нас реальности, виртуальности, неопределенности. Когда же оно осознается и становится современным, частью настоящего, то тем самым обретает определенность и особый онтологический статус «бытийности». В этом смысле феномен инновации представляет собой способ преодоления неопределенности, благодаря деятельности субъекта познания, активности его когнитивных структур и осуществляемых в них процессов. Заняв некую часть на оси линейной модели времени той или иной эпохи, инновация

как фрагмент нового, становится верхней границей хронотропа настоящего. Однако постепенно «как шагреновая кожа» уходит эффект влияния её новизны на процессы конкретной эпохи. Наступает время хронотропов будущего, несущих «иное новое» и его другое инновационное прочтение другими поколениями людей. Следовательно, феномен инноваций онтологически весьма условен и может рассматриваться только как нечто относительное, в зависимости от параметров рассматриваемой системы, в которую включается «новое». Это нашло обстоятельное рассмотрение в творчестве Й. Шумпетера, К. Майцера. По их мнению инновации в своем развитии проходят ряд закономерных «жизненных циклов». В большинстве своем, как показывает весь исторический ход антропосоциогенеза, инновации формируются посредством приемов переноса, аналогии, моделирования, преобразования и других мыслительных операций с исходными предметами, артефактами, идеями, поскольку человеческой мыследеятельности присуща интенциональность – избирательная направленность и предметность, как содержательная наполненность «поля сознания» и процесса мышления идеями, образами, концепциями и перцепциями. На первых этапах своего «проклёвывания» в «мир дольний» их развитие незначительно, поскольку сталкивается с сопротивлением общепринятого, привычного и просто с социальной ленью и интеллектуальным безразличием к новому. На следующем этапе происходит быстрый рост, экспансия и диверсификация инновационных проектов и результатов. На третьем этапе наступает определенное насыщение спроса и потребностей общества и спад интереса к данным инновациям, их рутинизация.

Определенный интерес представляет концепция этапов «сопряженного» развития культуры и техники, детально разработанная Л. Мэмфордом. Автор выделяет три крупнейших технико-технологических блока в социально-экономическом развитии цивилизаций, инновационные сдвиги в которых последовательно обеспечивают ей устойчивое развитие. Первый блок – эотехническая эпоха, существовавшая в Западной Европе с 1000 по 1750 и, которая опиралась на «технологический комплекс «воды и дерева». Второй – палеотехническая эпоха, существовавшая с 1750 по начало 20 века. Она основывала свое инновационное развитие на технологическом комплексе «угля и

железа». С двадцатого века социальный мир вступил в эпоху неотехнического развития, базирующегося на технологическом комплексе «электричества и сплавов». Вовлечение в различные сферы человеческой жизнедеятельности новых видов вещества (композитов, пластмасс), энергий (газ, АЭС, альтернативные источники) и информации реально несет в себе существенные инновационные потенции для создания новых наукоемких технологий. Таким образом, можно выделить в качестве базовых, фундаментальных онтологических основ потребностного развития инновационных процессов такие его составляющие, как – вещество, энергия, информация. Исследование способов и технологий употребления выделенных компонентов в предметно-практической и социокультурной деятельности человека и человечества позволяет выделить ряд значимых закономерностей и особенностей инновационной деятельности, определить критерии эффективности их использования в той или иной сфере социального развития.

Предеина М. Ю.

Социально-культурная детерминация характеристик научного закона

Научный закон можно определить как строго универсальное условное высказывание, выражающее необходимые регулярности, присущие объективному миру. Приведенное определение фиксирует следующие признаки научного закона. Научный закон есть репрезентант объективного закона. В процессе познания многообразии являющегося мира упорядочивается и упрощается посредством конструирования эмпирической и теоретической реальностей, по отношению к которым формулируют научные законы. Учитывая, что являющийся мир есть выражение объективного мира, а сконструированная в процессе познания реальность есть выражение сущности являющегося мира, можно прийти к выводу, что устанавливаемый в контексте сконструированной реальности научный закон есть более или менее точное (в зависимости от исторически достигнутого уровня познания и практики) выражение объективного закона. Названное положение о

научном законе как репрезентанте объективного закона основано на рассмотрении являющегося мира в качестве выражения существующего мира, что логически недоказуемо. Субъекту даны не вещи сами по себе, а ощущения, но из наличия ощущений формально не следуют вещи. Следовательно, последовательное отрицание вещей как причины ощущений логически непротиворечиво. Научный закон, раскрывая внутреннюю природу предмета, придает регулярностям необходимость и универсальность: характер регулярностей определен внутренней природой предмета, и поскольку эта природа раскрыта, то выявляемые регулярности необходимы и всеобщы. Но, как уже было отмечено выше, возможность раскрытия внутренней природы предмета логически недоказуема, а на основе констатации только ощущений, вне связи с вещами, не доказать ни необходимости, ни всеобщности регулярностей: смена ощущений не позволяет логически вывести необходимость связи между ними, принципиальная ограниченность числа ощущений не позволяет логически вывести всеобщность.

Логика имеет особое значение при проверке научного знания, например, оценка научного закона предполагает установление логической непротиворечивости научного закона и принятой системы аксиом. Учет значения логики в научном познании позволяет предположить, что логическая недоказуемость основных признаков научного закона может привести к пересмотру приведенного определения. Этот пересмотр мог бы затронуть способ выражения научного закона, что означало бы отказ от строго универсального высказывания в пользу численно универсального высказывания, представляющего собой конъюнкцию сингулярных высказываний и являющегося вследствие этого логически достоверным. Однако выражение устанавливаемых регулярностей через строго универсальное высказывание является практически общепризнанным. Наличие противоречия между значением логики в качестве одного из критериев проверки научного знания и отказом от учета данного критерия при определении способа выражения научного закона, вероятно, требует объяснения.

Поппер, подчеркивая невозможность решения вопроса о способе выражения научного закона в форме численно универсального или строго универсального высказывания на основе приведения логических аргументов, делает вывод о конвенционном принятии решения, становясь при этом на сторону строго универсального

высказывания [6, с. 86-87]. Но что может побудить принять конвенцию такого содержания? Исследование истоков представлений о выражении в научном законе объективного закона, о необходимости и всеобщности регулярностей, фиксируемых в научном законе, ведет зачастую к введению таких понятий, как «инстинктивное убеждение», «врожденные ожидания» и т.п. Например, по мнению Уайтхеда, «не может быть живой науки без широко распространенного инстинктивного убеждения в существовании некоторого порядка вещей, и в частности порядка природы» [7, с. 59]. По мнению Поппера, человек рождается с психологически или генетически априорными ожиданиями (не обязательно истинными), среди которых важное значение имеет ожидание обнаружить регулярности [6, с. 262]. Приведенные мнения ориентируют на поиск глубинных основ представлений, определяющих базовые признаки научного закона. Однако определение характера этих основ посредством ссылки на природу человека может вызвать дискуссию: обусловлено ли ожидание регулярностей генетически или социокультурно. Вероятно, не следует сводить ожидание регулярностей к инстинктам, учитывая, что человек, в первую очередь, социальное существо, формирующееся в целостности своих представлений под влиянием определенной социокультурной практики. При этом учет возникающих на некотором этапе познания сомнений в возможности принятия перечисленных признаков научного закона позволяет предположить, что представление об этих признаках складывается еще до начала целенаправленного исследования их обоснованности. Логика признает одинаково логически непротиворечивым рассмотрение научного закона как в качестве репрезентанта объективного закона, так и в качестве результата упорядочивания ощущений, не говорящих ничего о мире самом по себе, следовательно, генезис первого представления принадлежит более широкой области человеческой деятельности, чем область формально-логических рассуждений. Выход за пределы формально-логических рассуждений обуславливает возможность исследования научного закона в социокультурном контексте.

Данное рассмотрение включает поиск ответов на следующие вопросы: во-первых, каким образом сформировалось представление о научном законе как о репрезентанте объективного закона, во-вторых,

почему данное представление, несмотря на высказываемые сомнения, явно или неявно сохраняется в науке.

Познание не сразу формируется как особый вид деятельности, а именно научное познание. Становление познания сопряжено со становлением практической деятельности, направленной на освоение окружающего мира. Результаты единого познавательно-практического процесса закрепляются в мышлении и выражаются в языке. Данные результаты предстают как первоначально неразделённое единство содержания, конкретного знания о мире, и формы, законов мышления. Содержание включает знание, необходимое для решения обыденно-практических задач, а форма фиксирует регулярность, позволяющую применять знание о прошлом в будущем. Например, Гесиод советует: «Делай, как говорю я, свершая работу одну за другою. Лишь на востоке начнут всходить Атлантиды-Плеяды, жать поспешай; а начнут заходить – за посев принимайся... Всюду таков на равнинах закон: и для тех, кто у моря близко живет, и для тех, кто в ущелистых горных долинах, от многошумного моря седого вдали, населяет тучные земли» [2]. Содержание приведенного наставления еще не является содержанием научного закона: за ним не стоит обоснование того, что между событиями есть причинно-следственная связь, а не просто смежность во времени. Однако форма соответствует форме научного закона, поскольку она фиксирует всеобщую необходимую регулярность. Кроме того, ориентация на решение жизненно важных задач определяет принятие как очевидного того, что устанавливаемая регулярность выражает регулярность, присущую самому бытию. В результате неявно, без обоснования на обыденно-практическом уровне формируется идеал знания регулярностей, включающий универсальность, необходимость, соответствие объективному миру. Этот идеал еще не выражен, не обоснован, но уже вплетен в ткань культуры как предпосылка любой деятельности: при отсутствии регулярностей деятельность невозможна.

Изменение жизни социума, связанное с разделением труда, с появлением, по словам Аристотеля, досуга, обуславливает поиск знания, не служащего руководством для удовлетворения необходимых потребностей [1, с. 67]. Это знание отлично от обыденно-практического опыта. Как отмечает Аристотель, «имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину» [1, с. 66]. Гесиод, давая совет,

не обосновывает наличие причинно-следственной связи, он делится опытом. Новое знание, в отличие от этого, должно выявить причинно-следственную связь и доказать ее наличие. Решение названной задачи по-прежнему осуществляется при определяющем значении упомянутого выше идеала знания. Однако этот идеал уже не может оставаться неявным, а должен быть выявлен и обоснован, поскольку вопрос «почему» обращен не только к миру, но и к знанию.

Как уже было показано, прежде неявное убеждение в возможности знания о существовании некоторого порядка вещей при его выявлении ставится под сомнение. Причиной сомнения является изменение способа доказательства. В дофилософский, донаучный период на обыденно-практическом уровне формировались представления о регулярностях, подкрепляемые успехом практической деятельности. Практика неявно считалась способом доказательства, например, Гесиод, давая советы, подразумевает, что успех его деятельности дает ему право советовать. Разделение труда, ограниченность повседневной практики, ориентированной на решение ближайших жизненных задач, обесценивали практику как критерий истины при познании принципов бытия, что обусловило формирование новых способов доказательства. Объективация знания в рассуждениях придала логике значение надежного средства доказательства. Логика, войдя в этом качестве в культуру, сохранила свое значение и при переходе к новому экспериментальному идеалу знания. Она определила трактовку результатов экспериментальной деятельности: результаты этой деятельности, фиксируемые в языке, рассматриваются как еще одно суждение, встраиваемое в общую логическую схему. Разрыв между являющимся миром и миром самим по себе сохраняется, и логика не позволяет доказать, что научный закон выражает регулярности, присущие самому бытию, а без доказательства этого невозможно обосновать придание фиксируемым регулярностям характеристик необходимости и всеобщности. В то же время особое значение логики в сложившейся культуре превращает в довольно неоднозначный шаг трактовку практики, в том числе и экспериментальной, как средства доказательства силы знания, проявляющейся при воздействии и преобразовании мира.

Возникающее сомнение, хотя и не устраняет исходного убеждения о выражении в знании характеристик объективного мира, явно или неявно сохраняющегося в культуре, но обуславливает

постановку вопроса: можно ли обосновать это убеждение или оно может быть принято только как полезное предположение. Иными словами, возникает дилемма или сделать шаг в сторону практики, показывающей, по словам Маркса, «действительность и мощь, посясторонность мышления» [4, с.1] и доказывающей тем самым возможность предположений о мире как таковом, или, считая признаки научного закона недоказуемыми, принять их на конвенционной основе, руководствуясь соображениями целесообразности.

Представление о научном законе как о репрезентанте объективного закона формируется в процессе социокультурной практики. Напротив, формирование представления о целесообразности предполагает взгляд на социокультурную практику как бы «извне». Такой взгляд должен помочь установить, какое значение сложившееся представление о научном законе имеет для развития социокультурного процесса, как оно связано с ценностью науки. Определение ценности науки обусловлено характером функций, через которые проявляет себя сущность научного закона. К числу таких функций относятся описание, объяснение и предсказание. Реализация перечисленных функций имеет не только научное, но и более широкое социокультурное значение. Объяснение отвечает сущностному стремлению человека понять окружающий мир. Понимание не может быть ограничено эмоциональным откликом на событие, поскольку событие, воспринимаемое как нечто, выходящее за границы естественного порядка вещей, может вызвать эмоции, оставаясь при этом таинственным, т.е. непонятым. При этом нередко именно непонимание события определяет силу эмоционального отклика на него, подчеркивая вызванное данным событием чувство потерянности человека в мире. Объяснение, напротив, подводя некоторое событие под соответствующий закон, вписывает его в общую систему природы или социума, делает его доступным разуму, т.е. понятным. Понимание мира позволяет человеку ориентироваться в нем, предсказывая и результаты своей деятельности, и еще неизвестные явления объективного мира. Мир перестает быть чуждым, превращаясь, по выражению Маркса, в «неорганическое тело» человека [5, с. 92]. Осуществление функций объяснения и предсказания является необходимым звеном в установлении отношений человека и мира, и, следовательно, отказ от названных функций не может быть признан целесообразным. С

учетом этого возможно оценивать способ выражения научного закона, исходя из того, совместимо ли с ним реализация данных функций.

Научный закон, выраженный численно универсальным высказыванием, не выходит за границы уже имеющегося опыта, и, следовательно, не позволяет ни давать объяснение новому, ни делать предсказания о еще не наступившем. Если каждая наблюдаемая связь между фактами фиксируется посредством сингулярного высказывания, то после n наблюдений есть n сингулярных высказываний. Конъюнкция данных высказываний утверждает, что в некотором перечне конкретных точек пространства и времени наблюдалась некоторая связь, но она ничего не утверждает о других точках пространства и времени. Численно универсальное высказывание, эквивалентное этой конъюнкции, также не выходит за пределы имеющегося опыта и, следовательно, ничего не говорит ни о тех связях, которые уже наблюдаются в других точках пространства и времени, ни о тех связях, которые могут наблюдаться. Напротив, строго универсальное высказывание вида: «Для всех точек пространства и времени, верно, что...», позволяет посредством дедуктивного вывода и объяснить вновь наблюдаемые единичные связи, и предсказать их. Таким образом, совместимость строго универсального высказывания с реализацией функций объяснения и предсказания обуславливает выбор именно этого вида высказывания в качестве способа выражения научного закона. Данный выбор определен не логическими аргументами, а ценностными представлениями, согласно которым наука должна объяснять и предсказывать события.

Однако довольно часто принятие строго универсального высказывания в качестве способа выражения научного закона оторвано от утверждения в высказывании необходимости устанавливаемых регулярностей. Данный разрыв может быть обусловлен тем, что строго универсальное высказывание принимается как логическая форма, не наполненная соответствующим онтологическим содержанием. Иными словами, утверждается форма всеобщности без утверждения всеобщности регулярностей в сфере бытия. Но объяснение и предсказание касаются событий, принадлежащих бытию, следовательно, без онтологического утверждения всеобщности регулярностей реализация названных функций невозможна. Всеобщность

регулярностей онтологически связана с их необходимостью. С точки зрения формально-логического вывода, Карнап прав, утверждая, что указание в высказывании на необходимость ни в коей мере не повышает познавательное значение научного закона [3, С. 268-270]. Содержание предсказаний не зависит от того, выражен ли научный закон как: «Для любого x , если x есть P , то x есть Q », или как: «Необходимо, что для любого x , если x есть P , то x есть Q ». Но, с точки зрения онтологического содержания, указание или не указание на необходимость при утверждении всеобщности не является безразличным: связь всеобща, если она с необходимостью определена внутренней природой предмета. Следовательно, объяснение и предсказание явлений существующего мира обуславливает придание всеобщности регулярностей онтологического статуса, что, в свою очередь, влечет онтологическое утверждение их необходимости. При этом обращение к онтологии свидетельствует о признании научного закона в качестве репрезентанта объективного закона. Впрочем, Карнап в этой связи отмечает, что придание всех названных признаков научному закону еще не гарантирует выполнение предсказания [3, с. 268-269]. Однако в данном случае нужно различать действительное постепенное, не всегда точное приближение научного закона к объективному закону в процессе познания и потенциальную возможность познания объективного закона. Перечисленные признаки выражают то, каким научный закон должен быть и, каким он постепенно становится в процессе познания. Иными словами, они выражают идеал, к которому стремится научный закон. Приблизительный характер выражения объективного закона в научном законе обуславливает корректировку содержания конкретного научного закона, но идеал научного закона определяет его отличительные признаки.

Сомнения в выражении посредством научного закона регулярностей существующего мира конструктивны в том смысле, что препятствуют абсолютизации полученного знания, подчеркивают влияние исторически становящихся теоретических и методологических представлений на поиск научного закона. Однако если принять, что научный закон в принципе не способен выразить регулярности, присущие объективному миру, то, как в таком случае объяснить развитие научного знания. Предположение, что научный закон есть соглашение, выражающее исключительно научно-теоретические, философские, эстетические и т.п. представления

некоторого научного сообщества, сформировавшиеся вне зависимости от конкретных фактов, обуславливают сомнение в том, будут ли противоречащие принятым представлениям факты достаточным основанием для пересмотра этих воззрений. Такое понимание закона позволяет провести аналогию между отношением научного закона к противоречащим ему фактам и отношением юридического закона к фактам его нарушения: закон, выражающий представления и интересы определенного сообщества, не пересматривается при установлении не согласующихся с ним фактов. Поэтому неслучайно Поппер отмечает, что, хотя конвенционализм, полагаящий законы природы в качестве наших творений, результатов наших соглашений, логически не противоречив, но он сдерживает развитие науки, выступая против фальсифицируемости [6, с. 110]. Однако на практике дело обстоит иначе. Во-первых, научные законы фальсифицируют через фальсификацию их следствий. Во-вторых, начинают поиск нового варианта научного закона как при росте числа фактов, объяснение которых на основе старого варианта закона может быть осуществлено только путем введения гипотезы для частного случая, так и при невозможности осуществлять на основе данного варианта закона успешные предсказания. Следовательно, научный закон соотносят с фактами и, хотя факты стараются интерпретировать на основе принятого закона, в случае неустранимого противоречия между ними, закон подвергают переосмыслению. Данное соотнесение свидетельствует о рассмотрении фактов как явлений существующего мира, а научного закона как средства раскрытия их сущности. Кроме того, отмечая возможную консервативную роль, принятых теоретических и методологических представлений нужно учитывать, что сами эти представления также сформировались, в конечном счете, в результате взаимодействия субъекта с миром и, следовательно, они несут некоторое знание о мире. Таким образом, практика научного познания свидетельствует о явном или неявном признании научного закона в качестве способа выражения объективных регулярностей, а ценностное представление о необходимости развития научного знания подкрепляет данную трактовку научного закона.

В результате формирование представлений об отличительных признаках устанавливаемых регулярностей определено социокультурно. Неявное убеждение в выражении через познаваемые регулярности регулярностей мира самого по себе складывается еще

на этапе обыденной познавательно-практической деятельности. Конечно, содержание выявляемых в этот период регулярностей поверхностно и нуждается в уточнении, но форма выражения регулярностей, становясь законом мышления, задает идеал знания. Уточнение содержания регулярностей становится возможным при формировании особого вида деятельности – научного познания. Становление нового вида деятельности ведет и к становлению новых критериев оценки результатов этой деятельности, а именно логики. Дифференциация познавательной и практической деятельности определяет и дифференциацию критериев их оценки, логики и практики. Абсолютизация одного из этих критериев, а именно логики, ведет к признанию неопровержимости вследствие логической непротиворечивости воззрения, согласно которому научный закон есть результат соглашения, не выражающего регулярностей существующего мира. Логика не порождает этого воззрения, но не позволяет его опровергнуть. Сочетание названных критериев при признании практики в качестве действительной, исторически развивающейся связи человека с миром позволяет утвердить представление о научном законе как об исторически уточняемом выражении объективных регулярностей. Однако и при отсутствии такого сочетания критериев научный закон более или менее явно полагают репрезентантом объективного, вследствие стремления сохранить ценность науки, которая, объясняя и предсказывая, должна помогать человеку ориентироваться в мире.

Литература:

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах / Аристотель.– М.: Мысль, 1976. – т.1.
2. Гесиод. Труды и дни / Lib.ru. – Режим доступа: <http://az.lib.ru/w/weresae_w_w/text_0300.shtml>.
3. Карнап, Р. Философские основания физики. Введение в философию науки / Р. Карнап. – М.: Прогресс., 1971.
4. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1955. – т.3.
5. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс – М.: Политиздат, 1974. – т.42.
6. Поппер, К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983.

7. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990.

**Соколова Н.И.,
Сосновских Е.Г.**

**Религия и студенчество ЮУрГУ
(представления о религиозных конфессиях и носителях
различных вероисповеданий)**

«Человек с огромным запасом терпения и толерантности идет по жизни с особой долей спокойствия и умиротворенности. Такой человек не только счастлив и эмоционально уравновешен, но он, к тому же, крепче здоровьем и меньше подвержен болезням. У него сильная воля, хороший аппетит, и ему легче заснуть, ведь совесть его чиста».

Далай Лама XIV

В условиях многонационального и поликультурного российского общества, вопрос религии является одним из наиболее актуальных и противоречивых, поскольку на одной территории сосуществуют люди, определяющие себя как верующие различных конфессий и атеисты. Религия – это не только исторически сложившийся важный социальный институт, но и источник норм и ценностей. Это единственный институт, который объединяет все слои общества. Студенчество, как особая социально-демографическая группа, наиболее восприимчива к изменяющимся жизненным ценностям, нуждается в четких жизненных ориентирах, транслируемых не только в СМИ, но и другими сферами формирования мировоззрения, многие из которых остаются невостребованными (в частности институт религии).

Исходя из вышесказанного, интересно и важно знать, как представляют себе студенты ЮУрГУ функционирование религии, её роль в обществе, влияние на развитие и становление личности, отношение к представителям других национальностей и ее взаимодействия с другими сферами общества. Для этого, в марте 2012 года, авторами статьи было проведено социологическое исследование, целью которого было установить отношение студентов

к религии в целом и различным религиозным конфессиям. Реализация поставленной цели потребовала решения следующих задач:

1. Узнать, что, по мнению студентов, представляет собой религия и каковы её функции в обществе, как социального института.
2. Оценить степень влияния религии на различные сферы жизнедеятельности студентов.
3. Выявить стереотипы относительно представителей различных религиозных вероисповеданий.
4. Выяснить, что студенты понимают под термином «Толерантность», как они относятся к представителям других национальностей.

Анкета социологического исследования состоит из четырех блоков. Первый блок касается общего представления студентов относительно религии ее роли в жизни студентов и общества. Второй – направлен на выявление представлений студентов относительно представителей других вероисповеданий. Третий полностью посвящен понятию толерантность, четвертый – социально-демографическая информация.

В исследовании приняло участие 300 студентов ЮУрГУ технических и гуманитарных специальностей (46% юношей и 54% девушек, что репрезентирует генеральную совокупность). Вид выборки исследования - целевая. Гуманитарии представлены следующими факультетами: Исторический, Журналистики, Экономика и Предпринимательство, Экономика и Управление. Технические специальности – Аэрокосмический, Архитектурный, Математический, Энергетический и Механико-Технологический факультеты. В исследовании в основном представлены студенты 2 и 3 года обучения, так на 4 курсе на многих факультетах обучаются студенты - бакалавры, которые активно готовятся к защите диплома. Первый год обучения не рассматривался, так как первокурсники мало отличаются от школьников.

Первый блок анкеты был направлен на выявление общих представлений студентов относительно религии.

Второй блок анкеты был разработан в виде утверждений, выявляющих степень согласия с утверждениями относительно религии, верующих, представителях других вероисповеданиях. Верующий человек – это тот, кто верит в существование Бога (43,7%). Однако, достаточно много опрошенных ответили, что этот

тот человек, который верит во что-то, необязательно в Бога (24,7%); тот, кто верит в существование Бога и исполняет все предписания (24%). Большинство студентов заявили о себе, как о верующих людях. 8,3% опрошенных заявили, что религия для них неинтересна и ничего не значит. Вне зависимости от вероисповедания респондентов это так же был самый популярный ответ. Для представителей православного вероисповедания религия, в первую очередь это «личное спасение, общение с Богом» (37,4%), затем следование моральным и нравственным нормам (23,3%). Наименьший процент голосов набрал вариант «соблюдение всех религиозных обрядов, участие в церковной жизни» (4,2%), который, по мнению авторов исследования, считается одним из самых важных - религиозная деятельность. По результатам социологических исследований, 75% россиян относят себя к православным, но причащаются лишь 4% из них. По мнению представителей РПЦ, такие верующие не являются верующими в общепринятом смысле слова.

Представители ислама отметили, что главное это общение с Богом (40%), затем «национальная традиция, вера предков» (24%), а потом уже соблюдение обрядов, следование моральным нормам и ценностям (у православных ни одного ответа) – оба варианта по 16%. Подобный результат так же связан со снижением роли религиозной деятельности и в Исламе. Самым непопулярным ответом стал «часть мировой культуры», всего 4 %.

Среди католиков поровну набрали – «соблюдение норм, ценностей и участие в церковной жизни», «национальная традиция, вера предков, часть мировой культуры и истории» (33,33%). Для протестантов на первом месте «личное общение с Богом» (50%), а затем поровну «часть мировой культуры и истории» и другое (по 25%). Для иудаистов – «следование моральным нормам и ценностям» (100%), для атеистов – «часть мировой культуры» и вариант «она для меня не интересна, ничего не значит». Стоит заметить, что католики, протестанты, иудеи, представлены в исследовании малым количеством участников, а соответственно эти утверждения характерны только для данных характерных представителей и не обязательно подтверждает представления остальных членов данных религиозных общин.

По мнению респондентов, религия достаточно сильно влияет на взаимоотношения между людьми разных вероисповеданий (42,3%), но незначительно влияет на семейные отношения (33,3%). Данные

утверждения подтвердило двухмерное распределение (не влияет на семью – 19,7%, незначительно влияет – 33%). В представлениях студентов, религия в большей мере влияет на формирование мировоззрения человека (43,6%), а так же на взаимоотношения между поколениями и воспитание подрастающего поколения (33,6%). Так как религия является частью культуры, студенты отметили, что большее влияние она оказывает именно на эту сферу (68,3%). В этом ключе особенно не ясно, почему студенты не считают необходимыми программы религиозной направленности. Большинство студентов считают, что программы религиозной направленности в современных СМИ не нужны (54,6%). Но, если провести распределение по представителям вероисповеданий видно, что однозначного видения проблемы нет – 19,7% считают, что «скорее нужны» и 19,7% «скорее не нужны». Кроме того, религия влияет на формирование этнической идентичности личности (51%). Так же для респондентов религия является мощным интегрирующим фактором (53%). Православные выбирают этот вариант чаще других – 90 человек.

Студенты уверенно заявляют, что православные в России не должны иметь законных преимуществ перед атеистами и людьми других вероисповеданий (74,3%). Об этом единодушно заявили представители различных вероисповеданий.

Студенты ЮУрГУ считают, что молодежь не стремится в церковь и ее мало среди прихожан (88,7%). То же касается и молодежи среди священнослужителей (79,7%). Как показало исследование, православные, которые представляют в большинстве, не ведут активную религиозную деятельность, поэтому данное утверждение можно отнести к «относительно» верным, т. к. оно не является проверенным. Относительно верующих, были получены следующие результаты : студенты не согласились с утверждением, что в Бога верят лишь слабые, неуверенные в себе люди (66%), в Бога верят лишь люди, оказавшиеся в беде (68,9%), в Бога верят глупые (80%), в Бога верят внушаемые, доверчивые люди (73%) и люди с психическими отклонениями (77%). Практически все респонденты, не зависимо от их вероисповеданий отвергли представление о верующем человеке как о глупом, слабом, неуверенном в себе человеке. Относительно того, что верующие замкнутые люди респонденты высказались негативно, не смотря на их представления о том, кто такой верующий. То, что верующий готов помочь, так же не вызвало противоречий у тех, кто по-разному определяет для себя,

кто такой верующий. Студенты считают, что к религии тянутся, потому что это приобщение к национальной традиции и вере предков (56,6%), однако, не согласны защищать свою веру, даже если к этому призовут духовные лидеры (53,9%). Студенты согласны, что к религии тянутся, как утешению в горе (53,3%), потому что видят в ней нравственный идеал (49%).

Многие респонденты отметили, что на сегодняшний день не многие люди тянутся к религии (57,9%). Предположение о том, что религия может быть объектом моды, не подтвердилось. (54,3%). Однако, при наложении данного утверждения на представление о верующем 83 (почти треть) человека показали не высокую степень уверенности, что это не так и выбрали вариант «не совсем согласен». Половая принадлежность так же не влияет на представления о религии как дани моде.

Приверженность к какой-либо религии, по мнению студентов, заключается в вере во что-то сверхъестественное, божественный промысел (42%). Верующие, по их мнению, не являются людьми отсталыми или неграмотными (72,6%), замкнутыми (52,6%). Верующий человек всегда готов помочь другим людям (46%), это скромный человек (46%), милосердный (49,3%), легко переносит горе (37,3%). Если говорить о скромности религиозного человека, то стоит напомнить, что граждане России причисляют себя к верующим, отдавая дань культурной традиции. Человек, не ведущий религиозную деятельность, может не переносить все моральные нормы и ценности в повседневность. Соответственно это идеальный образ верующего.

Утверждение, что верующий человек – это фанатик не нашло подтверждения среди респондентов (41,3%- полностью не согласен, 28,3% - скорее не согласен). Высказывание о том, что верующий – скромный человек выявило противоречие. Мнения разделились. Относительно самого популярного варианта – 52 человека выбрали вариант «согласен» и 55 – не согласились (33 скорее не согласен, 22 полностью не согласны) Относительно остальных вариантов, которые подразумевали верующего, как человека верящего во что угодно, кроме Бога, не подразумевали поиск противоречий при наложении. (Остальные высказывания при наложении на представления о верующем подтвердили одномерное распределение). Студенты не считают, что православные более серьезно относятся к религиозной жизни и деятельности, чем представители других вероисповеданий.

Относительно буддистов сложились самые противоречивые представления. Это может быть связано с тем, что студенты очень редко вступают в социальные взаимоотношения с представителями данного вероисповедания. Наибольшее затруднение вызвало утверждение, что буддисты – это милые, добродушные люди; что настоящие буддисты живут в тибетских монастырях; что буддизм очень популярен на Западе. Студенты практически не отличают буддистов от кришнаитов, так как различия в процентах ответов «затрудняюсь ответить» и «полностью не согласен» – не велико (оно составило 10%). Если говорить о затруднениях, возникших с этим утверждением – это является показателем низкой эрудиции студентов и «нежелания вникать в религиозные дела». Подобная ситуация возникла и с утверждением о том, что буддисты – умные образованные люди (разница в 4,3%). Студенты не согласны, что буддисты – это сектанты (56,7%), а также слабые неуверенные в себе люди (51%). Студенты считают, что буддизм – это религия чуждая Российской культуре (42,7%). Однако знают, что в России он распространен (38,7%). Странно, что студенты знают, о распространенности этой религии в России, тем не менее, считают ее чуждой. Буддизм исторически исповедуется бурятами, калмыками, тувинцами. Сейчас буддизм представлен практически во всех регионах мира, его последователей насчитывается более 800 млн. человек.

Студенты не отрицают, что буддисты – такие же верующие, как и другие (73,3%), а так же, что это вероисповедание несет с собой богатую культурную традицию познания человека (71%). Данные процентные распределения можно объяснить тем, что студенты редко встречают в своей жизни людей данного вероисповедания и не могут о них судить.

Челябинская область исторически населена народами-носителями ислама, поэтому данный пласт представляет особый интерес. Студенты не согласны с тем, что мусульмане – это террористы (73%), что они живут обособленно от остальных членов общества (69,9%). Отмечают, что мусульмане чтят свои традиции, гордятся своей культурой (88%), а также серьезно относятся к религиозной жизни и деятельности (84%). Студенты не считают мусульман странными, абсолютно не боятся их (78%) и не считают, что их вера представляет опасность для православия и других вероисповеданий (75,6%). Помимо этого, студенты полностью

согласны, что в исламе заложена богатая культурная традиция познания человека (56,8%). Подобные представления о мусульманах и исламе вызывают вопросы. Например, не понятен тот факт, что при мощном мусульманском компоненте, большинство студентов причисляют себя к православию. Интересно, что 24 апреля 2012 г. московский адвокат Дагир Хасавов по телеканалу "РЕН ТВ" заявил, что в России необходимо ввести шариатские суды. Адвокат предупредил, что если это не будет сделано, мусульмане зальют Москву кровью. Заявление Хасавова резко осудили верховный муфтий России Талгат Таджуддин, глава Чечни Рамзан Кадыров, другие политические и общественные деятели. Могло бы это событие коренным образом изменить представления студентов о мусульманах и придать им иную окраску?

Высказывание «я готов защищать свою Родину, если к этому призовут мои духовные лидеры» вызвало очередное затруднение. «Скорее согласны» 21% православных и «скорее не согласны» 16%. Полностью не согласны атеисты (26 чел). Относительно пола можно сказать лишь то, что и юноши и девушки не согласны отстаивать свои религиозные убеждения.

Третий блок направлен на выявление представлений студентов относительно толерантности. По мнению студентов, толерантность – это терпимость к чужому образу жизни, поведению, чужим обычаям, верованиям, мнениям (65%). Второй по популярности ответ – взаимоуважительное отношение людей, направленное на сохранение этического и культурного разнообразия (22,7%).

Четвертый блок включает в себя социально-демографическую информацию. Средний возраст участника опроса – 19,7 лет. Многие студенты представляют экономические специальности, что полностью отражает тенденцию – сегодня они пользуются наибольшей популярностью, чем остальные. Относительно вероисповедания были получены все ответы, некоторые были в шуточной форме (джедай), некоторые указали интересные, малораспространенные верования (иезид). 13,3 % причислили себя к атеистам, хотя представление об атеизме сегодня трансформировалось. Студенты могут не знать ни особенностей различных вероисповеданий, ни их основ и, тем не менее, отрицать их. Всего лишь 5% респондентов замужем/женаты (что находится в пределах погрешности). По национальности стоит еще отметить 7% затруднившихся себя идентифицировать («смешанные»). Малое

количество набрали варианты – немец (-ка), казах (-шка), татарин(-рка), кореец(-янка), грузин (-ка).

Исследование показало, что у студентов сформировалось двойственное представление о роли религии в современном обществе. Возможно, это следствие того, что студенты очень мало вступают во взаимодействие с данным социальным институтом и получают очень мало социальной информации, предпочитая большую часть своего свободного времени тратить на интернет и др. медиа. Стоит отметить, что студенты ЮУрГУ в основной массе стараются идентифицировать себя с русскими, православными людьми. Меньший процент, что очень странно набрали татары и башкиры. Возможно эти студенты – дети из смешанных семей, где не много внимания уделяется национальной культуре и традиции.

Среди православных замечено, что наименьшее внимание уделяется религиозной деятельности, что подтверждает результаты общероссийских исследований. Среди опрошенных есть атеисты, но насколько они отвечают истинному пониманию данного феномена – загадка. Понятие «Атеизм» прошло серьезную трансформацию.

Относительно толерантности, большинство опрошенных толерантны, но есть русские, которые встретили по отношению к себе предвзятое отношение со стороны представителей других национальностей. По мнению респондентов и авторов, именно привитие культурных, религиозных ценностей способно сформировать толерантную социально-здоровую активную личность, что делает крайне значимым оценку религии современной молодежью.

Чистов Г.А

Место и роль ценностей в контексте современной глобализации

Современное развитие человеческой цивилизации переживает процесс глобализации. Под глобализацией понимается формирование единства всего человечества и преодоление разобщённости, изоляционности государств, культур и народов. Процесс глобализации связывают с распространением рыночной экономики на весь мир, единых принципов развития и технологизации научного знания, (возникает единая технонаука), а также новых

коммуникативных и информационных технологий. Можно сказать, что современное человечество как Универсум приобретает реальные черты единого целого. Нередко вера в неограниченные возможности современных научно - технических и информационных технологий также считают основанием современной глобализации мира. Более того, выдвигаются концепции изменения самой естественной и интеллектуальной природы человека.

Так, М.Н. Эпштейн, отечественный философ, ныне проживающий в США), выдвигает концепцию замены природного человека искусственным человеком, поскольку.. «человек – биологически и интеллектуально ограниченное существо: у его органов чувств – узкий диапазон восприятия, у его мозга – слабая память и медленный темп переработки информации, у его тела – ограниченный запас выносливости – и краткий срок жизни, и всё это сокращает эволюционный потенциал человека как вида. Возможны, по крайней мере гипотетически, более успешные, конкурентноспособные формы искусственно жизни. Происходит одновременно истощение, исчерпание человека как отдельного вида – и распространение человеческого за его биологический вид. Гуманология (как наука – Ч.Г.) и есть попытка осмыслить эту перспективу «творческого исчезновения человека. Гуманология тем самым переступает предел гуманитарных наук, которые имели дело с «слишком человеческим». Само человеческое ставится под вопрос. Проблематизируется в этой новой теоретической модели» [9, с. 57].

Но если такая направленность развития технологического воздействия из теоретической превратится в практическую плоскость, то это станет практическим покушением и агрессией на естественную, да и социально-духовную природу и сущность человека, последствия которой трудно предсказуемы.

Ценность человека утрачивает своё абсолютное значение. Можно солидаризироваться с позицией В.А. Лекторского по этой проблеме: «Новые технологии открывают новые возможности. Скажем, можно трансформировать человеческую телесность, влиять на генную структуру человека, редактировать геном. Здесь ведётся конкретная работа. Можно воздействовать на мозг и психику. Говорят о постчеловеке, о том, что человек – это пройденный этап, что есть возможность выйти за пределы человека. Даже существует такое всемирное движение – постгуманизм. Современность несёт не гуманизм, а выход за пределы гуманизма, поэтому нельзя сказать,

что современность обязательно сопровождается упрочением гуманистических ценностей». [2, с. 16]. Человек всё более перестаёт быть ценностью, а становится всё более средством, вещью. Техника и современные технологии становятся предпочтительной ценностью, чем человек.

Процесс глобализации характеризуется также коммерциализацией всех сторон общественной жизни. Она охватывает не только сферу экономической жизни, что естественно для рыночной экономики, но проникает в сферу социальной, духовной, культурной жизни. Процесс глобализации характеризуется и ростом богатства, которое, как отмечает, например, А.А. Гусейнов, «...парадоксальным образом углубляет не только культурные, но даже социально -экономические противоречия. И не только в мире в целом, даже в самых развитых странах».[2, с.14]. Тяготение к богатству как главной и универсальной ценности, в основе которой лежат материальные блага приводит к деформации социальных и духовных ценностей. Особенно духовно-нравственных ценностей, подмены гуманистических качеств человека в современной ситуации глобализации.

Современный американский философ и критик Аллен де Боттон в своей работе «Озабоченность статусом» отмечает: «Финансовый и коммерческий успех, способность наживать богатство ценится потому, что отражает четыре главных достоинства: способность к творчеству, отвага, ум и упорство. А смирение и добродетель – значение не имеют. Деньги стали мерилем нравственности. Ту же роль играют материальные блага, которые на них можно приобрести». [1, с. 194]. Дж. К. Гэлбрайт в своём фундаментальном труде «Общество потребления» отмечает ту же самую тенденцию: «Люди бедны, если их доход, пусть и достаточный для выживания, заметно ниже, чем у окружающих. Тогда они не могут позволить себе то, что считается необходимым всякому порядочному человеку, и потому в глазах большинства выглядит непорядочным» [1, с.196]. Характеризуя современное ему капиталистическое общество. Бернارد Шоу отмечал: «Современное капиталистическое общество пало жертвой глупой системы установления иерархии: хорошие люди станут богатыми, дурные – бедными. На самом деле: «бессовестный человек «отхватит себе три-четыре миллиона, продавая плохие виски, или спекулируя зерном, или выпуская дурацкие газеты и журналы с ложными объявлениями», в то время, как люди, «проявляющие

самоотверженность или рискующие жизнью ради знаний и блага человечества», могут окончить дни в бедности и забвении» [цит. по: 1. с. 198]. Другими словами, значение нравственных ценностей как основы общечеловеческих ценностей всё более минимизируется или вовсе отрицается. Доминантой становится принцип прагматизма – достижения богатства и успеха любой ценой. Тогда на арену человеческого бытия заступает цинизм, который, на мой взгляд, представляет собой ни что иное, как прагматизм минус мораль.

Подчас эти противоречия выливаются в локальные конфликты, которые приобретают угрожающе регулярный агрессивный характер. Создаётся антиномичная ситуация: с одной стороны мир становится всё более единым в действительности, государства и народы находятся во всё большей взаимозависимости друг от друга, но с другой стороны наблюдается тенденция к изоляции и суверенизации, к недоверию между государствами. Глобализация как объективная тенденция нередко выражается в насильственном навязывании определённых стандартов устройства образа жизни, принципов регуляции отношений, выдаваемых за некий универсальный совершенный образец, обязательный для всех государств и народов. Например, принцип либерализации вестерного толка, который становится руководящей идеологией во внешней политике многих великих государств. А если учесть необычайно интенсивный рост технологий разрушения, то такая тенденция может привести не к единству мира, а к глобальному конфликту с непредсказуемыми катастрофическими последствиями. Глобализация приводит к нарастанию противоречий в человеческом сообществе, приобретая черты неразрешимости и тупиковости.

Эти противоречия имеют глубинные основания, которые с точки зрения прагматичности, эффективности достижения богатства как основы прогрессивного развития человечества не всегда учитываются, а подчас просто игнорируются.

За этими противоречиями скрываются мировоззренческие, ценностные и культурные несовпадения, к которым апеллируют различные народы и общества и которые приобретают фундаментальное значение для сохранения их идентичности, подлинности и уникальности, неисчезаемости в реальном мировом историческом процессе.

В последнее время всё большее внимание философов различных стран привлекает проблема диалога культур как одного из путей

выхода из глобальных противоречий современности, поскольку лишь в процессе диалога вырабатывается понимание сущности и содержание той или иной культуры, признание её суверенности и ценности, как незаменимого способа сохранения своей идентичности, подлинности, уникальности (этносом, обществом, отдельной личностью), принадлежностью к определённой нации, поскольку она существует как реальность, в рамках которой утверждается, реализуется их бытие как таковое.

Именно в процессе диалога вырабатывается уважение к другой культуре, которое делает возможным и сосуществование, и взаимодействие, и взаимообогащение культур. Как отмечает А.А. Гусейнов: «Диалог – в этом его продуктивная роль – состоит в том, что он позволяет различным культурам различным существовать так, чтобы они не вступали в конфронтацию, сохраняя при этом свои различия [2, с.14]. Но для того, чтобы диалог был продуктивным в нём присутствовать общечеловеческие ценности в качестве посредствующего, связующего звена, которые наличествуют в локальных культурах. Тогда и возможно их взаимодействие без конфронтации.

В то же время диалог культур является также сложным и противоречивым процессом. Так, в диалоге исходным основанием является принцип гуманизма, гуманности как признание каждого человека абсолютной ценностью. В этом плане он предстаёт трансцендентным существом. Но в процессе диалога человек выступает как представитель определённой культуры, с которой он отождествляет свою конкретную идентичность, подлинность, определённость. По этому поводу М. Хайдеггер замечает: «Что противоположность «гуманизму» ничуть не предполагает апологию бесчеловечности, но открывает другие перспективы»..[7, с.11]. Такой перспективой, открывающейся человеку посредством событийного озарения, «является возвращение их сути» [7, с. 257]. Человек возвращает себе подлинную человеческую сущность только через свою культуру, в которой он улавливает свою конкретную идентичность. Он становится не только гуманным существом, но человеческим существом.

По мнению А.Н. Фатенкова гуманное существо можно различать по следующим признакам: «Гуманный человек есть существо трансцендирующее, человеческий человек есть существо возвращающееся. Поворотом к себе мы подтверждаем своё

освобождение от неподлинности. Гуманность есть «сама доброта», пусть и не до конца состоявшаяся; человечность, в противовес ей. Откровенно противоречивая человечность, оппонируя гуманности и гуманизму, не заикливается на антропоцентризме. Она оставляет за нами какое – то особое место в мироздании. Но необязательно в перекрестии его (например, в рамках определённой культуры – Г.Ч.). Гуманность соотносится с рациональным и старается не обременять себя иррациональным; человечность не чурается иррационализма, но не мистифицирует и не догматизирует его (например, апеллирует к обычаям). Гуманизм фетишизирует процедуру диалога и фигуру другого; человечность относится к ним скептически. Не теряя разума, она исходит из неполного доверия каждого к иному, из некоей априорной настороженности и подозрительности». [4. с.40].

Можно не во всём соглашаться с позицией А.Н. Фатенкова, но он подчёркивает реальные трудности в процессе диалога культур, поскольку в конкретной социальной реальности мы идентифицируем себя прежде всего с той культурой, которая меня возвращает и охраняет мою определённую. Поэтому формула диалога, предложенная М.М. Бахтиным: «Я существую для Другого и с помощью Другого», может быть, по мнению А. Н. Фатенкова, более вариативной. Например: «Я существую для другого без помощи другого. Она очерчивает проект суверенного или вернее, тонко инспирированного альтруизма». Формула «Я существую для себя без помощи другого» - «это ницшеанский поиск сверхчеловека, ...могущего обернуться новым богостроительством», по мнению А.Н. Фатенкова. Или формула возможного диалога: «Я существую для себя без помощи другого» приобретает форму индивидуализма и изоляционизма. Формула же: «Я существую для себя с помощью другого» выступает проявлением «эгоизма» [4, с.41,] что, по моему мнению, препятствует искренности и доверительности в диалоге, его осуществимости.

И всё же именно благодаря взаимодействию культур человечество сохранило и сохраняет себя как таковое. Хотя ясно, что сам процесс взаимодействия культур является сложным и противоречивым процессом, нередко в человеческой истории приобретавшим форму экспансии. Здесь нелишне заметить, что взаимодействие культур, основанное на признании, понимании и уважении другой культуры, способствует доверию между народами и социумами как необходимому условию обеспечения единства мира.

Сама культура, на мой взгляд, представляет собой систему идей, концепций человека (что есть человек), систему ценностей, ценностных ориентаций, мировоззрений, приобретших нормативный характер и отливающихся в традиции и обычаи, благодаря чему культура и становится основанием повседневной жизни людей, универсальным средством воспроизводства людьми своей родовой сущности. Ведь вся человеческая история по сути есть реализация, объективация определённой философской концепции, идеи человека, утверждаемая в тот или иной исторический период, закрепляемый и осваиваемый посредством культуры. Поэтому сама концепция человека приобретает статус ценностей. Ценность как феномен человеческой реальности приобретает фундаментальное значение.

В философской литературе нет однозначного определения, что такое ценность. Так в «Философском энциклопедическом словаре» ценность определяется следующим образом: «Ценность, термин... для указания на человеческое, социальное и культурное значение определённых явлений действительности» [5, с 765]. В другом «Философском энциклопедическом словаре» ценность определяется как «... то, что чувства людей диктуют признать стоящим над всем и к чему можно стремиться, созерцать, относиться с уважением, признанием...» [6, с.507]. С точки зрения С.А. Лебедева «ценности – цели и идеалы человеческого существования и человеческой деятельности» [3, с.220].

Ещё Сократ, выдающийся античный философ задавался вопросом: «Что есть добро и благо?». И почему все люди непреодолимо к ним стремятся, как ничем не заменимым ценностям? Он рассуждал следующим образом. Все люди изначально стремятся к пользе, полезности. Под пользой, полезным он понимал всё то, что необходимо для бытия человека. Но почему же люди стремятся не только к полезному, к пользе, но ещё к добру и благу? Значит, они не сводимы к пользе и выше пользы, полезности? Он приходит к выводу, благо есть такая польза, которая никому не приносит вреда, ущерба. А добро есть принесение кому-либо блага без преследования корыстной выгоды. Поэтому благо и добро являются универсальными и общечеловеческими ценностями. Они включают в себя полезное, но в преобразованном виде, что требует больших творческих усилий деятельности души, сознания и мышления. Они и становятся не только универсальными, общечеловеческими, но и вечными, востребованными всегда. Они и являются основой,

фундаментом человеческой культуры. Сама культура, в основе которой лежит всегда определённая система ценностей, придаёт реальной жизни вполне определённые, конкретные очертания.

Как подчёркивал Х. Ортега-и-Гассет «...важнейшее свойство человеческой жизни состоит в том, что нельзя существовать, не делая чего-либо. Жизнь уже дана нам – мы лишь внезапно обнаруживаем себя в ней, но дана не готовой: мы должны «сделать её», каждый свою собственную жизнь. Но прежде чем что-либо делать, человек должен решить на свой страх и риск, что он собирается сделать. Только имея определённые убеждения, он может предпочесть одно действие другому и, вообще говоря, может жить... Человеческое существование есть прежде всего перечень убеждений человека. Именно они лежат в основании нашей человеческой жизни». [8, с.79].

Убеждения есть уверенность человека в истинности того, что мы исповедуем и во что мы верим. В данном случае убеждённость в истинности тех ценностей, которые мы исповедуем, и потому в них верим, в реальность их осуществимости. Именно в такой системе ценностей мы конструируем, утверждаем себя и свою идентичность, облекая в систему культуры. Поэтому и глобальный кризис современной цивилизации, связан с несовпадением убеждений в истинности тех ценностей, которые распространяются и утверждаются в том или ином социуме и приобретают характер устойчивых традиций, соблюдение которых сообщают человеку и социуму ощущение надёжности бытия, неисчезаемости, единства, общности. Необходимо отметить, что ценности, отливаясь в систему культуры, приобретают символический, знаковый характер, придавая миру ценностей трансцендентные качества, Они становятся своеобразными универсалиями.

Глобальный кризис, который переживает человечество, связан с наличием в современной цивилизации множества вер и верований, несовпадающих друг с другом по предмету (объекту) и по способам утверждения. Среди них наличествуют множество как религиозных вер и верований, с различными оттенками, конфессиями, облекаемых в различные системы догматов., а иногда – во множестве течений в рамках одной и той же религии, что также приводит подчас к непримиримым противоречиям, порождая конфликты. Но существует также множество и нерелигиозных, светских верований. Это связано, на мой взгляд, со свободой сознания, мышления, свободой вероисповедания, поскольку свобода является необходимым

атрибутом бытия человека. Можно согласиться с утверждением Х. Ортега-и-Гассета, что «...человек всегда пребывает в какой-либо вере. Сам уклад его жизни зависит от верований; из верований, их усилия или ослабления проистекали и решающие изменения в истории человечества» [8. с.79]. Более того, вера и верования предваряют реальную человеческую жизнь. Вот почему человек исходит в реальном конструировании, реализации своей жизни из определённой системы верований. В связи с этой парадигмой вера приобретает фундаментальное значение в бытии человека.

Что же такое вера в широком смысле слова? Есть различные версии определения веры. Так, например, в «Философском энциклопедическом словаре» вера определяется как «принятие чего-либо за истину, не нуждающееся в необходимом полном подтверждении истинности принятого со стороны чувств и разума и, следовательно, не могущее претендовать на объективную значимость» [6, с.64]. С.Л. Лебедев считает, что «вера – принятие чего-либо как существующего или истинного без достаточных для этого логических, эмпирических и теоретических оснований или вообще без ссылки на какие-либо основания» [3, с.17].

Я же исхожу из следующего определения веры. Вера есть убеждённость человека в реальном существовании того, без чего невозможно его реальное бытие. Кроме убеждённости никаких дополнительных аргументов не требуется. Посредством веры человек укореняется не только в настоящем, но и перспективном будущем. Вера есть форма предвосхищения будущего. У веры всегда есть конкретный предмет и объект, свойства которого в значительной степени определяет радиус действия веры. Содержание этого предмета в значительной степени определяется тем, какие ценностные характеристики, свойства мы ему приписываем или познаём. И надеемся на их реализуемость, достижимость, в той степени, в какой они актуальны для реального жизнепроявления.

Кроме этого необходимо учитывать потенциальные возможности ценностей к реализуемости, а также наличие условий их утверждения. А это требует усилий человеческого разума. Посредством разума мы сообщаем им качество разумности, рациональности. Ещё Августин Блаженный подчёркивал сложную диалектику между разумом и верой, утверждая, что разум без веры пуст, а вера без разума слепа. Слепая вера порождает фанатизм, провоцирующий эмоциональную, чувственную несдержанность,

агрессивность, толкающий человека на агрессивные, разрушительные практические действия.

В современной ситуации мировой глобализации человечество действительно становится единым, но в тоже время наблюдается возрастание, рост интенсивности конфликтных отношений, охватывающих целые регионы и страны. Даже принцип толерантности (терпимости) является необходимым, но недостаточным условием обеспечения единства. Ибо терпимость ещё не означает преодоления изолированности между верованиями, той или иной системой ценностных ориентаций (я вас, вашу веру, верования терплю, но не более того). Поэтому в основу достижения подлинного единства должны быть положены универсальные, общечеловеческие ценности, позволяющие достигать единства без принуждения.

Таковыми и выступают нравственно-этические ценности добра и блага как таковые, понимаемые рационалистически, а не через призму какой-либо религиозной веры и верования, поскольку в их основе лежит свой Бог как истина в последней инстанции, не подвергаемой никакому сомнению, облакаемая в систему абсолютных догматов. Общечеловеческие нравственно-этические ценности позволяют рассматривать, признавать каждого человека абсолютной, уникальной ценностью, независимо от его религиозного вероисповедания, религиозных предпочтений. Тогда они и становятся, говоря словами Мишеля Монтеня. «золотыми правилами» повседневной жизни для каждого человека как такового. Такие ценности приобретают подлинно гуманистический характер, преодолевая инерцию религиозных и даже культурных предпочтений. Безусловно, это труднодостижимая задача, которая стоит перед человечеством, перед каждым новым поколением, иногда кажущаяся иллюзорной. Но если не приближаться к положительному её решению, тогда вряд ли человечество обеспечит себе надёжное, некатастрофическое будущее

Литература:

1. Болтон, Ален де. Озабоченность статусом / Ален де Болтон // Иностранная литература, 2012. – №1.

2. Единство и многообразие культур. «Материалы круглого стола украинских и российских философов» // Вопросы философии. – 2011. – № 9.
3. Лебедев, С.А. Философия науки. (Терминологический словарь) / С.А. Лебедев. – М.: Академический проект, 2011.
4. Фатенков, А.Н. Идиллия гуманизма и реалии человечности / А.Н. Фатенков // Человек. – 2009. – №4.
5. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983.
6. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА. – 2006.
7. Хайдеггер, Мартин. Время и бытие. / Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993.
8. Ортега-и-Гассет, Х. История как система / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. – 1996. – №6.
9. Эпштейн, М.Н. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию / М.Н. Эпштейн // Человек. – 2009. – № 4.

Вишев И.В.

Проблемы экофилософии в системе современного образования

Под экофилософией в настоящей статье понимается предельно высокий уровень философской рефлексии и обобщения исследований экологических процессов и порождаемых ими проблем. Именно философская рефлексия и интерпретация их целостного комплекса образует в итоге предмет этой, сравнительно новой научной дисциплины², которая до сих пор не удостоена сколько-нибудь серьезного внимания в современной философской учебной и справочной литературе. Особо следует подчеркнуть, что существенным и значимым структурным элементом экофилософии является экология человека. Последняя, наряду с изучением органической включенности человека в окружающую среду и признанием его морального долга перед неживой и живой природой³, включает также решение проблемы смерти и бессмертия человека. Актуализация данного круга вопросов, кроме всего прочего, обусловлена принятием нового (третьего поколения) стандарта учебной программы по философии, в которой появился раздел «Философская антропология».

Диалектика коэволюции природы и общества заключается в том, что непосредственная зависимость общества от природы сменяется со временем опосредованной зависимостью, но никогда не принимая нулевого значения, а первоначальное овладение ею человеком с позиций «владычества» сменяется сбалансированным разумным отношением к ней. Действительно, на заре человеческой истории, когда орудия труда были еще крайне примитивны и не могли играть сколько-нибудь действительно амортизирующей роли по отношению к меняющимся, тем более в неблагоприятную сторону, природным условиям жизни первобытных людей, а они к тому же не обладали

² Вишев И.В., Ханжин Б.М., Ханжина Т.Ф. Экофилософия: современные проблемы и перспективы решения: Учебное пособие. Челябинск: Изд-во ЮУрГУ. –1999. – С. 19.

³ Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ответственный редактор В.П. Кохановский. Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1996. – С.91.

поначалу способами сколько-нибудь длительного хранения продуктов питания, урожай или неурожай съедобных растений, обилие или неожиданная миграция объектов охоты прямо определяли либо их благополучие, либо голод и другие бедствия, которые нередко приводили к гибели. По мере развития производительных сил и различных технологий, в том числе хранения продуктов, такого рода непосредственная зависимость жизни людей от состояния окружающей среды все более сменялась опосредованной зависимостью, например наличием или отсутствием полезных ископаемых, однако находиться в природной среде, планетарной и космической, и быть полностью свободной от нее человеческое общество никогда не сможет.

Начало специального исследования роли природной среды в жизни общества и отдельных людей можно с достаточным основанием датировать временем эпохи Просвещения. Основоположником так называемой географической школы принято считать Шарля Луи Монтескье. Свои взгляды по этой теме он изложил в сочинении «О духе законов» (в издании 1862 года оно названо — «Дух законов», цитируемые из него высказывания приводятся в современном правописании). Глава I «Общее понятие» в книге четырнадцать «О законах в отношении к натуре климата» части второй сочинения (нумерация книг — сквозная, а нумерация страниц частей — своя) гласит: «Если нельзя отрицать, что характеры ума и страсти сердца чрезвычайно различны в различных климатах: то законы должны иметь отношение к различию сих страстей и к различию сих характеров»⁴. И далее более или менее систематично Монтескье на протяжении нескольких книг излагает свою концепцию, которая, тем не менее, не выглядит сколько-нибудь самостоятельным разделом, осознанно значимым.

Это была первая попытка обнаружить объективную подоплеку различий в «характерах ума» и «страстях сердца», так что недооценить ее значение, разумеется, нельзя. В данном случае нет необходимости сколько-нибудь подробно рассматривать эту концепцию, есть смысл в качестве иллюстрации привести ряд высказываний ее создателя. Монтескье, например, считал: «Народы в теплых странах робки, как старики. Народы в холодных странах

⁴ Дух законов. Знаменитого французского писателя де Монтескью. Издание второе. Санктпетербург.– 1862.
– С. 29.

мужественны, как молодые люди»⁵. И далее он обосновывает свое утверждение, в частности, довольно наивными и поверхностными соображениями насчет особенностей «крепости волокон», обуславливающих различие извлечения питательных соков из пищи у северных и южных народов и т.п.

Такой институт, как рабство Монтескье также объяснял различием климатических условий южных и северных стран и живущих в них народов. «Есть земли, — считал он, — в которых жар до того обессиливает тело и расслабляет дух, что люди одним только страхом наказания принуждаются к какому-либо трудному делу. В сем случае рабство не так противно рассудку»⁶. Им приводятся и другие соображения того же рода. Природными условиями, в частности различием плодородия земли, объяснял Монтескье и существование разных форм государственного правления. «Бесплодие почвы земли в Аттике, — полагал он, — основало в ней правление народное, а плодоносие ее в Лакедемонии, учредило в нем аристократическое правление»⁷. Этой концепции свойственна прямолинейность и механистичность, и хотя она уже вскоре была подвергнута критике (например Г. Б. Мабли, и др.), ею было положено начало исследованиям в правильном направлении — выявлению объективных факторов человеческой истории, первым среди которых стало именно взаимодействие общества с природой.

Поскольку в настоящей статье нет возможности сколько-нибудь подробно изложить дальнейшую историю исследования проблемы взаимодействия общества с природой, остается ограничиться лишь некоторыми наиболее интересными и значимыми ее штрихами. К их числу, по моему убеждению, относятся взгляды Н.Ф. Федорова, творца философии общего дела, которого, за вычетом религиозной составляющей его учения (кстати сказать, явно неортодоксальной и непоследовательной), как я считаю, с достаточным основанием можно рассматривать в качестве предтечи современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения, или иммортологии — науки о бессмертии. Он, как никто другой, бросил дерзновенный вызов смерти не только в настоящем и будущем, но и в прошлом, т.е. уже свершившейся смерти, провозгласив долгом сынов воскрешение своих отцов, ушедших

⁵ Там же. — С. 30.

⁶ Там же. — С. 61–62.

⁷ Там же. — С. 116.

поколений, считая это «супраморализмом»⁸ — самой высшей и безусловно всеобщей нравственностью, нравственностью естественной для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т.е. долга воскрешения, по его убеждению, зависит судьба человеческого рода.

Федоров не считал смерть атрибутом человека, его неотъемлемым свойством. «Смерть, — утверждал он, — есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть»⁹. Эти смертоносные причины возникли в ходе стихийной эволюции природы, и теперь необходимо посредством ее регуляции, активного внесения в эволюционные процессы сознания и воли людей, опирающихся на достижения науки и техники, особенно в будущем, устранить роковые причины, а значит, победить смерть и добиться реального бессмертия человека. Эта чрезвычайно конструктивная творческая идея регуляции была порождена достижениями научно-технического прогресса XIX столетия, в частности экспериментами по искусственному вызыванию дождя и многим другим.

Именно в разделе «Статьи о регуляции природы» Федоров на вопрос, вынесенный отдельным заголовком: «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?» — отвечал: «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею»¹⁰. И далее он продолжал: «Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой также для нас вредна, как и вражда»¹¹. А затем Федоров сделал заключающий вывод: «*Природа нам враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом*»¹². Это обращение русского мыслителя к чувствам и разуму человека очень показательно.

⁸ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. М.: Издательская группа Прогресс; Традиция, 1995–1999. Т. 1. – 388.

⁹ Там же. – С. 258.

¹⁰ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. М.: Издательская группа Прогресс; Традиция, 1995–1999. Т. 2. – С. 239.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

Но нельзя не привести еще один фрагмент из этого раздела. Федоров особо подчеркивал: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную. *Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти*»¹³. Дальнейшая его апелляция к вере в бога выглядит в данном контексте явно неуместной и излишней.

Определенный вклад в разработку рассматриваемой концепции внесли также и такие представители русской религиозной философии, как В.С. Соловьев и С.Н. Булгаков, причем, на мой взгляд, с исключительно мощным антитехнократическим зарядом. Так, первый из них дал интегральную гуманистическую формулировку критерия прогресса. «И вот, — утверждал В.С. Соловьев, — настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»¹⁴. Иными словами, он, по существу дела, предложил считать всеобщим и конечным мерилom ценности человеческих деяний, в частности инженеров, не только экономичность, энергосберегаемость и другие подобные характеристики их решений, а в какой мере они содействуют превращению смертного человека в человека бессмертного и созданию достойных условий его социального и личностного бытия.

Второй разработал оригинальную философию хозяйства, значительно глубже и шире раскрывающую суть хозяйственной деятельности, в том числе ее воздействия и на природные условия, которая будто бы направлена, как чаще всего считается, лишь на удовлетворение тех или иных материальных потребностей человека. «Хозяйство, — считал С.Н. Булгаков, — есть выражение борьбы... двух метафизических начал, — жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма»¹⁵. И уточнял: «В своем процессе оно есть победа организующих сил жизни над

¹³ Там же.

¹⁴ В.С. Соловьев. Идея сверхчеловека // В.С. Соловьев. Избранное. М.: Советская Россия, 1990. — С. 229.

¹⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч.1: Мир как хозяйство. М., 1912. — С. 45.

дезорганизирующими силами смерти и делами ее». Им утверждалось также, что «хозяйство есть форма борьбы жизни со смертью, и орудие самоутверждающейся жизни»¹⁶ [6, с. 45]. Действительно, если бы, например те же инженеры, рассматривали свою деятельность не как сугубо техническую, в которой проблемы укрепления здоровья человека и продления его жизни чаще всего остаются где-то за скобками, а как поле борьбы жизни со смертью, то, несомненно, сегодняшняя экологическая ситуация была бы несравненно лучше. Правда, религиозный контекст, в котором «метафизическими началами» оказываются «Спаситель» и «Искуситель», крайне умаляет значимость и ценность этих замечательных идей, поскольку роль и значение человека на этом «поле борьбы» становятся исчезающе малой величиной. Однако сами по себе они заслуживают быть воспринятыми и сохраненными в современной культуре.

Наконец, нельзя не коснуться еще одного важного «штриха» в истории осмысления диалектики коэволюции природы и общества, который, на мой взгляд, и сегодня имеет исключительно актуальное значение. Я имею в виду суждения Ф. Энгельса по рассматриваемой проблеме, которые он привел в своей незаконченной работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Им, в частности, была высказана исключительно конструктивная и ценная мысль о диалектическом значении обратной связи в процессе взаимоотношения животного мира и человеческого общества с окружающей их природной средой. Энгельс в этой связи отмечал: «Животные... тоже изменяют своей деятельностью внешнюю природу, хотя и не в такой степени, как человек, и эти совершаемые ими изменения окружающей их среды оказывают... обратное воздействие на их виновников, вызывая в них в свою очередь определенные изменения»¹⁷. И далее он подчеркнул: «Ведь в природе ничто не совершается обособленно. Каждое явление действует на другое и наоборот, и в забвении факта этого всестороннего движения и взаимодействия и кроется в большинстве случаев то, что мешает нашим естествоиспытателям видеть ясно даже самые простые вещи». Это замечание и сегодня имеет актуальное методологическое значение.

Энгельс затем привел ряд примеров, подтверждающих высказанные им мысли, и замечает еще, что «когда животные

¹⁶ Там же.

¹⁷ Энгельс Ф. Диалектика природы //К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е. Т. 20. – 494.

оказывают длительное воздействие на окружающую их природу, то это происходит без всякого намерения с их стороны и является по отношению к самим этим животным чем-то случайным». Принципиально иной характер имеет человеческая деятельность в природных условиях и ее результаты. Энгельс в этой связи подчеркивает, что «чем более люди отдаляются от животных, тем более их воздействие на природу принимает характер преднамеренных, планомерных действий, направленных на достижение определенных, заранее известных целей»¹⁸. Однако этим он отнюдь не завершает свои соображения по данному вопросу.

Энгельс вслед за приведенным делает еще одно очень интересное высказывание, тоже заслуживающее быть приведенным. «Впрочем, — замечает он, — само собой разумеется, что мы не думаем отрицать у животных способность к планомерным, преднамеренным действиям. Напротив, планомерный образ действий существует в зародыше уже везде, где протоплазма, живой белок существует и реагирует, т.е. совершает определенные, хотя бы самые простые движения как следствие определенных раздражений извне»¹⁹. Более того, Энгельс утверждал: «Такая реакция имеет место даже там, где еще нет никакой клетки, не говоря уже о нервной клетке»²⁰. Эти его мысли значимы не только в отношении рассматриваемой проблемы, но и таких, как сущность живого, целесообразность в живой природе и т.п.

Возвращаясь к основной теме, имеет смысл привести следующее обобщающее суждение Энгельса: «Но все планомерные действия всех животных не сумели наложить на природу печать их воли. Это мог сделать только человек»²¹. И далее: «Коротко говоря, животное только пользуется внешней природой и производит в ней изменения просто в силу своего присутствия; человек же вносимыми им изменениями заставляет ее служить своим целям, господствует над ней. И это является последним существенным отличием человека от остальных животных, и этим отличием человек опять-таки обязан труду»²². Так Энгельс снова возвращается к основной теме своей работы.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. — С. 495.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

Вместе с тем им был высказан еще ряд соображений, которые звучат сегодня очень актуально и представляют, по моему мнению, несомненную ценность, дают серьезный повод для размышлений. «Не будем, однако, — предостерегал Энгельс, — слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит»²³. И продолжал: «Каждая из этих побед имеет, правда, в первую очередь те последствия, на которые мы рассчитывали, но во вторую и третью очередь совсем другие, непредвиденные последствия, которые очень часто уничтожают значение первых»²⁴.

Справедливость приведенной мысли Энгельса убедительно иллюстрируется на целом ряде исторических примеров, которые можно легко приумножить. Так, в некоторых регионах мира (Месопотамии, Греции, Малой Азии и др.), выкорчевывая леса, люди преследовали вполне ясные и оправданные цели — высвободить землю для сельского хозяйства; в отдаленном же итоге, лишившись со временем центров сосредоточения и сохранения влаги, эти территории и возникшие там страны оказались обреченными на опустошение.

Не менее драматичными, и даже трагичными оказались, по мнению Энгельса, отдаленные последствия вырубki лесов и на южном склоне Альп. Эти действия, в конечном счете, не только подорвали основы высокогорного скотоводства. По такой же причине горные источники оказались лишенными воды на большую часть года, тогда как в период дождей они стали изливать на равнину «тем более бешеные потоки»²⁵. Еще более показательными и поразительными являются последствия распространения в Европе такого продукта, как картофель, ставшего поистине «вторым хлебом». С одной стороны это, несомненно, способствовало решению продовольственной задачи, а с другой — привело, с точки зрения Энгельса, к распространению, в частности такой болезни, как золотуха.

«Итак, — делает он вывод принципиальной значимости, — на каждом шагу факты напоминают нам о том, что мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней так, как кто-либо находящийся вне

²³ Там же.

²⁴ Там же. — С.495–496.

²⁵ Там же. — С. 496.

природы, — что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять». Именно последняя из указанных способностей и представляет собой наиболее характерную и отличительную черту человека.

В то же время Энгельсом были высказаны затем поистине последовательно оптимистические убеждения, которых так недостает в наше время. «И мы, — заключал он свои соображения по этому вопросу, — в самом деле, с каждым днем научаемся все более правильно понимать ее законы и познавать как более близкие, так и более отдаленные последствия нашего активного вмешательства в ее естественный ход»²⁶. И решающую роль в этом, как считал Энгельс, играют именно достижения науки. «Особенно со времени огромных успехов естествознания в нашем столетии, — продолжал он, — мы становимся все более и более способными к тому, чтобы уметь учитывать также и более отдаленные естественные последствия по крайней мере наиболее обычных из наших действий в области производства и тем самым господствовать над ними». Эти мысли звучат особенно актуально в наше время неоправданного скепсиса по отношению к науке.

И вслед за этим им было высказано следующее соображение. «А чем в большей мере это станет фактом, — полагал Энгельс, — тем в большей мере люди снова будут не только чувствовать, но и сознавать свое единство с природой и тем невозможней станет то бессмысленное и противоестественное представление о какой-то противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, которое распространилось в Европе со времени упадка классической древности и получило наивысшее развитие в христианстве»²⁷. Еще более трудным делом, не менее справедливо считал он, оказалось предвидение общественных последствий человеческой деятельности. Последнее утверждение им также было подкреплено целым рядом наглядных и убедительных примеров. И хотя работа, из которой были сделаны приведенные извлечения, как и «Диалектика природы» в целом, не была закончена и опубликована при его жизни, а лишь тридцать лет спустя, все они в единстве представляют собой целостную и конструктивную концепцию

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

взаимоотношения человека с природой, основные мировоззренческие и методологические идеи которой не утратили своего значения и спустя столетие — на грани миллениумов. Можно утверждать, что осознание все более отдаленных, особенно негативных, последствий сегодняшних деяний, готовность их учитывать, предотвращать или исправлять является мерилom социальной и интеллектуальной зрелости человека и общества в целом.

Человеческая жизнедеятельность изначально оказывала всевозрастающее воздействие на окружающую человека среду, его экологию. Но поистине глобальной эта проблема стала с того времени, когда само человечество превратилось в глобальный феномен, а масштабность индустриального производства достигла степени влияния геологического фактора. Стихийное развитие этих событий и их неконтролируемый характер порождают массу сложных проблем, запущенность решения которых начинает в перспективе угрожать самому существованию людей и вообще всего живого на нашей замечательной планете. Но насколько серьезна и как близка эта угроза? Обоснованно ли в современном общественном сознании превалирующее в нем кризисное умонастроение, острая тревога за недалекое будущее земной цивилизации? Каковы пути и средства устранения грозящей опасности? Какие меры должны быть приняты в системе современного образования, чтобы подготовить людей к решению этих проблем?

Определяясь с историко-философскими взглядами и подходами по рассматриваемой проблеме, имеющими актуальное значение сегодня, нельзя не привести, как мне представляется, диалектико-материалистическое решение вопроса о свободе и необходимости. Выступая против волюнтаризма и фатализма в этой области знаний и развивая гегелевскую точку зрения по этому вопросу, тот же Энгельс подчеркивал: «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»²⁸. И далее он делает такое принципиально важное замечание. «Это относится, — подчеркивает Энгельс, — как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека»²⁹. Так что речь идет далеко не только о «познании

²⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг //К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е. Т. 20. – С. 116.

²⁹ Там же.

необходимости», к чему часто, но совершенно неправомерно, сводится марксистская точка зрения по данному вопросу.

Это означает, по моему убеждению, что, познавая объективные и вместе с тем исторические по своему характеру законы природы, изменяя условия их действия, а следовательно, и результаты, человек может и должен, ставя перед собой задачи со знанием дела, достигать своих целей в самых различных областях теории и практики. Сказанное касается решения как экологической проблемы, законов старения человека и его естественной смерти, так и многого другого. Вся человеческая история является историей расширения сферы человеческой свободы, которая теперь должна охватить область старения и смерти человека, ибо до сих пор перед их лицом он остается несвободным, с чем человеческий разум не может и не должен мириться. Человек должен стать свободным в выборе между старостью и молодостью, смертью и жизнью, а значит, конечностью и бесконечностью своего реального индивидуального бытия. К сожалению, сам Энгельс не решился, не смог или не мог вывести подобного рода следствия из им же высказанных исключительно важных и ценных положений мировоззренческого и методологического характера.

Между тем оптимистические и перспективные, по существу своему, подходы и умонастроения относительно решения стоящих сегодня перед человечеством проблем подвергаются настойчивой ревизии. Так, Е.И. Тарасова утверждает: «Анализируя современное состояние биосферы, встает вопрос, кто сумеет выжить в условиях непрерывного истощения природы, в условиях, когда ни вода, ни воздух, ни почва почти не пригодны для жизни»³⁰. И продолжает: «В результате варварского вторжения человека в вековые законы природы подвержены исчезновению с лица Земли целые экосистемы, идет разрушение озонового слоя, повышение содержания углекислого газа в атмосфере, сокращение биоразнообразия. И явления и процессы непрерывно возрастают, и по многочисленным прогнозам специалистов разных областей, биосфера очень скоро не сможет с ними справиться»³¹. Примеров такого рода суждений, причем в их самых различных вариациях, не счесть. Современная экологическая ситуация, действительно, сложилась очень серьезная

³⁰ Тарасова Е.И. Оптимологический подход к решению антропоэкологических проблем и его педагогические аспекты //Философия образования. Новосибирск: НГПУ; Институт философии и права СО РАН. 2007, № 7. – С. 249.

³¹ Там же.

и, что еще хуже, она не улучшается, а, скорее, ухудшается. Однако в то же время совершенно очевидно, что исправить положение дел способна только наука и ни что, кроме нее, в соответствующих социальных условиях. Да и такие выражения, как «почти», «очень скоро» и т.п. оказываются на деле, как известно, более чем растяжимыми. Достаточно вспомнить в этой связи уже столь далекие предостережения «Римского клуба». Так есть ли основания для такого рода «панических» настроений и вчера, и сегодня? Разве где-то людям стало нечем дышать или их мучает неутолимая жажда? Вроде бы таких тревожных сообщений ниоткуда не поступало. Разумеется, подобного обострения экологической ситуации нельзя упустить и допустить, но нельзя и насаждать кризисную психологию, нужно срочно принимать научно обоснованные меры, а они, в общем-то, известны. Но какие именно?

Одной из причин, если не самой главной, считается сегодня будто бы традиционная увлеченность людей покорением природы и подчинение ее человеческим целям (сколько, например, ернических выпадов прозвучало по поводу известного высказывания И.В. Мичурина, которые лишь исказили его смысл и запутали суть дела). Но ведь никаких других целей, кроме человеческих, просто не существует. Природа эволюционирует стихийно и неразумно, никаких собственных требований и целей, с которыми надо было бы считаться, она, разумеется, не предъявляет и не преследует. Поэтому представляется бессмысленным вести речь о каком-то сотрудничестве с ней, уважительном отношении к ее особым нуждам и потребностям. Иначе можно незаметно перейти на заведомо несостоятельные позиции мифологического антропоморфизма, учения Аристотеля о конечной, или целевой, причине, да и вообще к давно преодоленным представлениям суррогатного «обожествления» природы и телеологии. Вряд ли имеет смысл к ним возвращаться. Так что с этой стороны, судя по всему, никакие опасности людям не угрожают.

Другое дело, достигнутый уровень современного научного познания позволяет, и даже требует, осознать тот бесспорный факт, на который обратил внимание еще Монтескье, что человек живет в природе и не может существовать вне и независимо от нее, обязан принимать во внимание ее системную организацию и учитывать соответствующие природные законы, которым, однако, он должен не подчиниться, а научиться рационально и планомерно управлять их

действием. Все более настоятельные призывы и упования на перемены в сознании людей посредством воспитания и просвещения, целью которых должна стать выработка новой мировоззренческой парадигмы, по существу, с превалирующей установкой на «персонификацию» природы, вызывают у меня серьезную тревогу. Такой подход к решению актуальной экологической проблемы, как мне представляется, переводит его, по сути дела, в идеалистическую плоскость рассмотрения, более того, становится все более созвучным религиозной догматике и ее формулировкам. Я убежден, что нельзя природу и самого человека превращать в неких «недотрог», неприкасаемых, а людей воспитывать и просвещать в духе робости и боязливости — как бы чего не вышло! И природа, и человек заслуживают и достойны разумного совершенствования.

Опасения мои вызваны прежде всего тем, что сама возможность отказа от покорительской установки в отношении природы крайне усугубит и без того уже явно наметившуюся тенденцию «оставить в покое» и природу, и общество, и самого человека, поскольку они будто бы «устроены» наилучшим образом и «преобразовательский зуд» не может привести ни к чему хорошему, а способен лишь крайне усугубить ситуацию к худшему и даже привести к катастрофическому исходу. Примером может служить все чаще звучащая, в том числе и на страницах известных учебников по философии науки, религиозно-идеалистическая интерпретация антропного принципа, установка на будто бы возврат к античной рациональности Парменида, Платона с идеей демиурга (творца) и других представителей этого философского направления, но в которой как бы уже не находится места для «линии Демокрита», во всяком случае, она игнорируется и о ней не упоминается³². Особенно меня тревожит продление моратория на исследования по клонированию человека, которые, несомненно, открывают многообещающие горизонты для совершенствования человеческого организма, его здоровья и продления жизни, но категорически осужденные церковными организациями, консервативно настроенными учеными и политиками, также, как правило, находящимися под влиянием религиозной идеологии. В итоге явно нарушаются подлинные интересы и права людей. Неразумно и опасно усугублять эту ситуацию.

³² Кохановский В.П., Лешкевич Т.Г., Матяш Т.П., Фатхи Т.Б. Основы философии науки: Учебное пособие для аспирантов. Ростов н/Д: Феникс, 2004. – С. 402–404.

Упомянутый мною идеалистический характер рассмотрения данной проблемы проявляется, на мой взгляд, в очевидном игнорировании социальных факторов и условий, в которых осуществляется ее обсуждение. Ни наука, ни технический прогресс не виновны в том, что их достижения оборачиваются целым рядом негативных последствий вроде страшных трагедий Хиросимы и Нагасаки, Чернобыля, Фукусимы, нарушениями экологической сбалансированности окружающей среды, ибо ни то, ни другое, ни третье, ни четвертое, ни вообще что-либо в этом роде не было предопределено. При более вдумчивом и внимательном рассмотрении этих и других подобных событий оказывается, что они явились главным образом следствием жесткого противостояния мировых социальных систем, когда остро стоял вопрос об их выживании и тут уже было, в частности не до очистных сооружений; плачевным итогом жестокой конкуренции, ненасытной погони за сверхприбылью и многого другого. Так что не следует, по моему мнению, сетовать на успехи научно-технического прогресса, техногенной цивилизации, а необходимо на всех уровнях общественной жизни, включая современную систему образования, обсуждать пути и средства совершенствования социального устройства как отдельных стран, так и современной цивилизации в целом.

Сегодня, по моему убеждению, несравненно больше оснований для оптимизма, чем вчера, а тем более позавчера. И действительно, например, никогда прежде не было такого положения вещей, когда бы столь определенно обозначились действенные пути и средства борьбы со смертью людей ради победы над ней и достижения практического бессмертия человека, в том числе его реального воскрешения. Вся система современного образования, воспитания и просвещения должна поддержать этот оптимистический и гуманистический настрой и распространять его на всех уровнях всеми возможными способами. Между тем вызывает удивление и разочарование, что новый стандарт преподавания философии (третьего поколения) отнюдь не предусматривает рассмотрения ни актуальной и многоплановой экофилософской проблематики, ни социальной экологии, ни коэволюции природы и общества вообще. Нашей философской общественности необходимо обратить на это обстоятельство самое серьезное внимание, ответственно его обсудить и принять необходимые меры.

Литература:

1. Вишев, И.В., Экофилософия: современные проблемы и перспективы решения: Учебное пособие. / И.В. Вишев, Б.М. Ханжин, Т.Ф. Ханжина. – Челябинск: Изд-во ЮУрГУ, 1999.
2. Современная философия: Словарь и хрестоматия / Ответственный редактор В.П. Кохановский. – Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1996.
3. Дух законов. Знаменитого французского писателя де Монтескю / Издание второе. – Санктпетербург, 1862.
4. Федоров, Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Н.Ф. Федоров. – М.: Издательская группа Прогресс; Традиция, 1995–1999.
5. Соловьев, В.С.. Идея сверхчеловека // В.С. Соловьев. Избранное. – М.: Советская Россия, 1990.
6. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства. Ч.1: Мир как хозяйство / С.Н. Булгаков – М., 1912.
7. Энгельс, Ф. Диалектика природы //К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е. Т. 20. М.: Политиздат. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955 – 1981 гг.
8. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг //К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е. Т. 20. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955 – 1981 гг.
9. Тарасова, Е.И. Оптимологический подход к решению антропобиозкологических проблем и его педагогические аспекты / Е.И. Тарасова //Философия образования. Новосибирск: НГПУ; Институт философии и права СО РАН, 2007. – № 7.
10. Основы философии науки: Учебное пособие для аспирантов. / В.П. Кохановский, Т.Г. Лешкевич, Т.П. Матяш, Т.Б. Фатхи. – Ростов н/Д: Феникс, 2004.

Григорьева Л.М.,
Цейслер В.Э.

Тема «Мировоззрение» в курсе философии: проблема концептуального изложения

Современное понимание философии как теоретической формы мировоззрения и как философской теории мировоззрения – определяет особое место темы «Мировоззрение» в курсе преподавания философии. Эта тема имеет исходное, заглавное значение в преподавании философии, так как задаёт смысловую установку студентам для понимания и усвоения теоретического содержания всего философского курса в целом, так как любая тема в курсе философии является, в своём роде, определённым вариантом изложения проблемы мировоззрения. Заданные в теме «Мировоззрение» понятия и категории, должны иметь концептуальный смысл, то есть органически выражать внутреннюю структуру теоретического содержания читаемого философского курса. Однако этого, зачастую, как раз и не происходит.

Во многих учебниках по философии даётся предельно обобщённое определение мировоззрения, в котором оно представляется только как ментальное образование, как «ядро» индивидуального и общественного *сознания*. Так, например, в учебнике по философии А.А. Радугина читаем: «можно определить мировоззрение как совокупность взглядов, оценок, норм и установок, определяющих отношение человека к миру и выступающих в качестве ориентиров и регуляторов его поведения» [11, с. 14]. А.Г. Спиркин даёт такое определение мировоззрения: «это обобщённая система взглядов человека и (общества) на мир в целом, на своё собственное место в нём, понимание и оценка человеком смысла своей жизни и деятельности, судеб человечества...» [12, с. 15].

Приведенные и подобные им определения являются настолько абстрактными по содержанию, что вполне допускают истолкование мировоззрения как психологической категории. У студента вполне может создаться устойчивое впечатление, что формирование мировоззрения отвечает индивидуальной потребности каждого отдельного человека на формирование у

себя системы взглядов, которая позволила бы наиболее эффективным образом ориентироваться в окружающей среде, добиваться успеха при реализации своих жизненных задач. Отсюда, часто на семинарских занятиях от студентов можно услышать заявления о том, что мировоззрение и философия «у каждого – свои».

Для того, чтобы преодолеть, или, выражаясь научным языком, «деконструировать» такое шаблонно-стереотипное понимание сути мировоззрения, при изложении этой темы необходимо прибегнуть к определениям, которые парадоксальным образом раскрывали бы внутреннее содержание этого уникального феномена человеческой жизни и культуры. Таково, например, определение М. Шелера: «мировоззрение – управляющий всей культурой или одной личностью вид селекции, в котором оно вбирает чистую сущность физических, психических и идеальных вещей, не зависимо от того, как совершается их осознание и даже происходит ли это осознание вообще» [19], или определение К.Ясперса: «говоря о мировоззрении мы мыслим силы и идеи, которые во всех случаях являются в человеке изначальными, тотальными. Субъективно мировоззрение выступает как переживание, сила. образ мыслей, а объективно – как предметно оформленный мир» [цит. по: 5, с.25]. Особенность этих определений в том, что выраженное в них содержание нельзя представить себе в виде образа, непосредственно, сознание наталкивается на какое-то затруднение, которое, при осмыслении сути мировоззрения, вынуждено выйти за рамки привычных стереотипов.

Чтобы изложить тему «Мировоззрение» концептуально, нужно, на наш взгляд, ввести и рассмотреть в рамках этой темы философские категории, в которых были бы отражены особая природа, сущность, закон, способ существования человека в мире, родовая специфика его бытия. В философских трудах разных направлений и течений представлены различные подходы при исследовании этой проблематики. Тем не менее, можно выделить какие-то общие моменты, воспроизводящиеся во всех этих теориях и синтезирующие главные концептуальные идеи философского познания человека. Прежде всего, это идея универсальности человека, выходящего в своём бытии за рамки природной детерминации.

В теории предметно-деятельностной сущности человека К. Маркса универсальность человека в отличие от животного раскрывается в следующих положениях: 1) животное не производит, человек производит; 2) животное строит только сообразно мерке и потребности своего вида, человек преобразует мир на основе знания объективных, универсальных законов бытия; 3) животное действует в соответствии с физической потребностью, узко утилитарно, человек же действует подлинно по-человечески, когда свободен от неё, способен творить мир по законам красоты; 4) животное непосредственно тождественно своей жизнедеятельности, человек же делает свою жизнедеятельность своим предметом» [13, с. 221]. Другая идея – это идея самодеятельности, свободы и уникальности человека как родового существа и как индивидуальности: человек постоянно преобразует основы своей собственной жизнедеятельности, является творцом и актёром своей жизненной драмы. «Человек... – это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе» [7, с. 16].

Следующая фундаментальная характеристика человеческого бытия – трансцендирование: 1) это выход человека в своём существовании за рамки природных оснований, приобщение человека к вневременному и безусловному. «Существует какая-то фундаментальная связь человека со сверхприродным, или сверхъестественным, или вневременным, существенная для самого человека» [7, с. 22]; 2) это несводимость человека к любой конкретной форме своего самоосуществления. «Человек – существо трансцендирующее, престапующее самого себя, свои, положенные им самим или кем-то границы. Он никогда поэтому не фиксируется в конкретных рамках, он постоянно впереди себя, ... всегда выше, значительнее любого своего дела и свершения» [3, с. 160]. «...Наша личность, наша индивидуальность и есть тот персонаж, который никогда не воплощается до конца, некая волнующая утопия, некий тайный миф, который каждый из нас хранит в самой глубине души» [9, с.242]. «...Личность в нас - это такое измерение, в которое мы входим, выходя из самих себя... То есть универсальное измерение» [7, с. 41]; 3) это невозможность полного исследования человека средствами понятийно-дискурсивного познания. «...Логико-понятийная дискурсия носит

вещный характер, она способна исчерпать в знании вещь, объект, но не субъект» [13, с. 216]. И одна из важнейших идей, характеризующая бытие человека как родового существа является идея хрупкости, ненадежности негарантируемости человеческого существования: «История рассказывает нам о бесчисленных поворотах вспять, упадке и вырождении. Но нигде не сказано, что невозможны и более крутые повороты, чем те, что известны донныне, включая и самый крутой, при котором человеческое полностью улетучится из человека и он молчаливо воссоединится с животным миром, полностью и окончательно утратив свой облик» [9, с. 243]. «... Жизнь человека отличается от существования всех других существ, она протекает в условиях постоянной и неизбежной неуравновешенности» [16, с. 292); «...нет такого основания в природе, которое самодействовало бы и порождало своим самодействием в человеке человеческое. Человеку не на что положиться вне самого себя. Нет гарантий, нет фундамента в природе для человеческих состояний» [7, с. 16-17].

Данные сущностные характеристики человека позволяют определить то особое уникальное место, которое занимает мировоззрение в человеческой жизни. Мировоззрение отвечает не столько индивидуальной потребности индивида в системе ориентации в мире, сколько потребности человека в осуществлении своего универсального способа существования как родового существа. Мировоззрение призвано открыть человеку безграничные горизонты для творческого самоосуществления, для преодоления всех жизненных обстоятельств, мешающих, ограничивающих, стесняющих проявление его человечности. Мировоззрение способно реализовать эту роль потому, что является способом трансцендирования человека, трансцендирующим знанием.

Без понятия «трансцендирование», на наш взгляд, концептуальное изложение темы «Мировоззрение» в курсе философии невозможно. Будучи трансцендирующим, мировоззрение выступает как трансцендентное, трансцендентальное, целостное и практическое (бытийное) знание, и, благодаря этому, представляет собой неразложимое единство миропонимания, мироотношения и миропереживания. **Трансцендентным** мировоззренческое знание является потому, что формируется всей системой практического отношения

человека к миру, являясь выражением его максимального жизненного порыва к собственной универсальности и свободе, и при этом, всегда выходит за рамки своих отрефлексированных предпосылок. Вот как пишет об этом А.Н. Лой: «... Внутри культуры существуют определённые способы идеального, практически-духовного прохождения сознанием ряда условий возможности конституирования мысли, чувства, переживаний. Названное прохождение имеет характер целесообразного отношения причастности, но не фиксируется рефлексивно самим сознанием в качестве предмета целесообразной деятельности» [6, с. 72]. «Философия – пишет М.К. Мамардашвили, и это в полной мере относится и к мировоззрению, – выступает как аппарат понятий, представлений и действий, но одновременно и как способ личностного бытия, эксперимента с собственной жизнью, когда совпадает со способом жизни, который практикуется человеком» [7, с. 78].

Как **трансцендентальное** знание мировоззрение определяет условия процесса познания, определяет явленность предмета познанию (так например, в мифологии предмет воспринимается как нечто живое, в религии как творение божье, в науке как объективная данность); задаёт условия истинности познания, критерии ценностной оценки и т. д. В учебнике А.А. Радугина даётся следующая характеристика познавательного компонента в структуре мировоззрения: **«познавательный компонент** базируется на обобщённых знаниях – повседневных профессиональных, научных и т.д. Он представляет конкретно научную и универсальную картину мира, систематизирующие и обобщающие результаты индивидуального и общественного познания...» [11, с. 10]. В сущности, это неточно. Трудно представить себе, что великие мировоззренческие обобщения, такие, например, как «жизнь есть страдание» Будды, «бог един, и он есть дух» Моисея, «спасение даруется человеку богом безвозмездно» Лютера, или идея Гегеля о том, что сущностью мирового процесса является самопознание Абсолютной Идеи – явились результатом систематизации и обобщения индивидуального и общественного познания.

Мировоззренческое обобщение знаменует собой предельный переход к безусловному знанию, определяющему основы любого процесса обобщения в нашем опыте, и при этом всегда

превосходящее любой возможный результат такого обобщения. Поясним это на простом примере. Знание о необратимости времени и о неизбежности смерти, являются условием осмысления и организации всего опыта индивидуальной жизни человека. Это знание определяет отношение к жизни как к высшей ценности, ставит перед человеком проблему смысла жизни и полноты бытия. Постановка жизненных целей, выработка у себя необходимых для полноценной жизни качеств, отношение к семье и т. д. – весь наш опыт осмысливается и обобщается в явном или неявном присутствии этого знания. Какие бы опыты над собой мы не ставили в своей жизни, знание о «бытии к смерти» будет условием их осмысления и обобщения, при этом всегда никаким обобщением неколебимым. Такое знание не является суммой познавательных актов, либо формой познавательных актов, но формой самого нашего существования, «экзистенцией», определяющей весь способ нашей жизненной самоорганизации, самоосмысления, нашего трогательного, героического и отчаянного порыва к преодолению неизбежного.

Мировоззрение как трансцендентальное знание обладает уникальными характеристиками. Особенности трансцендентального познания изучаются в рамках широкого философского направления, получившего название «трансцендентальная философия» и включающего множество школ. В рамках данной статьи, имеющую узкую тематическую направленность, не представляется возможным дать даже беглый обзор основных идей и понятий этого направления. Отметим только, что «трансцендентальный метод предполагает ... исследование «человеческой способности познания», при полагании того, что в человеческом знании есть априорные компоненты», и что трансцендентализм полагает наличие особого – трансцендентального – слоя, который находится между внешней (объективной, трансцендентной) и внутренней (субъективной, имманентной) реальностями, причём этот слой, будучи компонентом познавательной деятельности, имеет **онтологический** статус [см. 20]. Трансцендентальная составляющая познавательного процесса находит своё осмысление и определение в истории философии посредством понятий: «всепроницающее отсутствие-небытие» («Дао дэ дзин»), «великая пустота» («Чжуань-цзы»), «чистый ум» (Ван Янмин), «чистая

пустая форма» (Платон), «пустая форма» (И.Кант), «чистое сознание» (Р. Декарт), «символическое пространство познания», (Э. Кассирер), «первичная пустота» (М. Шелер), «интенциональная реальность», (Э. Гуссерль), «эпистемологический конструктивизм» (В. Лекторский), «ничто» (Ж-П. Сартр), «пустое понятие» (М. Мамардашвили). Утверждение китайских философов эпохи Мин: Ван Янмина: «Пустота благомыслия – это есть небесная великая пустота»; Ван Чуаньшаня о том, что в разуме – великой пустоте – отсутствуют объекты; Ван Цзи: «В благомыслии не имеется ни одного объекта (вещи)» [цит. по: 5, с.92] является хорошей иллюстрацией особенностей трансцендентального знания.

Кобзев А. И. так комментирует приведённые положения китайских философов: «Как же всё-таки объяснить одновременную пустотность и всеобъемлемость благомыслия? Всё дело в том, что великая пустота представляет собой универсальноеместилище разума, которое в онтологическом плане пустотно, а в гносеологическом неохватно» [5, с.94]), это есть «утверждение целостного присутствия высшей истины в каждой отдельной личности...», «...высшей истины, трансцендентной субъекту и объекту, добру и злу, внутреннему и внешнему, но имманентной миру как единосущному целому» [5, с. 94-95].

Осип Мандельштам в «Разговоре о Дантэ » даёт блестящую характеристику трансцендентальных аспектов поэтической речи: «Поэтическая речь лишь чрезвычайно условно может быть названа звучащей, потому что мы слышим в ней лишь скрещивание двух линий, из которых одна, взятая сама по себе, **абсолютно немая**, а другая, взятая вне орудийной метаморфозы (имеется ввиду, что поэтический образ не отражает природу, а «разыгрывает» её [Л.Г.,В.Ц.]) лишена всякой значительности... и **поддаётся пересказу**, что, на мой взгляд, вернейший признак отсутствия поэзии» [18, S. 6.] «Вообразите нечто понятое, схваченное, вырванное из мрака, на языке, добровольно и охотно забытом тотчас после того, как свершился проясняющий акт понимания-исполнения» [18, S. 7].

М. Мамардашвили в работе «Введение в философию» характеризует трансцендентальность мировоззренческого знания посредством термина «*chiare obscuro*» – светлое тёмное : «... из

такого *chiaro obscuro* рисуются все философские картины» [7, с. 102-103]. Трансцендентальное знание, согласно М. Мамардашвили, включает некие универсальные предпосылки, допущения, идеализации, которые не осознаются непосредственно, но благодаря которым объект воспринимается определённым образом, удостоверяется в своём «реальном», «подлинном» существовании. По мысли М. Мамардашвили, трансцендентальное знание определяет условия понятности вещей вообще и обладает следующими характеристиками: универсальность, безусловность, целостность, идеальность, общезначимость, рефлексивность, беспредметность, невыразимость в терминах повседневного языка, выход за пределы понимания.

Поясним последнее на простых примерах: в мифологии безусловным допущением является необъяснимая всеобщая одушевлённость и самопроизвольность поведения любой вещи; в религии (монотеизма) идея существования Бога является основой понимания всего сущего, сам же Бог остаётся вне пределов понимания; в философии рациональное обоснование своих теоретических предпосылок всегда опирается на допущения, неосознаваемые в рамках этих предпосылок. Так Р.Декарт, И.Ньютон для обоснования своих теорий вводили понятия божественного интеллекта; философия марксизма опиралась на бездоказательное положение о том, что человек по своей природе является целостным, разумным, гармоничным, конструктивным в своих целях и мотивах существом; в основание геометрии Эвклида положена аксиома о параллельных прямых, которую до сих пор никто не сумел доказать. М.Мамардашвили отмечает: «...память не совокупность предмтов, содержащихся в памяти, а условие того, что вообще может что-то помниться...Любовь есть не только отношение к конкретному предмету, но и условие того, что вообще нечто может любиться, – в смысле человеческой привязанности, которая... не имеет природных законов» [7, с. 3]. «С точки зрения Плотина, - пишет Пьер Адо, – любовь всегда выше, чем её объект, как бы он ни был высок. В нём нет объяснения и обоснования любви. В любви всегда есть некий «плюс», – в ней есть нечто неоправданное. И то, что соответствует этому плюсу – это грация, это Жизнь в одеянии самой глубокой её

тайны. Формы и структуры можно объяснить. Но жизнь и грация необъяснимы» [1, с. 52].

Итак, в мировоззренческом знании человек приходит к Богу, красоте, справедливости, правде, совести, свободе, памяти, знанию и другим подобным универсальным формам. Этими формами человек не может произвольно манипулировать, отменять их, регулировать их масштаб по своему усмотрению (нельзя отменить веру, знание, совесть, любовь...), они суть изобретённые в истории человечества, объективные онтологические основы организации человеком своего человеческого бытия [см. 7, с. 122]. Посредством освоения этих форм человек обретает пространство самосозидания, преодолевает свою ограниченность, тварность, открывает безграничные горизонты для творчества. Однако такое освоение и приобщение – это «не прогулка по тротуару Невского проспекта», оно требует предельной концентрации волевого усилия, предельной самоотдачи от человека, ведь ставка здесь – его собственная жизнь, понимаемая как полнота и осмысленность бытия. Вся история человечества, равно как и индивидуального развития человека – это драма «прорыва к трансцендентному» (П.П. Гайденко).

Трактовка мировоззрения как чисто ментального образования при изложении этой темы в некоторых учебниках приводит, по крайней мере, к следующим очевидным последствиям: 1) к подмене мировоззренческих категорий категориями психологии или, например, теории личности; 2) к возникающему из-за этого чрезвычайно разному в определениях, трактовках смысла, принципах классификации понятий, отражающих основные элементы и структурные уровни мировоззрения; 3) к обеднению, или даже искажению смыслового содержания мировоззренческих понятий, к тому, что некоторые важнейшие категории мировоззрения вообще выпадают из сферы рассмотрения; 4) к отсутствию эпистемологической ясности и стройности, эклектике и противоречиям. Приведём отдельные примеры для иллюстрации вышесказанного из учебников по философии А.А.Радугина, И.М. Невелевой, В.Н. Лавриненко(под ред.), И.И. Кального и Ю.А.Сандулова. Все авторы исходят из той установки, что мировоззрение – это не выходящее за пределы сознания и психики образование: «мировоззрение – это система взглядов человека на мир» [4, с. 6]; «мировоззрение в сознании человека –

это определённые воззрения, взгляды на мир и своё место в нём» [8, с. 40]; «Всякая философия является *мировоззрением*, т.е. совокупностью наиболее общих взглядов на мир и место в нём человека» [14, с. 15] и т. д.

Такой методологический подход создаёт настоящее прокрустово ложе для исследования мировоззренческих категорий, в которое они не помещаются. Это сразу даёт о себе знать, когда авторы начинают исследовать различные типы мировоззрения. Основанием разделения типов становится «глубина отражения действительности» в них, при этом различные типы и формы мировоззрения сводятся к психологическим формам отражения мира на уровне ощущений, восприятий, представлений, а мировоззренческие категории «мироощущение» и «миропредставление» характеризуются как психологические категории восприятия мира на уровне ощущений и представлений.

В учебнике «Философия» под ред. В.Н. Лавриненко читаем: «Первый элементарный вид отражения происходит на уровне ощущений. Применительно к мировоззрению он связан с *мироощущением* или *миросозерцанием*. Здесь фиксируются лишь отдельные, внешние проявления бытия, мир явлений, а не сущностей» [14, с. 15]. Далее, подобное говорится и о мировосприятии и миропредставлении: «Здесь создаётся уже цельная картина мира... однако на этом уровне мировоззрение ограничено больше чувственным опытом, нежели, рациональным мышлением» [14, с. 15]. «И только тогда, когда происходит отражение посредством понятий, формируется мировоззрение, способное вскрыть закономерности и сущность явлений и процессов... Мировоззрение на этом уровне можно назвать *миропониманием*. Именно его и представляет философия» [14, с. 15].

На наш взгляд, такая трактовка закрывает доступ студенту для понимания мировоззрения вообще, его структурных уровней и исторических типов в частности. Совершенно очевидно, что на уровне ощущений и даже представлений никакого мировоззрения возникнуть не может, мифология как исторически первый тип мировоззрения уже опирается на ряд спекулятивных идей [см. 15, с. 15], об особом типе рациональности в мифологическом мышлении писали Леви-Стросс и Леви-Брюль. Отдельные мифы представляют собой не чувственные восприятия, а повествования,

содержащие глубочайшее знание об архетипах человеческого бытия, воспроизводящихся из века в век в истории человечества, и остающиеся неисчерпаемым кладом мудрости. Миф о Нарциссе, например, стал идеологемой при рациональном осмыслении и интерпретации всех типов невротического характера в психоанализе и психоаналитической философии (см. работы З. Фрейда, К. Хорни, Э. Фромма). Мифологические сюжеты об Эдипе, о Каине и Авеле, об Аполлоне и Дионисе и множество других, широко используются в философской литературе для истолкования многих философских идей. То же относится и к религии, которую Олдос Хаксли назвал «Вечной философией». Однако в учебнике под ред. Лавриненко два этих типа мировоззрения не достигают уровня миропонимания, являются своего рода миронедопониманием. Такого же рода неточности встречаем у Невелевой, она пишет: «*Мифологическому мировоззрению* присуще неотчётливое разделение субъекта и объекта, неспособность человека выделить себя из окружающей среды» [8, с. 41]. Но ведь как раз на основе этого мировоззрения человек выделил себя из окружающей среды, создал первобытную культуру и ранние цивилизации. Отличительной чертой философии, по сравнению с другими типами мировоззрения, она считает то, что: «Здесь мировоззрение выступает как деятельное отношение человека к миру» [8, с. 42]. Можно подумать, что в мифологии и религии оно было бездеятельным, или не достаточно деятельным.

В учебнике И.И. Кольного и Ю.А. Сандулова мировосприятие, миропонимание и собственно мировоззрение также классифицируются по степени возрастания объективного знания в них, то есть как формы отражения [4, с. 5-6]. Это приводит к тому, что за пределами рассмотрения остаются такие фундаментальные формы мировоззрения как мироотношение и миропереживание (в учебниках Лавриненко и Невелевой они также отсутствуют), и психологизации категорий мировоззрения. И.И. Кольной и Ю.А. Сандулов определяют *психологическую установку* на отношение субъекта к объекту «как компоненту структуры мировоззрения, которая ...включает постановку задачи и готовность к действию» [4, с. 10]. А.А.Радугин также считает, что «выработка определённой психологической установки на готовность действовать» является ядром одного из основных компонентов

мировоззрения [11, с. 13]. Это спорно. Неизмеримо более плодотворным, при осмыслении структурных компонентов мировоззрения, является, по нашему мнению, понятие мировоззренческой установки, которая по своим характеристикам и значению превосходит психологическую реальность. Если психологическая установка – это устойчивая предрасположенность индивида действовать в конкретной ситуации определённым образом, что делает его способ реагирования для данной ситуации наиболее оптимальным, надёжным и адекватным [см. 10, с. 381-382], то мировоззренческая установка устанавливает предельно обобщённые формы осмысления мира, определяет те кардинальные условия и способы человеческой деятельности, посредством которых человек может найти решение фундаментальных проблем, касающихся его бытия в мире в целом. Психологическая установка даёт возможность человеку эффективно приспособиться к ситуации, мировоззренческая – превзойти любую ситуацию, создать совершенно новый опыт миропонимания, мироотношения и мироустройства. Если определять психологическую установку структурным компонентом мировоззрения, то придётся возникновение христианства объяснять психологическими особенностями еврейского народа, а национал-социализма, соответственно, – немецкого, ну а возникновение марксизма – психологическими особенностями К.Маркса (что, впрочем, вполне реально делалось в западной марксологии) [17, S. 41-42].

Что заставляет талантливых авторов учебников так писать о мировоззрении? Смеем предположить, что неосознанная и, идущая ещё от советских времён, «мировоззренческая гносеологическая установка» о философии, как высшем типе мировоззренческого знания. Чтобы подтвердить эту установку при изложении темы, авторам приходится восходить к предельно общим и, в сущности, пустым абстракциям, характеризующим как бы все типы мировоззрения одновременно, и имеющим психологически – гносеологический окрас. Изложение темы представляется тогда (в рамках надуманной и весьма невзрачной логики) – как наполнение этих абстракций всё более объективным гносеологическим содержанием, в процессе псевдоисторического развития типов мировоззрения от мифологии к философии (где, в рамках

последней, мировоззрение обретает всю полноту совершенства и способно к реальному выполнению стоящих перед ним задач).

Итак, подытоживая наши рассуждения хотелось бы сформулировать следующие выводы: 1) изложение темы «мировоззрение» является необходимым для философского курса; 2) эту тему нужно излагать концептуально; 3) для этого необходимо ввести для рассмотрения темы понятия «трансцендирование» и «сущность человека» (или «экзистенция»); 4) следует показывать, что мировоззрение является не только ментальным феноменом, но и особым способом присвоения человеком своей собственной сущности, особым способом обретения человеком своего бытия в мире.

Литература:

1. Адо, П. Плотин, или простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
2. Богомолов, А.С., Ойзерман, Т.И. Основы теории историко – философского процесса / А.С. Богомолов, Т.И. Ойзерман. – М.: Наука, 1983.
3. Губин, В., Некрасова, Е, Философская антропология: Учебное пособие для вузов / В. Губин, Е. Некрасова. – М.: Университетская книга, 2000.
4. Кальной, И.И. Философия для аспирантов: Учебник / И.И. Кальной, Ю.А. Сандулов. – СПб.: «Лань», 2003.
5. Кобзев, А.И. Ван Янмин и чань-буддизм / А.И. Кобзев // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984.
6. Лой, А.Н. Проблема сознания: смыслы и опыт / А.Н. Лой // Философская и социологическая мысль. – 1989. –№ 11.
8. Мамардашвили, М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-классика, 2002.
9. Невелева, И.М. Философия. Учебное пособие / И.М. Невелева. – М.: Русская литература, 1999.
10. Ортега-и-Гассет, Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991.

11. Психологический словарь / под ред. В.В. Давыдова, А.В. Запорожца, Ф. Ломова и др. – М.: Педагогика, 1983.
12. Радугин, А.А. Философия: курс лекций / А.А. Радугин. – М.: Центр, 2001.
13. Спиркин, А.Г. Философия: учебник для вузов / А.Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2009.
14. Философия: учебник для высших учебных заведений / под ред. В.П. Кохановского. – Ростов н/Д.: «Феникс», 1999.
15. Философия. Учебник / под ред. В.Н. Лавриненко. – М.: Юрист, 2006.
16. Франкфорт, Г. В преддверии философии / Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. – СПб.: Амфора, 2001.
17. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995.
18. Hornung, K. Das Faszinierende Irrtum. Karl Marx und die Folgen / K. Hornung. – Freiburg: Herderbuecherei, 1978.
19. Mandelstam, O. Gespraech ueber Dante. Russisch und deutsch / O. Mandelstam. – Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1984.
20. Режим доступа: <www.philosophydie.ru/mirovozzrenie>.
21. Режим доступа: <<http://ru.wikipedia.org>>.

У.В. Сидорова

**Герменевтическая критика науки.
Истина понимания.**

Герменевтическая философия, особенно философия Хайдеггера и Гадамера, бесспорно является и критикой науки. В статье предпринимается попытка реконструировать герменевтическую интерпретацию науки, в центре которой стоит герменевтический феномен понимания, и поставить вопрос об истине понимания.

Гадамер не случайно много внимания в своем творчестве уделяет проблемам понимания и интерпретации. Актуальность этой проблемы для Гадамера очевидна. Во-первых, по мнению Гадамера, феномен понимания пронизывает все связи человека с миром. Во-вторых, – для нас этот тезис особенно интересен – Гадамер считает, что именно углубление в феномен понимания должно привести к осознанию границ науки и легитимации других, стоящих вне науки, способов познания.

Более того, Гадамер утверждает, что и в рамках самой науки надо поставить под вопрос легитимацию господствующего положения науки, понимаемой в современном значении. Здесь Гадамер прежде всего имеет в виду понятие науки, восходящее к Декарту и ориентированное на образец экспериментально-математической физики. Как известно, в этом понимании науки ведущую роль играет идея научного метода. А это значит, что критерии научности, сформулированные в соответствии с физическим идеалом науки, остаются за ее пределами значительную часть гуманитарного знания. Так, если достижение истинного знания ставится в зависимость от применения научного метода, то это сводит к минимуму, если не к нулю, область истинности в гуманитарных науках. Конечно, Гадамер не отрицает необходимости метода в гуманитарных науках. Но вместе с тем он видит одну из основных задач приложения герменевтики к "наукам о духе" в том, чтобы открыть возможность постановки вопроса об истине в гуманитарных науках там, где неприменимы строгие научные методы, обеспечить разведение понятий истины и метода, соединенных в рамках восходящего к Декарту понятия науки.

Итак, научное познание, считает Гадамер, нельзя сводить к какой-либо системе прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу новоевропейской науки. Следствием чего является утверждение Гадамера, что многие науки, в частности науки о духе, сближаются со способами постижения истины, которые лежат за пределами научной методологии. Или говоря словами Гадамера, «все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки» [1]. Причиной же такого положения дел может быть только, справедливо считает Гадамер, признание самостоятельного значения феномена понимания в самой науке.

Подходу, нацеленному на всестороннее включение понимания в различных его аспектах в эпистемологическую теорию или философию науки, противостоит не менее значимая традиция, причем также исходящая из герменевтической парадигмы, в рамках которой предлагается разделить сферы компетенции понимания и научного познания и закрепить их за уже устоявшимися дисциплинами.

В последнем случае наиболее известной является попытка различения эпистемологии и герменевтики в работе «Философия и зеркало ума» Р. Рорти. В своих рассуждениях он исходит из той точки зрения, что «обычный способ трактовки соотношения между герменевтикой и эпистемологией состоит в предположении, что они должны разделить между собой культуру, так чтобы эпистемология взяла на себя заботу о серьезной и важной «познавательной» части (части, в которой мы имеем дело с нашими обязательствами перед рациональностью), а герменевтика – обо всем остальном» [2].

Но, как замечает П.Барковский [3], необходимо учитывать то обстоятельство, что ранее с понятием «герменевтика» всегда связывался определенный предикат (например, «юридическая», «теологическая» и т.д.), а в настоящее время оно употребляется независимо от иных определений, то отсюда закономерен вывод, что с герменевтикой произошла некая значимая трансформация. Собственно причина данного парадигмального сдвига состоит не в том, что теория интерпретации может быть лишь всеобщей и неспециализированной по отношению к отдельным регионам и областям знания, но в том, что она осознала себя неограниченной частной областью явлений и вышла за пределы понимания себя как одного из видов мыслительной деятельности наравне с научным познанием, получив универсальный характер. Именно это следует ясно видеть в «Истине и методе» Гадамера, который, в конце конструирует всеобщую теорию интерпретации, которая позволяет свести ее воедино с любым возможным человеческим опытом мира, в том числе, конечно, и с научным.

Это стало возможным благодаря развитию герменевтической философии Хайдеггера, в рамках которой разрабатываются принципы соотношения философии как фундаментальной онтологии и позитивных наук, исследующих определенный регион сущего. Этому аспекту философии Хайдеггера посвящена статья

С.А.Коначевой «Фундаментальная и региональная онтология: экзистенциальная аналитика Хайдеггера как критика науки».

Как известно, в «Бытии и времени» Хайдеггер интерпретирует процесс развития исторической онтологии таким образом, что его герменевтика выполняя задачу фундаментально-онтологической рефлексии смысла бытия, оказывается условием возможности «всякого онтологического разыскания». Вопрос о бытии оказывается не только всеобщим вопросом, как это было в традиционной метафизике, но одновременно и "принципиальнейшим и конкретнейшим вопросом". И в этом качестве он спрашивает не только о бытии, но о бытии в той мере, в какой оно каждый раз оказывается бытием сущего. Но мы не встречаемся с сущим самим по себе, но уже каким-то образом интерпретированным, в том числе и в научном познании, т.к. наука, по мнению Хайдеггера, фиксирует сущее как определенную область вещей, не принимая во внимание донаучный опыт сущего и не ставя вопрос о характере этого опыта. Поэтому такие науки нуждаются в более или менее радикальной ревизии своих основных понятий посредством философской рефлексии.

Философия, которая исследует весь онтический опыт сущего и анализирует основополагающий опыт и понятия, которые предшествуют всякой науке, разрабатывает экзистенциально-герменевтическое понятие науки и характеризует её как «способ экзистенции», и тем самым обнаруживает или, скорее, раскрывает её как модус бытия-в-мире. При этом философия вносит лишь косвенный вклад в развитие позитивной науки. Так, например, по отношению к исторической науке феноменологическая герменевтика выступает как анализ «собственно историчного сущего в его историчности». Философия, однако, не позволяет себе никакого непосредственного вмешательства в науку, каким была бы в исторической науке теория понятий, исторического познания или превращение истории (Geschichte) в объект исторической науки (Historia), но выполняет подготовительную задачу по созданию продуктивной логики. Философия «как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания». Каждая область науки, которая возникает из той или иной сферы сущего и человеческого отношения к ней, интерпретируется в такой

«продуктивной логике», которая исследует основные понятия, относящиеся к сущему, и истолковывает это сущее, исходя из конституции его бытия. Предваряющее исследование предметной сферы различных наук одновременно оказывается в качестве методологии науки и региональной онтологией, поскольку рассматривает соответствующее сущее в свете отношения Dasein к нетематически сопоставленному с ним смыслу бытия.

Таким образом, для Хайдеггера периода «Бытия и времени» философия фундирует всякое онтологическое раскрытие в региональной онтологии. Хайдеггер видит задачи фундаментальной онтологии не в том, что она рефлектирует над абстракциями научных рассуждений, но в том, что она обосновывает тот способ понимания бытия, который и делает возможным сам научный подход. Поэтому философия, как герменевтика в хайдеггеровском смысле, становится онто-методологическим основанием конкретных наук, которые интерпретируют определенный набросок бытия. Эти наброски бытия ограничивают те области сущего, которые доступны определенной науке и определяют возможные подходы к этому сущему: специфические категории, делающие это отношение доступным для понимания.

Универсальное притязание герменевтики и расширение понятия интерпретации до почти его полного отождествления с понятием опыта мира, проистекает из иной трактовки истины и в целом иной постановке вопроса об истине, нежели это традиционно принято в теории познания. То, что это именно вопрос об истине, а не философские мистификации на ее тему, представляется очевидным не сразу, а потому зачастую звучат обвинения в адрес герменевтики, претендующей на статус теории понимания, что она обретает характер релятивистского, иррационального или традиционалистского учения в связи с утратой так называемой инстанции истины, которая издавна ассоциировалась в метафизической традиции с понятиями очевидности (истина как эвиденция) и согласования высказывания о предмете с самим предметом (корреспондентная теория истины). Можно согласиться с исследователями, которые считают, что как раз хайдеггеровская критика науки и понятия истины как согласования приводит к возможности реконструировать и в значительной мере заново сконструировать герменевтическое понятие истины.

Традиционное определение истины как согласования «слов и вещей» не удовлетворяет М.Хайдеггера по той причине, что в нем бытие подразумевается в качестве первоосновы и неизбежной первопричины всего происходящего, что имплицитно предполагает уже некоторое знание о том, чем же является бытие «на самом деле». Последнее знание о бытии как раз и отличает метафизический проект философствования, который в качестве спекулятивного мышления всегда направлен на выявление пропущенных связей и аргументов между некоторым текущим состоянием знаний и схватываемой непосредственно и мгновенно истиной.

Истоки подобной установки на отождествление понятия истины с «правильностью», адекватностью представления М. Хайдеггер усматривает еще в платоновском учении об идеях и связанном с ним понимании истины: с тех пор «...печать существа истины как правильности высказывающего представления становится господствующей для всей западной мысли», и по этой причине «...истина уже больше не есть в качестве непотаенности основная черта самого бытия, но вследствие ее впряжения в упряжку идеи стала правильностью, отныне и впредь – характеристикой познания сущего» [4].

Хайдеггеровская же деструкция понятия бытия и истины как соответствия должна быть прочитана в контексте поворотного переосмысления бытия как «осваивания» того, что не может быть описано в окончательных терминах, но требует постоянного соотношения с собой, освоения и усвоения собственных смыслов. В таком случае понятие истины также трансформируется и описывается в противоположность согласованию через разомкнутость (Erschlossenheit).

При этом для М.Хайдеггера значимым остается отличие философского знания от научного, постоянно требующего собственной легитимации через апелляцию к общему для всех сознанию, логосу или иным метафизическим категориям обоснования, что делает для науки релевантным использование понятия истины как согласования высказываний о вещах с самими вещами и даже, более того, отрицает ее специфическую причастность к истине (как разомкнутости), поскольку «наука не является изначальным свершением (Geschehen) истины, но каждый раз разработкой некоторого уже открытого пространства истины». Лишь истина в качестве открытости, которая являет себя как в опыте

искусства, так и в языке, может полагаться в качестве узлового момента для легитимации истины как согласования и науки как деятельности.

С этой точки зрения, можно вести речь об определенном культурно-историческом релятивизме позиции, утверждающей примат истины как разомкнутости перед традиционным понятием истины науки, поскольку истина как согласование на основе определенных правил может существовать лишь в рамках парадигмы или горизонта, открываемого изначальной разомкнутостью, «разомкнутость же как таковая не может быть названа «истинной» на основе критериев согласования, но есть (по крайней мере, в явном виде для Хайдеггера и его ученика Гадамера) первоначальная истина, поскольку она утверждает горизонты, в рамках которых любая верификация или фальсификация только и возможны». Истина, говоря словами Хайдеггера, «соукорена судьбе человеческого присутствия». Но это предполагает не то, что человеку дарована способность проникать в существо истины через исполнение определенных процедур теоретической или практической деятельности в философии или науке, но что возможность открытия истины в целом принадлежит человеческой жизни еще до всяческих установок, на уровне жизненного мира. Тогда для герменевтики основной задачей будет следующая: возратить специализированную работу наук, их комплексные категориальные членения назад, в докатегориальный жизненный мир, внутри которого – в исторически-естественном языке – в первоочередном порядке происходят новые открытия истины.

При этом не только науки испытывают на себе давление этих истин жизненного мира, но и этот последний оказывается подвержен тем изменениям, которые приносят наука и техника самим фактом своего существования и продуктами собственного функционирования. В этом смысле доступ к истине оказывается не жесткими рамками концептуальных построений, но их влияние на открытие истины также весьма значительно, что возвращает нас к вопросу об историчности любых теоретических разработок и их историческом вкладе.

Поэтому философское познание только тогда может стать релевантным и плодотворным для позитивной науки, когда ученый, имея дела с основными понятиями своей науки, возникшими из позитивного осмысления онтических связей своей сферы сущего,

ставит под вопрос соответствие традиционных понятий этому тематизированному существу. Затем, исходя из требований своей науки, оставаясь в круге собственных научных вопросов, он может вновь возвратиться к вопросу об изначальном бытийном устройстве того **сущего**, которое остается предметом исследования и становится обновленным.

Таким образом, предполагаемая в герменевтике концепция истины как разомкнутости предполагает расширение понятия истины до статуса парадигмы, горизонта, что кардинальным образом меняет картину взаимоотношений понимания и познания, с одной стороны, сближая их, с другой же, различая их специфические притязания на истину.

Литература:

1. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – Режим доступа: <<http://elenakosilova.narod.ru/studia2/gadamer2.htm>>.
2. Рорти Р. Философия и зеркало природы. / Р. Рорти. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – С. 236.
3. См.: Барковский П. Феномены понимания. Контуры современной герменевтической философии / П. Барковский. – Минск: Экономпресс, 2008. – 176 с.
4. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. – С. 356-357.

С.П.Решикова

Актуальность философского мышления для человека третьего тысячелетия

Ещё в середине XX века М.Хайдеггер, поднимая проблему утраты способности человека к осмысляющему мышлению, отмечал иное, вновь возникшее положение человека в мире и, соответственно, его отношение к миру: «Все мы, включая и тех, кто думает по долгу службы, достаточно часто бедны мыслью, мы слишком легко становимся бездумными. Бездумность – зловещий гость, которого встретишь повсюду в сегодняшнем мире, поскольку познание всего и

вся доступно так быстро и дешево, что в следующее мгновение полученное так же поспешно и забывается» [1, с.103]. Это не значит, что современный человек совсем потерял способность думать, но эта способность стала совершенно иной, философ её назвал бегством от мышления.

Усиление этой проблемы на протяжении всего XX века приводит к тому, что все чаще звучит тема «практической философии», целью которой является не развитие философского мышления, а чисто утилитарное предназначение, которое объясняется очень просто: побуждать людей к правильным, хорошим действиям и отвращать от ошибочных, плохих действий. Одной из знаковых фигур современной практической философии называют Оскара Бренифье – французского философа, основателя Института практической философии в Париже. В одной из своих статей «Философствовать – значит прекращать жить», опубликованной в октябре 2011 года на сайте Института практической философии, он утверждает, «что философствовать значит прекращать жить, или, другими словами, философия противопоставляется жизни» [2]. Классическому пониманию философии и роли философского мышления в жизни человека он противопоставляет свое: «Возможно, сейчас у нас появилось другое значение философии, противоположное предыдущему: философия подразумевает изменение устоявшихся понятий, вызывает беспокойство и помутнение сознания. Своего рода психологическое страдание и смерть» [2]. Защищая свою позицию, О. Бренифье приводит аргументы, хорошо понятные людям, обладающим «калькулирующим мышлением»: «Но в защиту этой «жесткой» философии мы хотим заявить, что если бы философия означала жизнь, она бы заполняла футбольные стадионы и снабжала супермаркеты. Мы бы встречали ее в опросах общественного мнения, она бы появлялась в прайм-тайм телевидении и, скорее всего, признанные философы выглядели бы не так пыльно и говорили бы со всеми» [2].

Чтобы облагородить идею провозглашенной утилитарности философии, в различных работах, посвященных практической философии, она объясняется как философия, имеющая целью воздействовать на людей силой мысли через посредство слова, убеждения — в процессе живого общения (консультации-беседы, собеседования, дискуссии, анализа конкретной ситуации).

Практический философ (подобно практическому психологу, психоаналитику, врачу, священнику, юристу) организует службу консультирования-собеседования-исповедания. Его задача: консультирование и собеседование по основным вопросам жизни, развития, любви, творчества, здоровья. Именно так определяются цель и задачи практической философии сегодня. Как отмечает Л.Е. Балашов в своей работе «О практической философии (софологии)», «практическая философия (в своем основном значении) пребывает еще в зачаточном состоянии. Общество только сейчас начинает осознавать, что философия может непосредственно (без посредников разного рода) влиять на дела и судьбы людей, что философы могут работать с людьми — подобно психологам, психоаналитикам, врачам, священникам» [3]. Поэтому сторонники практической философии ставят задачу создать институт практических философов, таких же востребованных, как востребованы, например, сегодня психологи, священники, словом, те, кто помогает человеку разобраться в возникающих у него жизненных проблемах. Отличие практического философа они видят в том, что он не специализируется на какой-то узкой сфере, а использует всеохватный взгляд на человека и его жизнь. А. В. Соколов еще в 1988 г. писал: «Для того, чтобы продемонстрировать практическую полезность, философия должна дать отвечающий потребностям индивидуальной повседневной практики продукт. Таким продуктом может служить «практическая философия». Философия может быть полезной человеку как жизнеучение, как мудрость. В этой своей функции она в состоянии успешно конкурировать с религией, также выступающей по отношению к индивиду как жизнеучение. Философия способна дать жизненную мудрость, рационально обоснованную, вытекающую из теоретического мировоззрения, в то время как религиозное жизнеучение опирается на иррационально воспринятое антропоморфное, мифологическое мировоззрение» [4, с.61-62].

Развитие практической философии возникает не на пустом месте. Её традиции существовали и раньше. В литературе делаются ссылки на Конфуция, софистов, Сократа, М. Монтеня, Ф. Бэкона, А. Шопенгауэра, У. Джемса и др., чьи работы содержат опыт практического философствования или имеют практически-философский смысл. Естественно, что основой практической философии стал прагматизм, когда Ч. Пирс, обвинив всю прежнюю

философию в отрыве от жизни, абстрактности и созерцательности, выступил с программой «реконструкции в философии»: философия должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания, чем она считалась со времён Аристотеля, но общим методом решения тех проблем, которые встают перед людьми в различных проблемных жизненных ситуациях, в процессе их деятельности, протекающей в непрерывно меняющемся мире. Это своего рода попытка преодолеть сложившееся веками понимание философской мысли как очень далекой от конкретного человека, проблемы которого слишком далеки от философии и ничтожны для неё. Не случайно представляется, что философское мышление существует в узком кругу людей, которые или вращаются среди себе подобных (философские семинары, конференции и т.д.) или общаются с остальными через преподавание философии, выступления перед аудиторией и т.д. При таком понимании роли философского мышления воздействие силой мысли субъекта на остальных в условиях развитого калькулирующего мышления – это логично и необходимо, так же как и в условиях экзистенциального понимания уникальности бытия человека.

Но тогда отступает необходимость развития «осмысляющего мышления» в целом? Его субъектами должны быть избранные, владеющие силой мысли и воздействующие ею на других? Поневоле вспоминается философская антиутопия Рея Бредбери «451 градус по Фаренгейту», написанная в уже далеком 1953 году: «Набивайте людям головы цифрами, начиняйте их безобидными фактами, пока их не затошнит, – ничего, зато им будет казаться, что они очень образованные. У них даже будет впечатление, что они мыслят, что они движутся вперед, хотя на самом деле они стоят на месте. И люди будут счастливы, ибо «факты», которыми они напичканы, – это нечто неизменное. Но не давайте им такой скользкой материи, как философия или социология. Не дай бог, если они начнут делать выводы и обобщения. Ибо это ведет к меланхолии! Человек, умеющий разобрать и собрать телевизорную стену – а в наши дни большинство это умеет, – куда счастливее человека, пытающегося измерить и исчислить Вселенную, ибо её нельзя ни измерить, ни исчислить, не ощутив при этом, как ты сам ничтожен и одинок» [5, с. 101]. Пророческие слова Бредбери уже давно перестали быть явлением антиутопии, они стали действительностью человека XXI века. «Крутите человеческий разум в бешеном вихре, быстрее,

быстрее! – руками издателей, предпринимателей, радиовещателей, так, чтобы центробежная сила вышвырнула вон все лишние, ненужные, бесполезные мысли!..» [5, с.91]. «...читайте себе на здоровье комиксы, разные там любовные исповеди и торгово-рекламные издания» [5, с.96], – вот пожелание человеку будущего, достаточно далекого в понимании Бредбери, но оказавшегося значительно ближе в действительности.

Эти замечания несколько не умаляют значения практической философии в современном мире, более того речь идет о её необходимости в широком масштабе, её способности непосредственно влиять на мысли и дела людей. Ибо никто кроме философа не рассматривает человека целостно, во всех его жизненных проявлениях. Сейчас же приходится отмечать отсутствие влияния философской мысли на все сферы деятельности общества: политику, экономику, искусство, мораль и т.д. Сегодня на экранах телевизоров, во всех остальных средствах массовой информации мы практически не видим выступлений философов. Постоянно и каждый раз по-новому изучая далекое и недалекое прошлое своей страны, мы уходим от жизненно важных вопросов. Экраны и страницы газет занимают в основном историки, политологи, социологи, значительно укрепили свои позиции на радио и телевидении астрологи и маги, но нет философов. Нет ярких и вызывающих желание обсуждать концепций, споров, философских книг. Отсюда нет и влияния философской мысли на умы субъектов в самых разных сферах жизнедеятельности. А влияние средств массовой информации и в первую очередь телевидения на массовую аудиторию переоценить невозможно. Гюнтер Андерс, австрийский писатель и философ, ещё в середине XX века отмечал, что телевидение представляет собой новую форму медийного освоения мира, которая играет решающую роль для устройства действительности в целом. «Внутренняя логика телепередачи выстраивает не только сознание своих телезрителей, телевидение как инструмент в различном отношении выстраивает и поведение своих потребителей». [6, с.128]. Но уже в то время он отмечал, что у телевидения отмечается тенденция, связанная с развлекательными программами, направленными на «упрощение мира».

Состояние сегодняшнего телевидения, как впрочем, и других средств массовой информации в наибольшей степени подтверждает эту мысль. Ни на одном канале практически нет программ,

направленных на развитие философского мышления аудитории. В настоящее время только на одном канале удалось найти нечто подобное. Это «Спас ТВ» - телеканал православной тематики, 60% процентов эфирного времени которого отведено общественному вещанию (документалистика, просветительские и образовательные программы), а остальные 40% составляет православная тематика. По словам создателей канала, они предполагают затронуть глубоко философические, самые серьезные, большие, иногда самые трагичные темы нашей истории и культуры. Причем стремятся, чтобы эти темы обсуждались не на языке банальностей и штампов, как повелось это на сегодняшнем телевидении, а в традиции и на языке русской и международной философской мысли. Пожалуй, это единственная в какой-то мере историко-философская передача, где планируется привлечь зрителей к философскому осмыслению сегодняшнего мира. Как говорят сами создатели программы, «мы обратимся к великим парадигмам мировой философии и к крупнейшим философским умам прошлого, попытаемся перенести на экран размышления и открытия лучших представителей мировой философской мысли, с тем, чтобы сделать их доступными, превратить их из музейных экспонатов в тезисы общенациональных дискуссий». Но говорить о серьезном влиянии этого весьма специфического телеканала на общество не приходится ввиду слишком малой численности его аудитории.

Проблема взаимодействия философов с массовой аудиторией через средства массовой информации волнует философов всего мира. Так, в Интернете размещена статья Мишеля Онофре, философа, автора *la Communaute philosophique*, *Manifeste pour l' universite populaire* (Философское сообщество. Манифест народного университета), *Galilee*, 2004, и *Traite d'atheologie* (Трактат атеологии), *Grasset*, 2005, «Несчастье (и величие) философии», опубликованная в октябрьском номере журнала *Le Monde Diplomatique* за 2004 г., где он предлагает выступления ведущих философов мира на самых массовых телеканалах. «Пусть Жак Деррида говорит по телеканалу LCI о 11 сентября, государствах-хулиганах, пусть Франсуа Дагонье продолжает защищать на телеэкране права гомосексуалистов на усыновление ребенка или же превосходство трансгенного сельского хозяйства, пусть у нас будет возможность услышать и то, как Питер Слотердаик на France 2 пытается определить постмодернизм, пусть Тони Негри высказывается на канале Histoire, как некогда можно

было видеть Янкелевича у Бернара Пиво, Пьера Бурдые в передаче «La Marche du siècle», Жана-Франсуа Лиотара на France 3, приглашавшем в равной мере Поля Рикера, Рене Жирара, Клода Леви-Стросса и т.д., – вот сколько необходимых и полезных голосов». Он считает значимым появление на телевидении философов, благодаря возможности предоставить его слушателям нетривиальные альтернативы. Но главное, по его мнению, начинается после того, как телевизор отключен, потому что телевидение – это не цель, а средство для того, чтобы заставить человека задуматься, «купить книгу, прочитать, проработать». Множество активных и живых философов «могут появляться в средствах массовой информации, чтобы распространить слово, альтернативное либеральному миру». Онофре убеждает, что нужно найти формы, чтобы практиковать философию для широких масс, вспоминая случаи массовых выступлений философов. Когда Бергсон читает лекции в Коллеж де Франс, на них толпятся дамы, люди рассаживаются по подоконникам, участие со стороны публики грозит перехлестнуть через край – его стол, за которым он выступает, украшают цветами, так что он вынужден признаться, что он все-таки не танцовщица... Или Сартр, который в 1945 году читает лекцию о гуманизме в зале, разгромленном фанатами: сорванные створки входной двери, толкотня, сломанные стулья, удары и царапины, дамы в обмороке, удушье, вызов полиции... Два момента, когда публика, не состоящая из специалистов, массово приходит, чтобы послушать об отношении между свободой и волей или о связях между сущностью и существованием. В обоих случаях неприглашенные люди приходят к философии без посредничества традиционных институтов.

В основе функционирования и дальнейшего развития любого общества лежит как определяющий фактор система ценностей. Для современной социокультурной ситуации во всем мире характерен кризис ценностей, формирующий мировоззрение человека. Ценности – фундаментальные категории, влияющие на самосознание субъекта, именно они становятся определяющим фактором развития его мышления. Американский социолог и футуролог А.Тоффлер в предисловии к книге «Ценности и будущее» написал: «Перед человечеством сегодня открыты богатые и разнообразные возможности дальнейшего развития. Но какое будущее оно выберет, будет зависеть, в частности, от ценностей,

которые определяют процесс принятия им решений». В условиях напряженного XXI века, когда социальные, политические, экономические и другие изменения с калейдоскопической быстротой сменяют друг друга, современный субъект учится приспособливаться к ним и, более того, воспринимать их как должное. Но тогда так же, как должное, он воспринимает и смену ценностей. Ценности нет только там, где человек относится к чему-либо безразлично, не интересуется различиями между истиной и заблуждением, прекрасным и безобразным, добрым и злым. Но для того, чтобы осмыслить значимость тех ценностей, которые уже существовали, и соотнести их с приходящими на смену новыми, более того, воспринять или не воспринять новые ценности, человек должен включить свое мышление, рассудок, а не только чувственность (нравится это или нет).

Не случайно уже в XX веке философские направления выдвинули проблему ценностей на первый план. Именно о ценностях спорили и спорят между собой феноменологи, герменевтики, аналитики, постмодернисты. Ценность – это интерпретационный конструкт, считает известный немецкий философ Ганс Ленк. Ценность – это интерпретация, в которой субъект выражает свои предпочтения. Ценности вырабатываются и измеряются в процессе интерпретации, которая осуществляется в соответствии с философскими методами. Ослабление же философского мышления субъекта не дает возможности интерпретировать вновь образующиеся ценности. Отсюда получается замкнутый круг. С одной стороны, отсутствие устойчивых, прежде всего общечеловеческих, нравственных ценностей не способствует осмыслению субъектом «самого себя» в «бытие-пути». С другой стороны, неумение мыслить философски не дает возможность интерпретировать вновь возникающие ценности. В Международный день философии, который проводится в третий четверг ноября с 2002 года, ведущим отечественным ученым был задан вопрос: «Как философия может помочь современному человеку?» Шамиль Гимбатович Алиев, Почетный академик Российской академии космонавтики, советник председателя правительства Дагестана по науке и ВПК, доктор технических наук, ответил так: «В выборе абсолютной ценности. В понимании того, что подлинные радости находятся не во вне нас, а внутри. Для этого необходимо попасть под

волшебство классиков науки, культуры, поэзии и искусства. Тогда Вам не навязжут ценности ни улица, ни деньги, ни власти».

Непомерно возросшая роль техники сформировала субъекта, для которого важен конкретный сегодняшний день и конкретный результат. Более того, научно-технический прогресс привел к нивелированию личности, разнообразию способов и методов подчинения индивидуальности личности безликой массе. Ещё в 60-е годы Г. Маркузе констатировал в качестве одного из последствий современного техногенного развития появление «одномерного человека» как продукта массовой культуры. Современная индустриальная культура действительно создаёт широкие возможности для манипуляций сознанием, при которых человек теряет способность рационально осмысливать бытие.

Хайдеггер говорил о том, что сила, скрытая в современной технике, определяет отношение человека к тому, что есть. Эта сила и сформировала человека-потребителя, не склонного размышлять об экзистенциальном бытии. Одним из ярких примеров формирования такого человека сегодня является целая индустрия, формирующая в субъектах стремление к бездумности. Имя этой индустрии – гламур, глянец и т.п. Писатель Андрей Максимов обозначил гламур как философию жизни, которая постепенно и незаметно завоевала нашу страну. Гламур всеобщ. Его философия понятна и очевидна для каждого желающего. Критерий гламура элементарен: человек живет для того, чтобы быть богатым и знаменитым. Это явление нашего времени, и нацелено оно на моду, на практическую пользу, приобретение роскоши любой ценой. У глянца не в чести ни мировоззренческие вопросы, ни моральные нормы, главная его задача – внушить человеку направить свою мысль на достижение конкретного практического результата, и не важно, как это произойдет.

Снижение широкой образовательной базы, нацеленность на формирование узкого специалиста – тоже один из способов формирования бездумного потребителя. Новое поколение формируется в условиях неумения думать над поставленными вопросами, которые нельзя свести к однозначным ответам, которые требуют размышления, сомнения, поисков путей их решения. Сегодня же формируется мышление по способу тестирования: вопрос – варианты ответов. Думать не надо, хорошо, если угадаешь.

Таким образом, философское мышление перестает быть востребованным в современном прагматичном мире. Не случайно даже у философов звучит мысль о том, что современные соискатели ученых степеней, будущие ученые нацелены на «естественный прагматизм» [7].

Но общество XXI века, как и всех предыдущих столетий, нуждается в самостоятельно и критически мыслящем субъекте. Его дальнейшее развитие требует творческих людей, обладающих свободой и ответственностью и в мышлении, и в поступках, а не только грамотных исполнителей, способных мыслить узко и конкретно, стандартно решать профессиональные задачи. Но в основе развития таких людей лежит, прежде всего, формирование личности. Только личность способна обладать творчеством, свободой, ответственностью. В течение XX века в силу вышеназванных и многих других причин человек как личность нивелируется. Все большее пространство занимают массы, среди которых главенствует толпа. Ещё Ортега-и-Гассет в «Восстании масс» писал о том, что «человек массы (читай «толпы» – С.Р.) – это тот, кто не ощущает в себе никакого особого дара или отличия от всех, хорошего или дурного, кто чувствует, что он точь-в-точь как все остальные, и, причем, нисколько этим не огорчен, наоборот, счастлив чувствовать себя таким же, как все». У него нет потребности в духовных усилиях, отсутствует уважение к прошлому и настоящему, нет авторитетов, которые заставили бы задуматься не только о хлебе насущном. Эту же мысль продолжает современный чилийский писатель и философ Дарио Салас в книге «Мораль XXI века». По его мнению, современный человек действует, думает и чувствует как толпа. Он настолько зависим от чужого мнения, что позволяет толпе быть его судьей, жертвуя всем, лишь бы его считали «таким же, как все». Человек стремится ко всеобщему признанию как к награде, боится отличаться от других, потому что это вызывает негативную реакцию со стороны общества: недоверие, неприятие, подозрительность. Исходя из современных реалий, Д. Салас, делает вывод, что одной из основных причин увеличения всеобщей посредственности является слишком быстрый отказ людей от развития собственной индивидуальности. Им гораздо легче и приятнее слиться с толпой в однородную массу, искусственно раздувая свое «я», вплоть до полного его растворения в коллективной душе. Как видим, формирование самостоятельности мышления – одна и первейших

задач, реализация которой будет определять будущее, и более, чем двухтысячелетний опыт развития философской мысли остается необходимым для её решения.

Основой философского мышления выступает универсализм, гармония всех духовных сфер: интеллекта, нравственности, эстетичности. Именно эта гармония развивает творческое начало в человеке, делая его неповторимой уникальной личностью, стремящейся не только к ближайшим конкретным утилитарным целям, но и соотносящим свою деятельность с осмыслением «самого себя» в «бытие-пути».

Уже упоминавшийся ранее Дарио Салас призывает развивать в человеке не мышление «члена общества массового потребления», характерное для «посредственности», «человека толпы», а «высшее сознание», с помощью которого субъект способен познать себя и свое место в мире. Цель человеческой жизни он видит в эволюции индивидуального сознания, заключающейся в развитии истинно человеческих качеств, отличающих людей от животных. Д. Салас убежден, что в истории человечества будет открыт «научный способ измерения уровня индивидуального сознания», благодаря чему можно будет определить, какую ответственность возложить на человека и какой пост ему доверить. Это ещё одна попытка отдать дань времени и найти практическое применение философского мышления человека. Ибо современный субъект, осмысляющий свое бытие должен уметь отвечать на вызовы времени, находить в себе ту внутреннюю силу, которая не позволит ему подчиняться обстоятельствам, а даст возможность устоять, подняться над сиюминутным в своем бытии и дальнейшем развитии.

Философское мышление начинается с открытых вопросов: «почему?», «для чего?». Но оно прекращает свое существование, когда появляются вопросы «сколько стоит?», «что делать?», «как достичь?». Естественно, что философское мышление определяет практическую деятельность субъекта. Оно помогает в разрешении тех противоречий, которые возникают у человека на каждом шагу в ходе его жизненной практики. Оно не может существовать в отрыве от проблем, которые, порой, и определяют его содержание. Не случайно, многие философы разных времен называли философию квинтэссенцией эпохи. Отсюда следует, что нельзя исключать идею практической философии, но нельзя заменять философское мышление человека только «калькулирующим» мышлением,

поскольку оно (философское мышление) во все времена выступало и самоутверждением субъекта, и целеполаганием его практической деятельности.

Литература:

1. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М., 1991.
2. Бренифье, О. Философствовать – значит прекращать жить / О.Бренифье . – Режим доступа: <www.pratiques-philosophiques.com>.
3. Балашов, Л.Е. О практической философии (софологии) / Л.Е. Балашов. – Режим доступа: <<http://balashov44.narod.ru/>>.
4. Соколов, А.В. Характер и способы связи философии с жизнью / А.В. Соколов, М. – 1988.
5. Бредбери, Р. 451 градус по Фаренгейту / Р.Бредбери.– СПб., М., 2012.
6. Лиссман, К.П. Философия современного искусства. Введение / К.П. Лиссма. – СПб., 2011.
7. Порус, В.Н. «Аспирантская философия» – иллюзии и реальность / Вестник российского философского общества. – 2011. – №2.

Колчинская В.Ю.

**Профессиональное социологическое мировоззрение:
проблемы воспроизводства социологических кадров**

Любая профессия, как известно, характеризуется особым взглядом на окружающий мир. Актеры иначе воспринимают его, чем бухгалтера, а строители иначе, чем врачи. Это результат определенной интеллектуальной деятельности, накладывающей свой отпечаток на мышление актора. Социология как профессия не является исключением. Но думается, что верно и другое утверждение: профессиональное мировоззрение обеспечивает успешность деятельности в соответствующей сфере. В этой связи, формирование профессионального мировоззрения становится необходимым условием, для того, чтобы реализовать себя в какой-либо сфере.

Проблемы профессионального социологического мировоззрения становятся предметом внимания многих авторов. Они затрагиваются в статьях в периодике и докладах на конференциях. Остановимся на некоторых из них.

Профессор В.П. Васильев отмечает, что социология требует демократического взгляда на явления и процессы, происходящие в современном обществе. Социология формирует широкий кругозор и умение подходить к социальным объектам системно, на межведомственной и междисциплинарной основе, когда учитываются политические, экономические, социальные и культурные факторы. Она приучает находить тенденции, складывающиеся по закону больших чисел, описывать и анализировать их в качественно-количественных показателях, без которых невозможна объективная оценка любого вида деятельности. [1, с. 148] То есть автор утверждает, что изучение социологии формирует особый тип мировоззрения, который является также применимым не только в сфере социологии, но и в других отраслях деятельности.

Это вполне согласуется с утверждением профессора С. Кларка в интервью «Журналу социологии и социальной антропологии» [6, с.

15-16] о том, что в Британии среди тех, кто изучает социологию, лишь меньшинство становится собственно социологами. В основном выпускники находят себя в других профессиональных сферах, поскольку социология обеспечивает интеллектуальную и профессиональную подготовку, в рамках которой студенты приобретают знания и навыки, применимые для широкого диапазона профессий.

Надо отметить, что это утверждение, по-видимому, справедливо и для российских реалий. В.И. Добренков утверждает, что нынешний специалист в любой сфере практики нуждается в социологическом знании, оно помогает ему анализировать свои действия в системе социальных факторов, прогнозировать социальные риски, выстраивать личную стратегию поведения в зависимости от социальной ситуации. Причем, по мнению этого автора, изучение социологии имеет мировоззренческое значение для подготовки специалиста в любой сфере, а не только в социологии. Формирование социологического мышления, по мнению В.И. Добренкова – требование времени: картина мира в условиях глобализации социальных процессов в значительной мере социологизируется. Социология приобретает как методологический, так и мировоззренческий аспект. [2, с. 114]

Это обстоятельство обостряет проблемы социологического образования. Академик Осипов, отмечая необходимость включения социологического знания в систему правления обществом, указывает на необходимость такой мировоззренческой характеристики, как осознание своей социальной ответственности. Это влечет за собой важность совершенствования системы социологического образования. Причем, по его мнению, эта система должна включать в себя и ступень школьного образования. [5, с. 14]

В ряде работ в связи с проблемой социологического образования ставится проблема формирования социологического сообщества в регионах. Так, Г.Е. Зборовский существенное влияние придает качеству научного социального пространства, в том числе социологического, рассматривая этот фактор как одно из важнейших условий качественного социологического образования [3, с. 45]. Современные же реалии, по мнению многих авторов, оставляют желать лучшего. Анализируя особенности провинциальной социологии на примере Сыктывкара В.И. Ильин пишет, что подготовка научных кадров здесь осуществляется в замкнутом цикле:

местные школьники идут в местный университет, закончив его, остаются в местной аспирантуре, а затем продолжают карьеру в местных вузах или научных учреждениях. [4, с. 195] Эта проблема свойственна, конечно, не только Сыктывкару.

В данной статье рассматривается такой аспект данной проблемы как формирование социологического мировоззрения в процессе профессионального образования. Почему именно в сфере профессионального образования? Думается, ответ лежит на поверхности. Именно высшее образование является путем в эту профессию. На рабочее место индивид приходит с тем, что он вынес из вуза. А сформированный социологический взгляд на мир является необходимым условием успешной профессиональной социализации в дальнейшем. Поэтому проблемы формирования профессионального социологического мировоззрения являются актуальными.

В настоящее время специальность «социология» открывается во многих вузах нашей страны. И если в ряде научных центров со сложившимися научными школами этот процесс идет более-менее естественно, то в большинстве городов приходится сталкиваться с целым рядом проблем.

Именно таким городом является Челябинск. Это крупный промышленный центр, один из городов с миллионным населением, со сложной инфраструктурой, развитым рынком товаров и услуги целым рядом социальных проблем. То есть, в нем сложилась потребность в специалистах соответствующего профиля. В то же время, социология там представлена главным образом на кафедрах нескольких вузов. Существует также ряд исследовательских организаций, но в целом можно сказать, что рынок социологических услуг пока не развит и требует постоянного притока квалифицированных кадров. Источником же таких кадров является высшее профессиональное образование.

В настоящее время студентов по данной специальности готовят на кафедре социологии Южно-Уральского государственного университета. В процессе работы мы, как и, безусловно, наши коллеги из других вузов, сталкиваемся с целым рядом проблем, которые для успешного решения требуют своего осмысления. Одной из таких проблем является необходимость обучения студентов мыслить социологически.

С этой проблемой автору пришлось столкнуться в ходе своей преподавательской деятельности. Работая со студентами и читая им

методические дисциплины, можно увидеть, что различия в складе мышления между исследователем и «нормальным» человеком существуют. То есть, исследователя отличает, прежде всего, способность

- а) видеть социальную проблему;
- б) ставить исследовательскую проблему;
- в) находить пути ее решения.

По-видимому, именно эта способность и должна стать результатом профессионального образования.

«Наивный» же студент – будущий «социолог», то есть человек, который, даже если не будет работать по специальности, будет служить «моделью социолога» для его многочисленных знакомых и родственников, а если будет работать по специальности, то и для потенциальных потребителей социологических услуг – зачастую демонстрирует неспособность к этим процедурам. Более того, демонстрирует огромное желание сохранить эту неспособность на протяжении всего периода учебы, по-видимому, не представляя, что с ней (способностью) делать дальше, если она вдруг обнаружится. Эта чисто преподавательская проблема ставит вопрос: в чем заключается эта способность? От чего зависит ее наличие? Как формируется?

Существует целый ряд факторов, от которых зависит формирование профессионального мировоззрения в процессе учебы. Во-первых, это ситуация на рынке труда, иначе говоря представления сначала абитуриентов, а потом и студентов кем они будут работать по окончании вуза и что из усвоенных знаний и умений им пригодится в будущем. Такого рода представлению обуславливают качество набора студентов и мотивацию их дальнейшей учебы. В настоящее время мы набираем абитуриентов с большим трудом, уровень подготовки набранных оставляет желать лучшего. Это может быть следствием отсутствия представлений у людей о том, что такое социология и ситуации на рынке труда, когда социолог как таковой в числе вакансий не фигурирует. Таким образом, несформированность представления населения о социологии является серьезным камнем преткновения.

Сам же по себе уровень подготовки также диктует границы формирования профессионального мировоззрения. Так, например, многие абитуриенты твердо уверены, что социология – это гуманитарная наука. Поэтому, когда им приходится знакомиться со статистическими методами анализа данных, трудно переоценить их

ужас, а также сложности, с которыми сталкивается преподаватель, имеющих дело со студентами, чье знание математики иной раз не простирается даже до дробей. Для таких студентов целый пласт социологических методов остается тайной за семью печатями. Трудно недооценить ущерб, который наносится их социологическому мировоззрению непониманием основных закономерностей.

Мотивация учебной деятельности также является серьезным фактором, связанным с ситуацией на рынке труда, которая определяет трудоустройство как студентов в период учебы, так и выпускников после ее окончания. В настоящее время мы сталкиваемся с такой ситуацией, когда студенты, вовлеченные во вторичную занятость по специальности, занимаются в основном малоквалифицированными видами деятельности, что формирует у них представление и о дальнейшей занятости. Это вызывает у них вопрос: а зачем же нас учат таким сложным предметам, когда на самом деле это совсем не нужно?

Кроме того, несмотря на то, что все выпускники пока достаточно легко трудоустраиваются, далеко не все они работают строго по специальности. Многие заняты в смежных областях, ближе всего к социологии из которых маркетинговые исследования. Это также ставит ряд проблем относительно содержания их обучения.

И наконец, еще одним фактором, но далеко не самым несущественным, является профессиональное мировоззрение преподавателей, от которых, собственно, и зависит во многом процесс образования. Большая часть преподавателей нашей кафедры либо не имеет профессионального социологического образования (то есть пришли из смежных наук: философии, истории, экономики), либо является выпускниками нашей кафедры. Таким образом, их профессиональное мировоззрение отчасти является следствием воздействия первой категории преподавателей.

Итак, попробуем сформировать структуру профессионального мировоззрения:

Во-первых, это профессиональная идентичность. Она складывается из двух компонентов. Начнем с первого из них – идентификации в рамках профессиональной структуры. Изначально идентификация осуществляется путем выбора профессионального образования. Как уже было сказано, далеко не все преподаватели имеют специальное образование. Относительно преподавателей старшего поколения это естественно, они получали образование,

когда этой специальности в отечественных вузах еще не было. Что же касается имеющих профессиональное образование, выбор трудно назвать обоснованным: никто из них не имел предварительных представлений о профессии или имели смутные представления. А многие вообще планировали получить другую, более престижную специальность (журналиста, юриста и т.д.). Выбор социологии обусловлен представлением о том, что она довольно близка желаемой, но по разным причинам недоступной специальности.

Дальнейшая профессиональная идентификация – трудоустройство. Здесь также не видно волевого выбора. Работа выбирается или в силу жизненных обстоятельств или в качестве логичного продолжения выбранного пути: предложили остаться после обучения работать на кафедре.

Другим выделенным нами важным компонентом профессиональной идентичности является понимание профессиональных задач. Профессиональные планы всех преподавателей связаны с социологией, в частности с кафедрой, на которой работают. В них сочетаются статусные и профессиональные амбиции: неостепененные планируют защитить диссертации, в числе профессиональных амбиций называют возможность профессионального совершенствования, качественного обучения студентов. Здесь следует отметить, что мало кто говорит о реализации научных интересов. Исследовательская деятельность упоминается только в качестве статусных вещей «защитить диссертацию», «написать книгу», то есть упоминаются формальные критерии научной деятельности.

Что касается обучения студентов, в основу взаимодействия кладется формирование знаний. Причем акцентируется внимание на сочетании теоретических знаний и практических исследовательских навыков. Знания должны быть дополнены некоторыми качествами: это самостоятельное мышление, аналитические способности, Важным представляется достижение общей образованности студентов и навыков работы с литературой.

Это не вызовет ни сомнений, ни споров, но понимание профессиональных задач необходимо сочетается с оценкой их достижения. Успешность обучения преподаватель может оценить только на основе успеваемости, но это не исчерпывающий критерий. Успешность разная у разных студентов, в зависимости от их отношения к учебе.

В ходе учебы осуществляется приобретение практических исследовательских навыков. Здесь хорошим способом становится вторичная занятость. К сожалению, она в основном связана с выполнением технических функций (интервьюеры, кодировщики, ввод данных). Кроме того, сочетание учебы с работой на постоянной основе ухудшает успеваемость.

В целом, успешность решения преподавательских задач оценивается невысоко. Это связывается со следующими причинами. Во-первых, отмечаются проблемы с преподавательскими кадрами: на кафедре много молодых неопытных преподавателей (трудно сказать хуже ли это той ситуации, когда, как на технических факультетах того же вуза, работают в основном профессора и доценты, но зато предпенсионного и пенсионного возраста). Кроме того, отмечается низкая возможность для студентов в будущем самореализации в профессии. Это ведет к снижению учебной мотивации. Многие студенты не заинтересованы в получении профессии, а только в получении диплома. В-третьих, отмечается низкий уровень довузовской подготовки студентов. Это, конечно, осложняет работу с ними. Важным фактором является характер вторичной занятости студентов: включаясь в работу во время учебы, студенты не сталкиваются со сложными видами работы, поэтому не понимают, зачем их учат так многому.

Таким образом, мы можем зафиксировать некоторые противоречия в понимании профессиональных задач. Отмечая в качестве одной из причин неуспешных результатов дефицит квалифицированных преподавательских кадров, тем не менее, преподаватели, формулируя свои профессиональные цели, не говорят о необходимости повышения педагогического мастерства.

Следующим компонентом профессионального мировоззрения являются профессиональные стереотипы.

В первую очередь это автостереотипы, то есть представления о собственных профессиональных особенностях мышления. По мнению преподавателей, социологическое мировоззрение отличается некоторым цинизмом, но это влияние не социологического образования, оно просто расширяет кругозор, а исследовательской практики. Но само по себе расширение знаний также оказывает некоторое влияние на отношение к окружающему: оно ведет, с одной стороны, к терпимости к чужому, с другой - формирует скептицизм.

Тесно связан с этими стереотипами образ профессии. Этот компонент важен для преподавателя профессиональных дисциплин, поскольку представление о профессии диктует ракурс, в котором излагается материал и расставляемые преподавателем акценты. Он меняется (что естественно) в ходе профессионального становления. Если допрофессиональные представления о социологии касались в основном ее гуманитарного характера и работы с людьми, то профессиональный образ профессии существенно шире.

В ходе получения образования и работы по специальности формируется представление о важности теоретического осмысления изучаемой проблемы. Это вынуждает делать акцент в преподавании на объяснительных возможностях каждой социологической парадигмы, а при преподавании методических дисциплин обращать внимание будущих социологов на тесную взаимосвязь этапов исследования, что, по правде говоря, для многих является камнем преткновения.

Мировоззренческий характер социологии отмечают указания на ее оппозиционный характер. Интересным является определение, отмечающее, что социология формирует реалистичные представления о жизни: *«Социология, как и всякая наука, это один из способов освобождения человечества от иллюзий, и в том числе самих социологов – это люди и потому они полны иллюзий. И социология – это такой хороший инструмент освобождения человека от иллюзий и протирание очков розовых и голубых»*.

Если рассматривать преподавательскую деятельность как путь к формированию определенных качеств, то интересно рассмотреть образ социолога, сложившийся в ходе интервью. Это, во-первых, профессионал, то есть человек, обладающий теоретическими социологическими знаниями, понимающий логику исследовательского процесса и владеющий исследовательскими навыками.

Во-вторых, это просто образованный человек, обладающий разносторонними знаниями, грамотной и точной речью. Кроме того, отмечают важность коммуникативных навыков, знания психологии, умения разговаривать с людьми, создать комфортную обстановку во время разговора, умения вызывать доверие у людей, оказывать влияние на людей и как следствие, получить необходимую информацию. Этот образ может рассматриваться преподавателями как эталонный, как руководство в профессиональной деятельности.

Он, как видим, в основной своей части является весьма абстрактным, то есть требующим привязки к ситуации. При анализе некоторых формулировок, была отмечена, напротив, их чрезмерная конкретность, привязанность к определенной проблеме, что говорит об узости представлений автора высказывания или об отсутствии этих представлений в его актуальном сознании, иначе говоря, он «не задумывался об этом», что, безусловно, для преподавателя социологии в высшей школе является скорее недостатком, чем нейтральным качеством.

Важным элементом профессионального мировоззрения является представление профессионала о его роли в обществе. Это оказывает влияние и на трудовую мотивацию, и на способы реализации и успешность профессиональной деятельности. Не затрагивая глобального вопроса о роли социологии в обществе, рассмотрим, как представляется преподавателям положение социологов на рынке труда в Челябинске. Востребованность выпускников-социологов в Челябинске высока. Это связано с двумя обстоятельствами: во-первых, малое их количество. Как уже было сказано, на данный момент выпуски социологов были сделаны только в одном вузе Челябинска. Во-вторых, широкие возможности трудоустройства, связанные не только с социологией как таковой, но и в смежных областях. Успешность трудоустройства пока в основном определяется активностью выпускников, а не уровнем их подготовки. Важна активность еще в студенческие годы. Протекция может играть роль при трудоустройстве, но в дальнейшем росте помогают профессиональные навыки.

Характеризуя представления населения о значимости социологии, утверждают, что роль социологии в обществе неизбежно возрастает, но общественное мнение относится к ней прохладно, так как наука молодая и широкие массы не представляют ее возможностей. При этом некоторые результаты социологических исследований широко представляются средствами массовой информации. Обычно такие данные тривиальны и не сложны. Кроме того, не видно практической пользы от их публикации. Это также обуславливает негативное отношение к социологии со стороны широких слоев населения.

Такое представление об отношении со стороны окружающих и перспективах трудоустройства студентов неизбежно сказывается на характере преподавания и отражается на отношении студентов к их

будущей специальности. Отношение студентов к социологии также связано с их намерением работать по специальности. Большинство не собирается, поэтому отношение оставляет желать лучшего. Кроме того, в процессе образования студенты сталкиваются с недостаточно опытными преподавателями, которые, несмотря на свои старания, преподают недостаточно качественно. Поэтому отношение к специальности ухудшается к старшим курсам. С другой стороны, студенты приходят, не имея представления о социологии. В процессе учебы, они приобретают знания, в результате чего просыпается интерес к ней.

Таким образом, характеризуя профессиональные стереотипы преподавателей, мы видим двойственную ситуацию: с одной стороны оптимистичные представления о значимости своей деятельности, с другой – пессимистичные о ее результате.

Безусловно, представленный сегодня материал представляет собой только небольшой набросок к дальнейшему исследованию. Здесь виден взгляд только одной стороны взаимодействия – преподавателей, но отсутствуют мнения студентов. Кроме того, не представлен второй круг вовлеченных в социологическую деятельность – профессионалы в области социологии. Это может стать предметом дальнейшего исследования.

Литература:

1. Васильев, В.П. Социология как профессия и образ жизни / В.П. Васильев // Социологические исследования. – 2002. – №1. – С. 3-14.
2. Добреньков, В.И. Социологическое образование и социологическое сообщество / В.И. Добреньков // Социологические исследования. – 2004. – № 4. – С. 113-116.
3. Зборовский, Г.Е. Социология в регионах – проблемы и перспективы / Г.Е. Зборовский // Социологические исследования. – 2008. – №6. – С. 42-46.
4. Ильин, В.И. Социологическая Россия. Социологическая одиссея в Сыктывкаре: очень субъективные заметки / В.И. Ильин // Мир России. – 2005. – № 4. – С. 192-205.
5. Осипов, Г.В. Российская социология в XXI веке / Г.В. Осипов // Социологические исследования. – 2004. – №1. – С. 3-14.

6. Социология: профессия и призвание. Интервью с профессором Саймоном Кларком // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Том VII. – № 3. – С. 5-19.

Лаврова А.Г.

**Феномен молодежной субкультуры.
Анализ современных подходов к типологизации**

Современное общество, базирующееся социальной стратификации и разделении труда, представляет собой систему разнообразных групп и субкультур, находящихся в различных отношениях между собой (например, молодежная субкультура, различные профессиональные субкультуры и др.). Под «субкультурой» понимают также особую форму организации людей (чаще всего молодежи) автономное целостное образование внутри господствующей культуры, определяющее стиль жизни и мышления ее носителей, отличающееся своими обычаями, нормами, комплексами ценностей и даже институтами (М. Брейк, Р. Швендтер и др.).

Молодежные субкультуры в общей мозаике субкультур особенно значимы. Они центрируют молодежь как особую социальную группу, но и способствуют социализации новых членов общества. Кроме того, молодёжь является своего рода резервом, активно выступающим на передний план жизни общества, когда это становится необходимым для приспособления к динамично меняющимся или качественно новым обстоятельствам. Молодёжь, по мнению К. Мангейма, выполняет функцию оживляющего посредника социальной жизни; при этом важным является «неполная включенность <молодежи> в статус общества». Этот параметр универсален и не зависит ни от места, ни от времени. Решающим фактором, который определяет возраст половой зрелости, является то, в каком возрасте молодёжь вступает в общественную жизнь и впервые сталкивается с хаосом антагонистических оценок Молодёжь, по мысли Мангейма: «ни прогрессивна, ни консервативна по своей природе, она — потенция, готовая к любому начинанию» [1, с. 271].

Молодежные субкультуры в современном обществе крайне многочисленны. Многополярный мир, изменения в культуре и

толерантность как принцип – одни из главных причин процветания «городских племен». Поэтому и вопрос о классификации молодежных субкультур не праздный и часто встает перед исследователями. Но целостный феномен молодежной субкультуры проявляется во множестве форм, реализует различные функции, объединяет совершенно разных людей с разными целями. Следовательно, выявление существенных оснований, в соответствии с которыми проводится типологизирование, позволит исследователям полнее раскрыть сущностные характеристики феномена молодежной субкультуры.

Типологизировать молодежные субкультуры начали в 70-х годах XX в., практически одновременно с началом изучения субкультур [2, с. 276-277].

На сегодняшний день существует множество типологий молодежных субкультур по различным признакам.

Нами были изучены основные современные подходы к типологизации субкультур, предложенные теми или иными исследователями. Далее рассмотрим их подробно, с целью выявления критериев типологизации, поскольку в их качестве обычно выделяется сущностная черта, наиболее значимая, по мнению исследователя. Следовательно, использование типологического анализа дает возможность определить смысл и движущие факторы новых субкультур, которые зачастую оказываются скрытыми.

Итак, самый распространенный подход к классификации состоит в выделении в качестве критерия «направления деятельности», «направленности интересов», «мотивов» или «ценностных устремлений» участников, это, по сути, функциональный подход с выделением исследователем тех или иных функций субкультур.

Так, А. В. Толстых [3] классифицирует молодежные субкультуры по направлениям деятельности групп (политические группы, радикальные, эколого-этические, группы образа жизни, нетрадиционно-религиозные, досугово-идеалистические, фанатские и спортивные); И.Ю. Сундиев – по ведущему мотиву их деятельности, автор пишет: «все неформальные молодежные объединения являются различными формами социальной, культурной, политической «самодетельности – как способа саморазвития, самоутверждения, самореализации, определяемого спецификой социальных, экономических, психологических и прочих условий...» [4, с. 58].

Типология П.Е. Сидорова и А.В. Нелидова основывается на ведущей деятельности группы и того социума, в котором она реализуется. Направленность интересов выделяет в качестве критерия социолог М.Н. Топалов [5] (музыкальные субкультуры, правопорядковые, активно-спортивные, околоспортивные, философско-мистические и защитники окружающей среды). Т.Г. Исламшина [6, с. 70-71] делит молодежные субкультуры по ведущим ценностным устремлениям молодежи.

Типологизация по данному критерию является весьма продуктивной, поскольку она позволяет выявить, что является связующим звеном, объединяющим молодых людей в субкультуру, или какова функция субкультуры как социального института, какую потребность реализует индивид посредством участия в этой группе. Одна из главных причин участия молодых людей в субкультурных образованиях – поиск единомышленников и попытки преодоления сложности своего бытия не индивидуально, а в коллективной форме. Однако, с другой стороны, такая типология не охватывает всех разновидностей молодежной субкультуры. Ведь нередко большую роль в возникновении и развитии субкультур играет мода. Многие из этих субкультур являются лишь «подражательскими», не имеющими идеологии и ограничивающимися лишь внешними проявлениями (характерный внешний вид, появляющиеся и исчезающие «модные словечки» в сленге) и интересом к тем или иным модным течениям, будь то музыка или экология.

В ином случае, например, А. Тарасовым используется критерий «непересекаемости молодежных миров» [7, с. 14-25] («золотая молодёжь» в столицах, наркоманская субкультура, уголовная среда, «голубая» тусовка, неонацисты и скинхеды, «нацболы», футбольные фанаты, «попсовики», «старая контркультура», сатанисты, «новая контркультура»). Столь четкое разграничение не вполне оправдано, если учесть, что многие молодые люди могут принадлежать к нескольким субкультурам – футбольные фанаты могут быть как нацболами, так и антифа, а среда «золотой» столичной молодежи неплохо интегрируется с наркоманской субкультурой, о чем говорят, например, заимствования в сленге. С другой стороны, данная классификация, основанная на названиях или «самоназваниях» субкультур может многое сказать о самоидентификации молодого человека, считающего ту или иную субкультуру, «тусовку» своей.

Следуя традиции, начавшейся в США с изучения молодежных банд Чикаго, когда сам термин «субкультура» изначально получил толкование как «сообщество, где нетипичное, асоциальное поведение рассматривается как конформизм, то есть норма» [2, с.51], многие исследователи и на сегодняшний день главным критерием выделяют степень девиантности субкультур. Так, М. Брейк [8, с. 23] классифицирует субкультуры по степени девиантности. И.П. Башкатовым [9] был избран в качестве основы для типизации совокупный асоциальный опыт и мотивы асоциальной деятельности (социальнонейтральные, асоциальные, неустойчивые криминальные, устойчивые криминальные). А.Н. Шилова в своей программе учебного курса «Социология девиантного поведения» выделяет 3 типа субкультур: делинквентную (преступную), молодежную и профессиональную [10, с.68 – 72]. В подобных типологиях учитываются психологические характеристики личности, а также их групповые проявления в социуме. Однако, далеко не все молодежные субкультуры склонны к девиантному поведению.

Г.А. Нигматулина делит субкультуры по характеру их проявления в обществе на толерантные, нигилистические, негативно-настроенные, агрессивные [11, с. 123-124]. Эта типология весьма конструктивна и применима в исследовательских целях, она позволяет выявить отношение конкретной субкультуры и ее носителей ко всему обществу, кроме того, определить, как осуществляется культурно-ценностный выбор молодых людей в ситуации социализации.

С.И. Левикова учитывает долю участия молодого человека в той или иной субкультуре [2, с. 218]. Развивая эту тему, С.С. Карпиленя дополняет «степень участия индивида в субкультурном поле» уровнем «открытости» молодежных субкультур для других молодых людей [12, с. 29]. А. Башлачев делит молодежные субкультуры по степени конформности [13], демонстрируя сходный подход.

В данном случае субкультуры разделяются на «закрытые», имеющие причиной участия «уход от общества», выявление границ и деление на «своих» и «чужих»; и «открытые», нацеленные на культурный обмен и взаимодействие с обществом. Такой взгляд на субкультуры как на сообщества с той или иной степенью закрытости, где влияние на членов изнутри больше, чем влияние снаружи имеет, на наш взгляд, очень важное значение для исследования субкультур и

обладает определенным прикладным потенциалом. Поскольку в таком ракурсе становится очевидно, сколь велико воздействие системы ценностей, норм, правил поведения, общего мировоззрения на картину мира членов той или иной субкультуры. Уровень открытости определяется в первую очередь тем, в какой мере внутренние ценности субкультуры противопоставлены ценностям доминирующей культуры, ибо именно ценности являются ядром, генерирующим и фиксирующим субкультуру. Все субкультуры – локальные коммуникативные системы, расположенные вне рамок основной культуры (той, которую определяет государственное устройство). Закрытые, «экстернальные» культуры существуют и существовали в разных обществах: ранние христиане были экстерналами в Римской империи, в средневековой Европе это многочисленные ереси, в России – раскол. В современности – это различные деликвентные субкультуры, цели и система ценностей которых резко отличаются от таковых в доминирующей культуре.

Т.В. Латышева по критерию стадии внутреннего развития выделяет субкультуры прошлого, «реанимированные» и современные [14, с.94]. Данная классификация является слишком общей и применима лишь в историографических исследованиях. Но она имеет ценность для выделения этапов становления молодежных субкультур и позволяет проследить их эволюционное развитие.

Критерий социальной направленности лег в основу классификации И.С. Полонского, который подразделяет субкультуры на следующие виды: просоциальные (социальноположительные), асоциальные и антисоциальные (социальноотрицательные).

Некоторые исследователи, понимая поверхностность одномерного типологизирования, разрабатывают классификации на основании нескольких критериев, или неявно выделяют признаки, отдавая предпочтение описательному принципу классифицирования.

Так, С.С. Фролов предлагает типологизацию по критериям принадлежности, взаимоотношений и степени общения молодых людей [15].

Интересной с этой точки зрения является типология С.И. Левиковой и В.А. Бабахо, разработанная в 1996 г. Авторы выделяли, используя как критерий наиболее яркую черту деятельности группы:

- группы, объединяющие приверженцев музыкальных вкусов и стилей (металлисты, роллинги, брейкеры, битломаны);

- группы, ценностные ориентации которых имеют некоторый политический и идеологический оттенок (ностальгисты, анархисты, пацифисты, отклонисты, «зеленые»);
- группы аполитичного, эскапистского характера (хиппи, панки, люди «системы»);
- эстетствующие группы («митьки»);
- группировки, исповедующие «культ мускулов» («качки»);
- криминогенные группировки, объединяющиеся по признакам агрессивности, жесткой организованности и противоправной деятельности («стиляги», гопники, люберы) [2, с. 282-283].
- Л.Г. Ионин в своей работе «Социология культуры» предложил делить группы, принадлежащие к молодежной субкультуре на:
 - просоциальные, асоциальные молодёжные;
 - группы принадлежности и референтные;
 - большие и малые;
 - постоянные и случайные;
 - с демократическим и авторитарным подчинением;
 - разновозрастные и одновозрастные;
 - однополые и разнополые [16, с.165-166.].
 - Разнообразие молодежных субкультур России в начале XXI в. достаточно точно отражает типология, предложенная С.А. Сергеевым:
 - романтико-эскапистские субкультуры (хиппи, ролевики, толкиенисты, с известными оговорками байкеры);
 - гедонистическо-развлекательные («мажоры», рейверы, рэперы);
 - криминальные («гопники», люберы);
 - анархо-нигилистические (панки, экстремистские политизированные субкультуры «левого» и «правого» толка, которые можно также называть радикально-деструктивными) [17].

В.А. Луков, создавая свою типологию, базирующуюся на 3 критериях (криминализация; степень влияния западных субкультурных феноменов; романтическое компенсирование повседневной рутины) [18, с. 81], рассматривает молодежные субкультуры в семиотическом аспекте.

Итак, как видно из приведенных примеров, субкультурные феномены легко поддаются описанию, однако их классификация и

типологизация затруднены многообразием несводимых в систему признаков.

При этом методологически важно видеть, что создавать единую неоспоримую классификацию субкультур нет смысла. В данном случае упорядочение фиксируемых данных скорее всего возможно в рамках изучения некой отдельно взятой молодежной субкультуры, как одного из фрагментов субкультурной мозаики.

Анализ различных молодежных субкультур прошлого и настоящего показывает, что это динамичное и развивающееся явление культуры, проявляющееся через множество форм. В понятии «субкультура» объединяются и система ценностей, и особый культурный код. Кроме того, что не менее важно, субкультура – это объединение людей со своей структурой и особенным в каждом случае типом взаимоотношений. Субкультура может как предполагать личные связи между членами, так и обходиться без оных. В субкультурном объединении могут участвовать от десятков до миллионов людей. Та или иная субкультура может оказывать активное влияние на культуру общества в целом, или быть совершенно закрытой, отвергающей ценности всеобщей культуры. Молодежные субкультурные объединения различаются по своему происхождению и внутренней организации, в различное историческое время с идеологической точки зрения некоторые могут играть важную роль в обществе. Молодые люди в поисках своей идентичности могут принадлежать сразу нескольким молодежным субкультурам, что всегда необходимо учитывать при исследовании субкультур.

Столь большое количество типологий и классификаций говорит о том, что феномен молодежной субкультуры является многогранным, и проявляется во множестве разнообразных форм.

Подводя итог, можно утверждать, что молодежная субкультура – не отклонение от нормы, не вариант девиантного поведения; не только возможность для самоидентификации молодого человека или для реализации его интересов, также как и не только социальная группа, объединяющая индивидов для реализации каких-то их потребностей. Молодежная культура системно объединяет все вышеперечисленные особенности, а также является локальным коммуникативным пространством.

Для феномена молодежной субкультуры характерно следующее:

- она предоставляет возможности для самоидентификации молодого человека в период социализации;
- она является социальной общностью, с которой идентифицирует себя ее представитель;
- внутри субкультуры могут формироваться как группы непосредственного личностного общения, так и виртуального (например, блоггеры, многие Интернет-тусовки);
- принятие субкультуры молодым человеком означает и принятие ее образа жизни, системы ценностей, мировосприятия, а также перенимание элементов внешнего вида, сленга и атрибутики. Чем выше степень включенности в субкультуру, тем больше и степень этого принятия;
- значимые идеи и ценности субкультуры обязательно находят отражение во внешних атрибутах – сленге, деталях внешнего вида, фольклоре, символике и т.д.;
- по принадлежности или отношению к субкультуре молодые люди чаще всего делят людей на «своих» и «чужих»;
- она увеличивает сплочение группы, объединяя своих членов;
- она позволяет молодым людям демонстрировать и отстаивать свою позицию в социальной среде.

Субкультура, в том числе и молодежная, не только порождается базовой культурой, но и оказывает влияние на нее. Поэтому, наша сегодняшняя культура представляет собой некую цельность, включившую в себя элементы и криминальных субкультур, и зарубежных молодежных течений 60-х, 70-х и последующих годов XX в., и отечественных субкультур от «митьков» и «стиляг» до «гламурных падонков» и «КВН-щиков»... Однако сегодняшняя базовая культура – это уже неразделимый конгломерат из десятков ингредиентов, без которых немислима эта сегодняшняя культурная цельность. Таким образом, каждое поколение, вырастая, вносит в базовую культуру своего общества то, что было выработано им в период молодости.

Литература:

1. Мангейм, К. Диагноз нашего времени / К. Мангейм. Пер. с нем. и англ. – М.: Юристъ, 1994. – 693 стр.
2. Левикова, С.И. Молодежная субкультура: Учеб. пособие / С.И. Левикова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 608с.
3. Толстых, А. В. Взрослые и дети: парадоксы общения. / А.В.Толстых. – М.: Педагогика, 1988. – 128 с.
4. Сундиев, И. Ю. Самодеятельные объединения молодежи / И. Ю.Сундиев // Социологические исследования = СОЦИС. – 1989. – N 2. – С. 56-62
5. Топалов, М.Н. Молодежная культура: Молодежь и проблемы современной художественной культуры / М.Н. Топалов. – Л., 1990.
6. Исламшина, Т.Г. Молодежные субкультуры / Т.Г. Исламшина, Р.С. Цейтлин, А.Л. Сагалаев. – Казань: Изд-во КГТУ, 1997. – 116с., – С. 70-71.
7. Тарасов, А. Есть ли будущее у молодежи / А. Тарасов // «Свободная мысль». – М.: 1996, №7. – С. 14-25.
8. Brake, M. The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America, Britain and London / M. Brake. – Roulledge and Kegan Paul, 1995. – P.23.
9. Башкатов, И. П., Стрелкова, Т.С. Молодежные субкультуры / И. П. Башкатов, Т.С. Стрелкова // Социологические исследования. – 2006. – N 11. – С. 141-145.
10. Шилова, А. Н. Социология отклоняющегося поведения / А. Н Шилова // Социологические исследования. – 1994. – №8. – С. 68-72.
11. Нигматулина, Г.А. Особенности процессов инкультурации российской молодежи в конце XX века – начале XXI века / Г.А. Нигматулина. – Казань: Информационно-издательский центр при Управлении делами Президента Республики Татарстан, 2008. – 126 с.
12. Карпиленя, С.С. Молодежная субкультура как способ социализации молодежи в условиях модернизации российского общества: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук: ФГОУ ВПО «Южный федеральный университет» / С.С. Карпиленя. – Ростов-н/Д., 2009. – С. 34 .
13. Башлачев, А. Игра в бунт / А. Башлачев // Алфавит (Москва).–

2000. – № 45. – 9 ноября.

14. Латышева, Т.В. Феномен молодежной субкультуры: Сущность, типы / Т.В. Латышева. // Социологические исследования. – 2010. – № 6. – С. 93-101.
15. Фролов, С.С. Основы социологии / С.С. Фролов. – М.: Юрист, 1997. – 364с.
16. Ионин, Л.Г. Социология культуры / Ионин, Л.Г. – М., 1996.
17. Сергеев, С.А. Молодежные субкультуры в республике / С.А. Сергеев // Социологические исследования = СОЦИС. – 1998., №11. – С. 95-102.
18. Луков, В. А. Особенности молодежных субкультур в России / В. А. Луков // Социологические исследования: СОЦИС. – 2002. – N10. – С. 79-87.

Одяков С.В.

Трансформация социально-трудовых отношений в России

Для того чтобы проследить трансформацию социально-трудовых отношений в России, необходимо представить то признаковое пространство, в котором протекают трансформационные процессы в социально-трудовой сфере. Структура этого пространства должна задаваться такими институциональными характеристиками обществ, которые, во-первых, отражают главные направления преобразований и, во-вторых, в наибольшей мере дифференцируют изучаемые общества.

Для анализа происходивших в советской и происходящих в современной России процессов чаще всего используют типологии, выработанные в других условиях и для решения других проблем. Наиболее популярны формационный и модернизационный подходы. Согласно первому, суть социальных преобразований в России интерпретируется в терминах "капитализм – социализм – капитализм", согласно второму – в понятиях «традиционное – современное – постсовременное (информационное) общество». Между тем ни та, ни другая группа понятий не отражает сути реально наблюдаемых сдвигов в общественном устройстве страны.

Так, например, если рассматривать определения социально-классовой сути советского общества, становление и развитие которого заняло большую часть XX в., то часть ученых до сих пор утверждает, что оно было социалистическим и в этом смысле представляло более высокую ступень развития, чем капитализм; другая часть более осторожно называет это общество государственно-социалистическим или обществом реального социализма, третья полагает, что в СССР имел место специфический тип государственного капитализма, а некоторые авторы идентифицируют советский строй с фашизмом. Ясно, что это влечет за собой столь же резкие расхождения в оценках содержания постсоветских процессов. Думается, что эта картина отражает не только многообразие идеологических установок, но и принципиальную непригодность теории общественно-экономических формаций для исследования многих процессов XX в., в том числе трансформации социально-трудовых отношений.

Аналогично обстоит дело и с теорией модернизации: с советской историей она коррелирует лишь частично, а с постсоветской не коррелирует вовсе [4, с. 137-138.].

Помимо рассмотренных выше, существует и иная точка зрения, согласно которой трансформацию социально-трудовых отношений в российском обществе следует рассматривать с позиций особенностей отношений обмена. В этом случае необходимо, прежде всего, провести реконструкцию социально-трудовых отношений, начиная с дореволюционных времен. Тогда можно выделить следующие этапы становления социально-трудовых отношений в России: дореволюционные, рыночные и отношения периода становления рынка.

В дореволюционный период Россия была по-преимуществу аграрной страной с традиционным укладом жизни, поэтому и трудовую деятельность здесь следует рассматривать в терминах традиционной категории служения. Речь идет о том, что вступление человека в социально-трудовые отношения предполагало вовлечение его в систему значимых межличностных связей с присущими им особенностями соблюдать обязанность и взаимность.

В России, как и на Западе, на первом этапе регулирования труда поступление в услужение было равносильно отречению от свободного состояния, и сама мысль о совмещении найма рабочей силы с личной свободой работника прививалась лишь постепенно.

В юридической литературе дореволюционного периода отмечалось, что как на Западе, так и в России из договора о найме возникали отношения власти и подчинения, регулируемые не соглашением сторон, а усмотрением хозяина. Государство не вмешивалось в отношения, возникающие между работником и хозяином после поступления на работу. Поэтому хозяин распоряжался по своему усмотрению не только рабочей силой, но и работником как личностью [15].

Таким образом, социально-трудовые отношения на данном этапе характеризовались личной и/или вещной зависимостью работника от «хозяина» (работодателя). При этом отношений, которые предполагают право работника свободно распоряжаться своей рабочей силой, в дореволюционной России фактически не сложилось.

Иначе складывалась структура социально-трудовых отношений в советском обществе. Данный этап развития связан с формированием в СССР индустриального общества особого вне рыночного типа, что и определяло специфику социально-трудовых отношений в данный период.

В советское время пространство структуры трудовых отношений было строго задано и поддавалось незначительной корректировке со стороны действующих социальных субъектов. В условиях нормативно обозначаемых факторов не представляло особого труда очертить ограниченные рамки, в которых происходили все трудовые взаимоотношения на предприятии. Основными параметрами являлись нормативный коллективизм и патернализм, гарантированная и одномерная занятость [13, с. 17].

Характерными чертами административно-командной системы, которая господствовала в СССР, странах Восточной Европы и ряде азиатских государств, являлись общественная (а в реальности государственная) собственность практически на все экономические ресурсы, сильная монополизация и бюрократизация экономики, централизованное, директивное, экономическое планирование как основа хозяйственного механизма.

При этом государственный аппарат руководил хозяйственной деятельностью предприятий с помощью преимущественно административно-командных (директивных) методов, что подрывало материальную заинтересованность в результатах труда [1].

Поэтому единственное, с помощью чего предприятие могло заинтересовать работника, – это создание на самом предприятии и

вокруг него обширной системы социальных служб: службы общественного питания, жилищно-коммунальной сферы, охраны здоровья, оздоровительных детских лагерей, дошкольных детских учреждений.

В 50-60-е годы сложился тип советского промышленного предприятия, который и просуществовал до той реформы, что была начата в годы перестройки. Характер предприятия очень много говорит о сущности как советского проекта (представления о желаемом образе жизни), так и для реально сложившегося общественного строя.

Те предприятия, которые имеются сегодня в России, возникли в результате приватизации (и, часто, разделения) советских государственных предприятий, создавались и действовали в культурной среде, проникнутой общинным мышлением, отрицающим индивидуализм. Та антропологическая модель, на которой строился социальный уклад предприятия, представляла человека не свободным атомом, а солидарной личностью, для которой получение от общины минимума жизненных благ есть естественное право [5].

Таким образом, патернализм имеет глубокие социокультурные корни в истории развития социально-трудовых отношений на российских предприятиях. Нынешний, постсоветский его вариант следует отличать от форм, распространенных в советское время. Советский патернализм был лишь дополнением к государственному и характеризовался взаимной зависимостью рабочих и начальства в трудовых взаимоотношениях примерно в равной мере. Основное отличие постсоветского патернализма – в том, что он стал малодоступным для большинства, а патерналистские нормы трудовых взаимоотношений трансформировались из заданных в ожидаемые. Однако, как показывают конкретные социологические исследования, патерналистские нормы в трудовых отношениях по-прежнему привлекательны как для рабочих, так и для менеджеров. Произошла лишь их «мимикрия», поверхностное, на вербальном уровне усвоение некоторых принципов рыночных отношений, одновременно еще больше усилилась власть непосредственного начальника и готовность ей подчиняться [16, с. 35].

Переход к рыночно-капиталистической системе отношений (частной собственности, капиталу и т.д.) в России состоялся еще в 1994-1995 гг. Показателями этого перехода стали: 1) завершение de-

facto и de-jure процесса приватизации основной части госсобственности и образование крупных финансово-промышленных групп; 2) превращение цен, валютного курса, нормы прибыли и ставок заработной платы в реальные регуляторы движения товаров, труда и поведения основных субъектов экономики [6, с. 75-76.].

Процесс трансформации социально-трудовых отношений складывается под влиянием как экономических, так и социокультурных факторов. 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 советской культуры труда. Однако процесс развития трудовых отношений оказался значительно сложнее [11, с. 67-68.].

Следует отметить, что советское общество строилось на слиянии властных отношений с отношениями собственности. В этих условиях традиционное деление общества на классы, предполагающее наличие независимых от государства субъектов собственности, утрачивало всякий смысл. Реальную основу социальной структуры составляло место в процессе нетоварного перераспределения, отношение к контролю над каналами распределительной сети (понимаемой как распределение всех видов ресурсов), а социальная структура относилась к структурам сословного типа.

Соответственно, общество разделялось на две основные группы: 1) «управляемые», т. е. рядовые работники, различия между которыми были весьма относительны, и токарь был таким же наемным работником на службе у государства, как врач или тракторист и 2) «управляющие», которые обычно отождествлялись с номенклатурой, выполняющей в той или иной форме распорядительные и распределительные функции.

Причем это была не просто сословная, а корпоративно-сословная структура, где огромное значение имела принадлежность к определенной отрасли. При определении статуса «управляемых», т. е. «рядового» населения, решающее значение имели прежде всего те характеристики, которые определяли принадлежность к привилегированным общностям: должность (означающая наличие властно-распорядительного ресурса) и отрасль (так, работа в приоритетных отраслях, куда направлялось значительно больше ресурсов, чем в обычные отрасли, не только повышала доходы работника или вероятность доступа его к привилегиям, но и означала более высокий социальный статус в целом за счет его символических компонентов). Большое значение в определении статуса имели также регион и тип населенного пункта, в которых проживал человек, а для имущественного статуса — и семейное положение [17, с. 6-7].

В этой связи можно отметить, что сегодня происходит отделение управленческих функций (капитала – функции) от капитала – собственности и профессионализация управления. Владение становится дисперсным, распределяется между множеством держателей акций, которые не имеют реального контроля за деятельностью предприятия. Такой контроль становится прерогативой менеджеров, капиталист заменяется фигурой менеджера. Производство, таким образом, характеризуется «властью без собственности», налицо исчезновение присвоения на основе владения и замещения его субстанциональными системами власти [8, с. 136.].

При анализе трудовых отношений с точки зрения управляющих они зачастую выглядят так, будто рядовые исполнители – не более, чем простые объекты управления и манипулирования, которых следует понуждать и стимулировать, за которыми необходимо следить и о которых нужно заботиться. А между тем исполнители вырабатывают свои собственные, порою весьма успешные, стратегии установления контроля над трудовым процессом и свои практики поведения, которые зачастую не соответствуют интересам управляющих. Эти стратегии и практики могут реализовываться в одиночку и коллективно, втихомолку или совершенно открыто, стихийно и организовано. Даже, казалось бы, самые безвластные имеют возможность регулировать объемы производства, использовать специфику своей квалификации в торге за лучшие условия труда, наконец, прибегать к средствам политической

организации. И реакция на ухудшение условий труда вовсе не обязательно воплощается в ожидаемой традиционными экономистами стратегии “ухода” (смены места работы), много чаще – в стратегии “голоса” (обсуждения ситуации и открытого сопротивления) (терминология А. Хиршмана).

Марксизм в доминировавшей в советский период ортодоксальной версии тяготел к двум крайностям: применительно к странам “реального социализма” проблема всячески обходилась, применительно же к западным странам делался неременный акцент на конфликтной стороне трудовых отношений, причем, подчеркивался открытый и массовый характер трудовых конфликтов. В них усматривались проявления борьбы рабочего класса и ведомых им прочих эксплуатируемых классов и слоев. Конечная цель классовой борьбы виделась в коренном изменении экономического положения этих классов через переустройство всей общественной системы, без которого преобразование трудовых отношений считалось невозможным. В качестве инструмента ортодоксальный марксизм предлагал распространение передовой научной идеологии, помогающей трудящимся осознать свои объективные интересы и осуществить классовую самоорганизацию. Частью этой схемы является примат политических требований над экономическими. Экономическая же борьба рассматривается как способ выработки классовой солидарности. Провозглашается первенство коллективных форм сопротивления эксплуататорам над индивидуальными, конфликтных забастовочных форм над переговорным процессом.

Утверждение марксистов о том, что конфликт встроен в саму ткань капиталистической индустриальной организации, в какой-то степени соответствовало духу той эпохи, когда происходило утверждение тейлоризма и фордизма. Сам Ф. Тейлор, напомним, исходил из принципиальной противоположности интересов управляющих и исполнителей, закладывая конфронтационный стиль трудовых отношений. Хотя при этом он ни в коем случае не призывал к открытой конфронтации администрации с рабочими (напротив, он постоянно говорил о необходимости сотрудничества и дружеских отношений между ними).

Однако впоследствии ситуация изменилась. Вопреки ожиданиям, рост реальной организованности рабочего класса приводит к обратному результату – непрерывного обострения классовой борьбы не происходит. Напротив, возникавшие

профессиональные союзы устанавливали новые защитные порядки на месте разрушенных средневековых цехов. По мере их правового оформления и общественного признания происходит институционализация индустриального конфликта. Она достигается в немалой степени путем развития договорного процесса, перехода работодателей и наемных работников к заключению коллективных соглашений – на уровне предприятия, отрасли, на национальном уровне. Возникает система корпоратизма с участием крупных объединений предпринимателей и рабочих при посредстве органов государственного управления. В послевоенный период ориентация на полную занятость, развитие государства благосостояния, участие профсоюзов в формировании трудовой политики стали характерными отнюдь не для одной только Скандинавской модели. В результате низшие слои сумели достичь многого, не прибегая к разрушительным методам борьбы.

Марксисты объясняли сложившуюся ситуацию успешным подкупом “рабочей аристократии” и “обюрократившихся профсоюзных боссов”, улучшением жизни квалифицированной части рабочего класса за счет дискриминации социально уязвимых групп и эксплуатации трудящихся стран третьего мира, идеологической обработкой общественного сознания. Но оснований отрицать плодотворные элементы так называемого социального партнерства оставалось все меньше.

Итак, жаркое дыхание революции может не напоминать о себе в течение десятилетий. Но о стирании всяких следов индустриального конфликта могут говорить только безудержные оптимисты. Если же попытаться определить зону этого конфликта, обобщить экономические требования, выдвигаемые рядовыми исполнителями, то в большинстве случаев они сводятся к следующему:

- гарантированная работа;
- регулярная оплата;
- ограничение роста норм выработки.

Нередко в этих требованиях присутствуют и посягательства на автономность управленческого контроля, но сам авторитет менеджмента как таковой (не говоря уже о социально-экономическом устройстве в целом) при этом под вопрос не ставится.

Среди осуществляемых снизу санкций, связанных с открытой демонстрацией силы, сохраняет свое значение забастовка – стихийная или организованная коллективная остановка производства – как

крайняя форма выражения трудового конфликта, свидетельство периодических обострений трудовых отношений [10, с. 168-171].

В этом контексте, рассматривая трансформацию социально-трудовых отношений в постсоветской России, необходимо обратить внимание на возникновение и развитие в постсоветской России нового рабочего движения, одной из движущих сил которого было стремление трудящихся повысить эффективность использования своих ресурсов, в том числе за счет участия в забастовках, стачках и других формах протестных акций.

В России на рубеже 1980-1990-х гг. протестное движение приобрело действительно массовый характер, когда целые регионы почти одновременно вступили в открытое противостояние с федеральной властью и ее структурными образованиями.

Увеличивалось количество предприятий, на которых проходили забастовки, в стачках участвовало все большее число рабочих, и одновременно росла их доля по отношению к общему числу промышленно-производственного персонала бастующих предприятий и организаций.

Так, в 1990 г. в стране стачки состоялись на 260 предприятиях, а в 1995 г. уже на 8 856 предприятиях, т.е. количество бастующих предприятий увеличилось за этот период в 34 раза. И даже по сравнению с 1994 г. в 1995 г. рост был ошеломляющий: количество предприятий, на которых состоялись стачки, увеличилось более чем в 17 раз. Столь значительный количественный рост отмечается и среди участников этих выступлений. За 1990-1995 гг. он увеличился почти в 5 раз (с 99,5 до 489,5 тыс. чел.).

Рост этот продолжался и во второй половине 1990-х гг. Наибольшее число забастовок за это время (как и за 1990-е гг. в целом) состоялось в 1997 г. – более чем на 17 000 предприятиях, увеличившись по сравнению с началом 90-х гг. (1991) почти в 10 раз, и примерно в 4 раза (с 357,6 до 887,3 тыс. человек) выросло за этот период число тех, кто принял в них активное участие. Если в 1990 г. доля стачечников на бастующих предприятиях составляла только 15 %, а в 1993 г. – 33 %, то в 1995 г. она достигла 53 %. И хотя затем она несколько снизилась, в 1997-1998 гг. участники забастовок вновь составляли более половины по отношению к общему числу работников, занятых на предприятиях.

Важно подчеркнуть, что для основной массы трудящихся забастовки оставались основным средством осуществления собственных социально-экономических интересов.

Вместе с тем, отстаивая свои профессиональные интересы и условия существования, работники всех предприятий, вовлеченных в протестные действия, отчетливо сознают, что для того, чтобы добиться реальных сдвигов в своем положении, им необходимо вывести из кризисного состояния и обеспечить эффективность как отдельных производств, где они трудятся, так и «своих» отраслей в целом. Поэтому крайнюю обеспокоенность они проявляют об их ритмичной и безаварийной работе, о замене отслужившего свой срок оборудования и о внедрении новой совершенной технологии. Подобные требования выдвигают работники всех соответствующих отраслей [14, с. 6-8].

Таким образом, можно сделать вывод, что повысить эффективность использования собственных ресурсов, реализовать в полной мере ресурсный потенциал наемный работник может только в том случае, если для этого на предприятии и в отрасли созданы соответствующие условия. Однако, к сожалению, сегодня ситуация складывается не в пользу наемного работника, так как те социальные резервы, которые существовали в советскую эпоху были разрушены, а новые еще не сформированы. Поэтому работники вынуждены рассчитывать на собственные силы, в том числе и в отстаивании своих интересов перед работодателем.

В настоящее время отношения между наемными работниками и работодателями регулируются договором «найма», коллективным договором разного уровня, соглашениями и различными нормативными актами, начиная с Трудового Кодекса и заканчивая подзаконными правительственными документами. Отношения же между государством и работодателями, а также между ним и наемными работниками регулируются непосредственно законодательством и актами исполнительной власти [7, с. 88.].

Следует отметить, что Трудовой кодекс был принят Государственной Думой РФ лишь в 2002 г., спустя более десяти 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 [12, с.

46]. В результате этого в социально-трудовой сфере сложилось противоречие между фактическими трудовыми отношениями и правоотношениями.

Реалии постсоветской экономики свидетельствуют, что налаживанию социального партнерства «мешают» все его участники.

Современные российские собственники ориентируются на систему управления, напоминающую западноевропейскую (строгость в исполнении обязанностей, персональная ответственность за порученное дело, корпоративный дух и справедливая оплата труда каждого сотрудника). Однако, как показали исследования, создать подобную систему управления на крупных и давно сложившихся предприятиях не удастся. Они игнорируют тот факт, что управление на российских предприятиях с тысячными трудовыми коллективами, практически сохраняющими прошлый опыт, в принципе не может быть копией западного менеджмента. Именно осознание этой ситуации привело к тому, что творческие руководители восстанавливают доски почета, другие формы поддержки добросовестных работников.

Государственный механизм участия в социальном партнерстве также построен с ориентацией на западноевропейский или американский опыт, что проявляется в том, что государство во многом передоверило процесс регулирования трудовых отношений самим работодателям.

Профсоюзы во многом не нашли правильных ориентаций в социальном диалоге с предпринимателями и государством. «Старые» профсоюзы, как и в советское время, заглядывают в рот политической власти, всячески согласовывая свои действия с ее рекомендациями. «Новые» профсоюзы уповают на зарубежный опыт, не отдавая себе отчет, что менталитет и субкультуру рабочих нельзя изменить. В результате и те, и другие не имеют реального влияния в диалоге с другими социальными партнерами.

Важно отметить, что предлагаемым формам социального партнерства сопротивляются и сами работники. Хотелось этого или нет ярким сторонникам западных моделей, но российские работники – коллективисты. Они ценят товарищество, взаимопонимание и поддержку отнюдь не меньше достойного заработка. Все это позволяет утверждать, что о социальном партнерстве в России можно говорить не как о практике, а о намерении его наладить для решения волнующих все население социальных проблем [18, с. 270-272].

В настоящее время взаимодействие акторов социально-трудовых отношений приобретает системный характер. Однако в кризисные периоды развития экономики возможны рассогласования в самом процессе взаимодействия, так как возникают барьеры в реализации ресурсного потенциала акторов, приводящие к противоречиям (замедление темпов производства, рост уровня безработицы, снижение материального положения наемных работников).

В условиях финансово-экономического кризиса, о чем свидетельствуют события 2008-2010 гг., работодатели в целях сохранения собственных доходов и предприятий вынуждены секвестировать расходы на труд. Снижается заработная плата, ликвидируется премиальная система и социальные выплаты работникам. В результате они не получают не только часть созданной ими прибавочной стоимости, но и значительную часть стоимости, которая обеспечивает простое воспроизводство рабочей силы. Иллюзия социального партнерства труда и капитала периода экономического подъема и рыночной стабильности полностью исчезает, резко увеличивается число и степень трудовых споров и конфликтов на предприятиях, региональных и отраслевых, национальных и интернациональных выступлений трудящихся в защиту своих прав [9, с. 10].

Так, в июне 2009 г., когда продолжилось ухудшение макроэкономической ситуации в России, согласно данным Росстата, основные показатели развития российской экономики в годовом измерении снова снизились. В июне, как и в мае, отмечалось особенно сильное снижение показателя объема инвестиций в основной капитал (на 20,1% по сравнению с аналогичным периодом 2008 г.). При этом индекс промышленного производства в июне 2009 г. в годовом измерении упал на 12,1%, грузооборот транспорта на 16,1%, оборот розничной торговли на 6,5%.

По сравнению с основными экономическими индикаторами социальные показатели, согласно данным официальной статистики, ухудшались не столь значительно. Так, сокращение реальной заработной платы в июне 2009 г. по сравнению с июнем 2008 г. составило 5,2%, а реальные доходы за тот же период снизились только на 1% [2].

Что касается безработицы в период экономического кризиса 2008-2010 гг., то за весь период наблюдалось ее падение в пределах

от 9 до 6%, что было в общем и целом пропорционально масштабам сокращения ВВП. Кроме того, траектория изменения безработицы была сравнительно плавной, без резких скачков, вызванных разовыми выбросами на рынок труда больших масс безработных. Тем не менее, ее уровень иногда достигал пиковых значений, характерных для большей части других развитых стран [3].

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что указанные обстоятельства образуют для российского социума совершенно новую ситуацию, которая проявляется во всех своих сложностях и противоречиях. Усиливающийся динамизм происходящих в социально-трудовой сфере процессов заставляет акторов трудовых отношений постоянно искать новые возможности для реализации ресурсного потенциала. При этом четкие «правила игры» на рынке труда и занятости не были определены в начале реформ и сейчас остаются неочевидными.

В этой связи следует отметить, что при успешно осуществляемых обширных теоретических разработках этого процесса в масштабах страны, а также на уровне отдельных производственных организаций, локальных общностей, социальных групп остаются без ответа вопросы адаптации российских промышленных предприятий к новым социально-экономическим условиям. Поэтому представляют интерес конкретные социологические исследования, посвященные трансформации социально-трудовых отношений на промышленных предприятиях в региональном разрезе.

Литература:

1. Административно-командная система (централизованная, плановая, коммунистическая). [Электронный ресурс]. Экономическая теория. Лекции (продолжение) // URL: <http://rudiplom.ru/lectures/ekonomicheskaya-teoriya/281.html> (дата обращения 17.09.2011).
2. В фокусе: макроэкономические тенденции. [Электронный ресурс]. Выпуск №28 (59). 17-24 июля 2009 г. // URL: http://www.icss.ac.ru/userfiles/file/public_pdf999.pdf (дата обращения 11.03.2012).

3. Занятость и безработица [Электронный ресурс] // URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b12_01/IssWWW.exe/Stg/d01/3-2.htm (дата обращения 09.03.2012).
4. Заславская Т. И. О некоторых методологических вопросах исследования современного российского общества / Т. И. Заславская // Куда идет Россия?.. Кризис институциональных систем: Век, десятилетие, год. – Москва: Логос, 1999.
5. Кара-Мурза, С. Г. Советская цивилизация. [Электронный ресурс] // URL:http://lib.aldebaran.ru/author/karamurza_sergei/karamurza_sergei_sovetskaya_civilizaciya_t2/karamurza_sergei_sovetskaya_civilizaciya_t2__9.html (дата обращения 17.09.2011).
6. Клепач, А. Н. О трансформации и модернизации экономических институтов России / А. Н. Клепач // Куда пришла Россия?.. Итоги социетальной трансформации.– Москва: Логос, 1999
7. Мамытов, Е. Г. К определению содержания понятия «социально-трудовые отношения» / Е. Г. Мамытов // Российский экономический журнал.– 2007. –№ 7-8. – С. 85-89.
8. Полякова, Н. Л. Труд в социологической теории / Н. Л. Полякова // Вестник МГУ. Серия 18. Социология и политология. 2004. № 2. – С. 130-147.
9. Прокин, В. В. Социология глобального кризиса и кризис социологии / В. В. Прокин // Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования. Ч.2-3. – Екатеринбург, 2009. – С. 8-11.
10. Радаев, В.В. Экономическая социология / В.В. Радаев. – М.: Аспект Пресс, 2000.
11. Слюсарянский, М. А. Адаптационные процессы в сфере труда в условиях трансформации российского общества / М. А. Слюсарянский // Современное общество: вопросы теории, методологии, методы социальных исследований. – Пермь, 2006. – С. 65-70.
12. Слюсарянский, М.А. Методологические аспекты исследования социально-трудовых отношений в процессе трансформации российского общества / М.А. Слюсарянский // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки», Вып. 5, № 2, 2006. – С. 45-47.
13. Слюсарянский, М. А. Социально-трудовые отношения как предмет социологического исследования: региональный аспект /

- М.А. Слюсарянский // Бюллетень Пермской социологии. Исследования 2009-2010 гг. – Пермь, 2010. – С. 13-19.
14. Социальные проблемы, рабочие организации и профсоюзы в современной России: документы, статистика, библиография / Отв. ред. А. М. Кацва. – М.: ЛЕНАНД, 2006. – 400 с.
 15. Становление трудового договора как формы свободного распоряжения гражданами своими способностями к труду [Электронный ресурс] (исторический обзор) // URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc4012p0/instrum6651/item6652.html> (дата обращения 16.09.2011).
 16. Темницкий, А.Л. Ориентации рабочих на патерналистские и партнерские отношения с руководством / А.Л. Темницкий // Социологические исследования. – 2004. № 6. – С. 26-37.
 17. Тихонова, Н. Е. Социальная стратификация в современной России: опыт эмпирического анализа / Н. Е. Тихонова. – М.: Институт социологии РАН, 2007. – 320 с.
 18. Тощенко, Ж.Т. Социология труда / Ж.Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. – 423 с. – (Серия «Magister»).

Русских Л.В.

Мультикультурализм как политика интеграции

Сегодня в результате массовой иммиграции во всем мире формируются полиэтнические и мультикультурные общества. По данным ООН, в 2005 году 191 млн. человек во всем мире являлись внешними мигрантами (около 120 млн. в начале 1990-х годов и 175 млн. в конце десятилетия), что составило около 3% от общей численности населения планеты, при этом численность нелегальных иммигрантов оценивалась в 30-50 млн. человек. [4, с.34]

Несомненно, эта проблема стоит и перед Россией. Распад СССР привел к стихийному формированию евразийской миграционной системы, включающей все страны региона и Россию – как центр притяжения. К 2005 г. общее количество только беженцев и вынужденных переселенцев в Россию достигло 680 тыс., из которых 350 тыс. были беженцами и 330 тыс. вынужденными переселенцами. Основной поток беженцев пришелся на 1992-1994 годы. На конец 2007 года Россия занимала второе место в списке стран, активно

принимающих мигрантов, с показателем более 10 млн. человек.

Нужно отметить, что разные категории мигрантов в разной степени нуждаются в интеграции: для одних групп достаточно первичной адаптации, тогда как другие нуждаются в интеграции, поэтому политика интеграции должна быть дифференцирована по отношению к разным группам мигрантов: репатриантам, иммигрантам, трудовым мигрантам. Она должна основываться на четких и ясных процедурах языковой, культурной, социальной, экономической адаптации и интеграции. Меньше всего нуждаются во вторичной социализации репатрианты, владеющие русским языком, с самыми серьезными проблемами сталкиваются иммигранты, приезжающие в Россию на постоянное жительство, которые испытывают потребность в интеграции во всех сферах. Приезжие, ориентированные исключительно на заработок, нуждаются хотя бы в элементарном знании языка, традиций, культуры и норм поведения принимающего социума. Учитывая, что основной контингент иностранных граждан в России сегодня – временные трудовые мигранты, главный акцент интеграционной политики должен быть сделан на этой категории мигрантов.

А.И. Куропятник определяет мультикультурную политику как балансирование между полюсами «исключения» и «включения» иммигрантов в культурный контекст. Это – смягченный вариант адаптации иммигрантов, выражающийся в форме «сдержанной интеграции», которая подразумевает сохранение культуры национального большинства и принятие новых групп меньшинств, выступающих в рамках общей гражданской идентичности, препятствующей ментальному размыванию границ национальной культуры государства. [5, с. 8]

Кроме того, следует различать такие понятия, как «ассимиляция», «интеграция» и «вовлеченность», так как они отражают различные модели взаимоотношений, складывающихся между меньшинством и социальной системой, которая это меньшинство окружает. Ассимиляция предполагает интеграцию в систему за счет полной потери традиционной этнической идентичности. Между «интеграцией» и «вовлеченностью» существует более тонкое различие. «Интеграция» открывает перспективы для вовлечения меньшинств в структуры большинства, при этом допуская сохранение элементов индивидуальности. В таком случае внешняя система (в которой доминирует большинство)

принимает некоторые элементы разнообразия, однако это не подразумевает перемен в самой системе. «Вовлеченность» же, является двухсторонним процессом, предполагающим взаимную адаптацию как большинства, так и меньшинства.

Иммиграция – основной двигатель мультикультурализма. Как утверждает итальянский исследователь Кристиано Коданьоне «Иммиграция находится на перекрестке двух весьма различных политических семантик: основанной на экономических или функциональных проблемах и основанной на культуре, самобытности и традиции» [3, с.21].

Мультикультурализм начал развиваться в то время, когда появилось человечество, но само понятие как таковое появилось в Канаде в прошлом веке. В настоящее время трактовка понятия «мультикультурализм» рассматривается в трех аспектах. Во-первых, это относится к политическим институтам и политике в целом. Во-вторых, мультикультурализм рассматривается как часть общества, иными словами, в эмпирическом смысле. Третья трактовка описывает данное понятие в рамках философской науки. Понятие «мультикультурализм» достаточно расплывчатое, чтобы дать конкретное определение. Раскрывая его сущность, нужно учитывать огромное количество трудов, где по-разному трактуется это определение. Но, несмотря на это, большая часть ученых раскрывает данную тему как разнообразие культурных традиций в самых разных странах и нациях, предпочтение к которым не дает привилегий ни одной из них. Нужно относиться в равной степени приоритетно ко всем культурам, не ущемляя способность к развитию какой бы то ни было этнокультуры. С годами интерес к изучению мультикультурализма увеличивается в силу культурного плюрализма. Уже более трех десятилетий происходит анализ различных этнических отношений, критики не устают высказывать свои суждения о проблемных моментах мультикультурализма в силу развития миграционной политики в России. Российское национальное государство продолжало формироваться в период XX и XXI веков, хотя на западе становление этого проекта завершилось уже к XIX веку. Распад СССР привел к новым движениям национального проекта. При этом существует ограниченность русского потенциала к развитию государства как нации. Современное развитие России диктует более реалистичную модель развития этнической культуры. Экономическая и политическая точки зрения в связи с историческим

развитием говорят о том, что мультикультурализм вполне мог бы стать основополагающей доктриной в изучении национального государства.

В связи с развитием рынка, рамки национального проекта становятся все более размытыми. Начинает утверждаться общий национальный язык. Если говорить о современной России, делается акцент на сохранение русского языка как доминирующего среди остальных. В связи с этим, иные этнические культуры постепенно отодвигаются на задний план, подвергаясь ассимиляции. Помимо отрицательной стороны, в условиях отторжения других наций, существуют и положительные моменты. Представители отторгаемых наций приобретают гражданские права наравне с доминирующей нацией, хотя при этом теряются культурные традиции.

Национализм в данном аспекте можно понимать, как возможность интегрировать все народные массы. Такая тенденция наблюдается со времен распада СССР. Завершение российского национального проекта должно быть завершено к концу XXI столетия. Поскольку в настоящее время происходит легитимация прав и свобод народов национальных меньшинств международного характера, мультикультурализм становится все более актуальным в российском государстве. Иногда это понятие рассматривается как отрицание западных культур, но чаще всего называется «политкорректность». Помимо всего прочего, мультикультурализм часто сравнивают со страшилками, где национальные меньшинства используют варварские обычаи, противоречащие либеральным обычаям развитых стран.

Считается, что мультикультурализм появился в эпоху развития СССР, где большинство народов получили свои автономные права и государственные образования. К примеру, края, округа, республики с автономным режимом правления. Но, несмотря на это, в то время очень большое количество наций не получили должного государственного самоопределения.

Мультикультурализм, несмотря на отрицательные моменты, должен рассматриваться как свобода и равенство всех наций и народов, уважение этнических культур каждого государства, избавление от культурных предрассудков, отказ от шовинизма и ксенофобии. Не стоит отрицать тот факт, что рост эмиграции приводит к многокультурности. Выделяют две трактовки данного понятия. С одной стороны, многокультурность присуща, прежде

всего, России, где исторически сложилась многонациональность в связи с объединением множества обособленных территорий со своими культурными традициями в одну большую. Следует отметить, что преобразование государств не происходило на добровольной основе. Это, прежде всего, характеризовалось колонизацией, завоеванием, передачей прав правителей от одного государства другому. Также формирование происходило добровольно. Прежде всего, можно отметить государство как федерацию. Помимо России, к многонациональным государствам можно отнести Канаду, Великобританию и Францию. Рассматривая понятие многокультурность, можно выделить вторую трактовку: в результате иммиграции сформировалась полиэтничность.

Многие отечественные ученые утверждают, что российская модель мультикультурализма очень схожа с австралийской. Сходство заключается в том, что разделение и у нас, и в Австралии очень четко разграничено. Большое внимание отводится, прежде всего, этническим культурам в рамках определенного государства. Стоит учитывать тот факт, что мультикультурализм в России выявляется посредством практики. В первую очередь, это существование федерации с многонациональным населением, где большинство субъектов выделяется по этническим показателям в силу исторических традиций. В соответствии с Конституцией РФ 1993 года, предусматривается свобода выбора языка. Помимо этого, закон устанавливает запрет на пропаганду национального или иного расового превосходства. Применительно к данному вопросу, следует упомянуть о встрече В. В. Путина с представителями Всемирного конгресса татар в 2002 году. На встрече Президент РФ высказал свое мнение, что наша страна является многонациональной, и поэтому мы должны уважать каждую нацию в равной степени, поскольку существование многонационального государства зависит от того, насколько уютно будут чувствовать себя в нашей стране различные нации.

Мультикультурализм имеет ряд достоинств. В первую очередь, сохранение плюрализма в сфере культурных образований. Наряду с развитием государства, развиваются и его культуры. Главная задача состоит в том, чтобы поддерживать каждую этническую культуру всяческим образом. Следующим положительным моментом является защита национальных меньшинств. Исторически сложилось, что многие нации находились и находятся в подчиненном положении. В

настоящее время происходит поддержка таких наций. Далее нужно выделить такой плюс, как отказ от расовых предрассудков, стереотипов, ксенофобии и шовинизма. Общество должно воспитывать в себе уважение к другим группам, поддерживать теплые дружеские отношения и быть терпимым. Открытое обсуждение запрещенных тем является еще одним преимуществом мультикультурализма. Если ранее многое воспрещалось, то теперь каждый вправе высказывать свое мнение. Помимо этого, мультикультурализм помогает взглянуть на историю своей страны совершенно новыми глазами, получив при этом более полную и ясную картину и отказаться от веры и превосходства собственной нации. Школьные программы рассчитаны на детей, принадлежащих меньшинству. Данная практика помогает освоиться детям других национальностей в России, в связи с этим школа не кажется чужой, а наоборот, чувствуется равенство среди учеников.

Помимо плюсов, мультикультурализм обладает рядом негативных моментов. Самым основным изъяном принято считать межрасовое недоверие, что соответственно угрожает единству нации и усложняет процесс ассимиляции. Также в силу различия наций присутствуют нюансы при поступлении на работу или в ВУЗы. Помимо этого, происходит возвышение одних групп над другими, о которых вообще умалчивается, якобы их не существует. Происходит подавление меньшинств. Политика, которая старается направить силы на то, чтобы сохранить и поддержать определенные культуры, порождает неравенство между гражданами. Опыт Канады можно рассматривать как шаблонный. В этой стране происходит разделение иммигрантов на группы, среди которых больше привилегий получает меньшинство. В данном случае это выходцы из Пакистана, Индии и Китая. Европейские граждане относятся к «невидимым» меньшинствам, где происходит игнорирование классовых групп, состоящих из лиц, которые имеют сильные различия имущественного и финансового положения. Помимо всего прочего, построение мультикультурализма имеет ряд таких проблем, как недостаточность финансирования определенных социальных программ. Это относится в первую очередь к инвестициям в сферу образования той зоны, где доминирующими являются иммигранты.

Исторические достижения страны могут со временем исказиться, а права отдельных индивидов каких-либо этнических культурных групп находятся под угрозой. Так, в 2008 году, Н.

Аширов, выдвинул инициативу по созданию гетто в крупных городах для поддержки этнических меньшинств. Гетто должны иметь свою полноценную инфраструктуру с магазинами, детскими садами, школами с собственной охраной, полицией. Построение гражданского общества в России провоцирует развитие мультикультурализма. Ответственность за это несет не только само государство, но и многие общественные объединения, которые влияют на все общество в целом. Нужно уметь анализировать, совершенствовать и применять опыт в сфере межнациональных отношений для выявления проблемных моментов между мигрантами и коренным населением. Российское интеллектуальное сообщество постепенно усваивает основные идеи мультикультурализма, поскольку актуальность данной проблемы и ее специфика, как и во многих других странах, связана, прежде всего, с огромным количеством приезжих народов, которые проживают в стране.

Однако не стоит забывать и о негативных последствиях мультикультурализма. Примером могут служить такие страны, как Франция и Германия. В России потенциал мультикультурализма имеет ряд особенностей. В первую очередь, это сохранение всех культурных коренных расслоений и этнических образований в стране. Становление основы формирования федерации, которая будет отвечать всем основным требованиям XXI века, где нужно учитывать ограниченный современный проект по строительству отдельных наций-государств. Данную модель модернизации становления нации можно применить к образованию таких отдельных республик в составе России, как Татарстан или Башкирская республика, которая, по сути, есть нация-государство. Также ставится задача решения проблемы многих российских диаспор на территории страны. Иными словами, таких этнических образований, которые не являются главными. Очень часто сохранить свои культурные традиции становится сложно. А это, в свою очередь, приводит к тому, что происходит расслоение культур и возникновение крайней формы национализма. Нужно также найти самые оптимальные пути развития политики в области миграции, которые обеспечат оптимальные условия становления неконфликтных межнациональных отношений. Большое значение для политики интеграции имеют интеграционный потенциал принимающего общества, адаптивные возможности мигрантов, различные социальные практики взаимодействия с мигрантами принимающего населения.

Мультикультурализм имеет потенциал к развитию, который позволит сделать шаг навстречу к вновь развивающимся этническим культурам, у которых есть свои идентифицирующие признаки, главное – помочь им развиваться и стать признанными в обществе. Новые этнокультурные идентичности имеют свое разнообразие. Во-первых, различие происходит по численности. Имеются большие по потенциальной численности и малые. Во-вторых, различие основывается на историческом развитии. У кого-то есть большая база социальной истории, а у кого-то ее просто нет. В-третьих, характеризуется статус, который близок к маргинальному. К примеру, русские африканцы, или носители нескольких культур, которые являются признанными и легитимными. Это, прежде всего выходцы из смешанных наций. В большинстве своем, многие новые этнокультурные идентичности не имеют своего оформления и не классифицируются как отдельные группы. Причем, даже в том случае, когда отдельные индивиды сделать свой выбор просто не могут в силу того, что происходит интернационализация культур, к примеру, таких как татарская и русская. На сегодняшний день многие культурные этносы очень плотно взаимодействуют друг с другом, к тому же, благодаря средствам массовой информации, существует возможность быть в курсе всех событий, которые имеют глобальный характер. Поэтому, можно смело надеяться на то, что дискурс мультикультурализма будет сохранен, но серьезные изменения не обойдут его стороной. Шансы для взаимного понимания, уважения, коммуникации и признания растут с каждым днем. Данная тенденция развития мультикультурализма позволяет надеяться на достаточно благоприятный сценарий будущего развития.

Продолжением концепции мультикультурализма является, несомненно, толерантность, которая, согласно Декларации принципов толерантности, принятой в 1995 году Генеральной конференцией ЮНЕСКО, означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Проще говоря, толерантность предписывает жить в мире и согласии с представителями других народов, уважать их обычаи и законы, смущает только то обстоятельство, что призывы государства к толерантности адресованы, главным образом, к коренному населению, а не к иммигрантам. Главная ответственность за интеграцию, сотрудничество и солидарность всех этносов России

возлагается на русских, так как они являются доминирующим этносом, при этом предполагается, что сами иммигранты уж точно готовы уважать обычаи и законы принимающей стороны и жить с ней в мире и согласии. Всем известно, что очень часто это не соответствует действительности. С.Т. Баранов в работе «Этническая толерантность» выделяет пять видов толерантности:

- 1) активная толерантность (открытость, готовность к межэтническим контактам);
- 2) пассивная толерантность (нерегулярность межэтнических контактов, склонность общаться с представителями своей национальности при сохранении позитивного отношения к представителям иноэтнических групп);
- 3) толерантность избирательная (межэтнические контакты носят ограниченный характер по какому-либо признаку – языку, религиозной принадлежности, культурным особенностям);
- 4) толерантность вынужденная (межэтнические контакты возникают под давлением обстоятельств и носят сугубо деловой характер, например, по служебной линии);
- 5) интолерантность (категорическое нежелание взаимодействовать с людьми другой культуры) [7, с.3].

Понятно, что для успешной интеграции этнических меньшинств необходим первый, или, как минимум, второй тип толерантности, причем проявлять эту толерантность должны обе стороны, они должны демонстрировать уважение или признание равенства других и отказ от доминирования, а также обоюдное позитивное взаимодействие на конструктивной основе. В реальности же доминирует в лучшем случае вынужденная толерантность. Этническая толерантность во многом определяется длительностью совместного проживания, развитием многообразных форм межкультурного взаимодействия.

Фрагментарность национальной политики, нескоординированность ее действий не способствуют изменению ситуации к лучшему, более того, тот факт, что призывы проявлять толерантность адресованы главным образом к принимающей стороне, вызывает у коренного населения стойкое неприятие и отторжение, поскольку зачастую гости не только не демонстрируют уважения к местным обычаям и законам, но и стремятся утвердить свои. Для снижения интенсивности проявления негативных межгрупповых процессов и уменьшения силы противостояния представителей

различных этнических групп нужна работа по включению мигрантов в совместную деятельность с местным населением, но при условии, что это включение будет добровольным и взаимовыгодным для всех его участников.

Рассматривая современную политику мультикультурализма как политику интеграции иммигрантов в национальное государство, нужно сказать, что она должна быть направлена на включение личности в социальную систему независимо от расового и культурного признаков, главное, чтобы индивид обладал правовым статусом, то есть являлся полноправным гражданином государства. В реальной же практике имеет место исключение из общественной жизни, обусловленное социальными, экономическими, национально-правовыми и культурными факторами, которые исторически сформировали специфику развития различных этнических групп.

В основе этих процессов лежат разные модели формирования нации: гражданская и этническая. По мнению Э. Смита гражданская нация объединяет все население государства с помощью общих юридических институтов, прав граждан, общей гражданской культуры и идеологии. [2, с.35]. Этническая же нация основана на общности происхождения, традициях, обычаях и местном языке. Россия, исторически являясь многонациональной державой, должна была бы тяготеть к первому типу, но однозначно назвать ее гражданской нацией было бы, по крайней мере, преждевременно. Не стоит игнорировать и тот факт, что среди обществоведов насчитывается огромное число сторонников мнения о том, что российская нация – это явление именно русской культуры, создающей условия существования и развития различных этнических культур, но сама не нуждающаяся во влиянии на нее последних. Культура рассматривается как система ценностей, укорененных в исторически сложившейся общности, она должна быть доминирующей, а остальные культуры должны либо принимать это главенство, либо подавляться. Логическим выводом подобных утверждений является объявление мультикультурализма заведомо провальным политическим проектом, примером чего служат известные европейские этнические конфликты последних лет.

Формирование гражданской нации, по-видимому, требует последовательной унификации жизни всех народов России и

ответственность за это должно взять на себя государство, первоочередная задача которого – разработать социальные и политические инструменты этой унификации. А пока современная политика мультикультурализма не создает условий для успешного включения в национальное социальное государство, а лишь формирует для этого необходимые предпосылки.

Литература:

1. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М.: Логос, 2003.
2. Борисов, А.А. Американские консерваторы и мультикультурализм. Автореферат к.и.н. / А.А. Борисов. – Пермь, 2000.
3. Коданьоне К. Миграционная политика как планирование наугад. Иммиграционная политика западных стран: альтернативы для России / К. Коданьоне. – М.: Гендальф, 2002.
4. Концепция государственной национальной политики Российской Федерации от 15 июня 1996 г. № 909: Электронный ресурс. / Российское образование для иностранных граждан. Режим доступа: <http://www.russia.edu.ru/information/legal/law/up/909/2051/>.
5. Куропятник А.И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ / А.И. Куропятник. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
6. Мукомель, В.И. Новая миграционная политика России: достижения и проблемы реализации / В.И. Мукомель // Миграция в современной России: состояние, проблемы, тенденции / Под общ. ред. К.О. Ромодановского, М.Л. Тюркина. М.: ФМС России, 2009.
7. Сборник научных трудов СевКавГТУ. Серия «Гуманитарные науки» № 3. Северо-Кавказский государственный технический университет. – Режим доступа: <<http://www.ncstu.ru>>.
8. Смит, Э. Этническое происхождение нации/ Э. Смит. – Москва: Панорама, 2002.
9. Терборн, Г. Мультикультурные общества / Г. Терборн. – Социологическое обозрение.– 2001.– №1.– Том 1.

10. Тишков В.А. Теория и практика мультикультурализма / В.А. Тишков // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. – М., 2002.

Хвесюк Н.Г

Отношения собственности - базовый концепт общественных отношений

Феномен собственности является базовым детерминантом в развитии системы экономических, политических и социальных отношений. Происходит это потому, что она не существует сама по себе, вне отношения к ней человека, социальных групп, социума в целом. Следовательно, требуется управление и самоуправление, регулирование и саморегулирование данных отношений. В противном случае они окажутся главной причиной развития противоречий в обществе.

Экономическая наука исследует отношения собственности в категориях «владение», «присвоение», «перераспределение» (которое происходит в форме передела) и «потребление» в виде получения прибыли, капитализацию предприятий, компаний. Отсюда определяются экономические границы и параметры управления отношениями собственности, включая корпоративное управление ими.

Однако последнее, как показывает практика, часто сводится к административной форме правления корпорациями, холдингами, фирмами, предприятиями. При этом закон об акционерных обществах работает формально. Корпоративное управление формируется как пирамида в перевернутом виде: все решения принимаются «наверху» наблюдательным советом, советом директоров с помощью менеджмента и спускаются «вниз», на собрание акционеров. А в ряде компаний и акционеров нет. Владелец и наемные работники – распространенная система в управлении бизнесом. По сути же собрание акционеров – базовый орган управления и самоуправления. Получается, что принцип экономической демократии не работает. Очевидно, поэтому «верхи» получают дивиденды, в сотни раз

превышающие выплаты «низам» – акционерам. Следовательно, управлять отношениями собственности только в экономическом плане недостаточно. Требуется социология управления собственностью, которая берет на вооружение ряд фундаментальных принципов организации социально-экономической жизни общества. Это принципы социальной справедливости; равенства всех перед законом; единства управления и самоуправления; единства организации и самоорганизации; равных возможностей для развития способностей человека в бизнесе, государственной управленческой деятельности. Если этого нет, то это не означает, что не должно быть.

Отношения собственности исследуются и в правовых, юридических науках. Чаще они сводятся к понятию «право». То есть, выделяется: 1) право на владение собственностью; 2) право на распоряжение собственностью; 3) право на пользование или право на потребление результатов, полученных от управления отношениями собственности. Нетрудно заметить, что данный методологический подход дополняет экономический, закрепляя экономическое содержание правом. Следовательно, и в этом концепте недостает социологической парадигмы управления отношениями собственности. Чтобы ее сформулировать, требуется прежде всего выявить социологическую сущность данных отношений в контексте теории власти как главного субъекта управления системой отношений, которые формируются сегодня в условиях трансформации социальной структуры общества.

В философии выделяются следующие функции власти: 1) господство (господствующий класс, партия, клан, совокупность корпораций и т. п.); 2) руководство (избранное народом руководство страны); 3) управление (менеджмент, госслужба); 4) контроль (господствующий класс и его партия).

Если синтезировать экономический и правовой подходы с философским и наложить на сложившуюся в России систему управления в большинстве государственных и негосударственных корпораций, то обнаруживается очевидный дефицит социологии управления, направленной на анализ состояния корпоративного управления отношениями собственности.

Отношения собственности являются ключевым понятием социально-экономических отношений в современном мире. Это ключевой феномен, перманентно воспроизводящий огромный ансамбль социальных противоречий в обществе. То, что сегодня мы

наблюдаем в Европе, странах Ближнего и Среднего Востока, в США является лишь вершиной айсберга накопившихся и неразрешенных противоречий собственности.

В классическом понимании экономическая теория отношений собственности предполагает развитую ранее римскую традицию права собственности и философию нового времени, провозглашающую и обосновывающую идею справедливости трудовой основы собственности. Сегодня отчетливо можно наблюдать проявление двух концептуальных подходов к анализу института собственности: англо-саксонский и континентальный. Практика показывает, что два этих подхода не закрывают всего проблемного поля исследований данного феномена [3, с.15].

Второй проблемой является тот факт, что в реальной жизни многие юридические аспекты отношений собственности в воспроизводственном процессе переходят в экономические и, наоборот, экономические могут переходить в нормативно-правовые, в равной степени каждый из этих аспектов взаимодействует с социологическими, коммуникационными, социально-политическими и другими аспектами отношений собственности.

Остановимся подробнее на особенностях континентальной и англо-саксонской концепциях рассматриваемых отношений. Континентальная концепция абсолютизирует концентрацию прав собственности на объекты присвоения у одного владельца, корни исторического воплощения этой концепции вплетены в контекст кодекса Наполеона, в котором частная собственность провозглашалась, с одной стороны, священной и неприкосновенной, а с другой, единой и неделимой. Традиция концептуального права была направлена против феодальных отношений и ориентировалась на мелкотоварное производство. На этой стадии производственных отношений один человек мог производить товары, обменивать их и производить доход. По мере развития производства частная собственность, основанная на принципе единства и неделимости, перестала вмещать новые отношения, новые типы предприятий, основанных на таких отношениях, прежде всего, транснациональные корпорации, акционерные общества и другие сложные формы организации предпринимательства. Индустриальные, а затем и постиндустриальные общества, требовали дальнейшего развития системы прав, регулирующих отношения собственности.

И англо-саксонское направление подобной системы прав частично разрешило возникшие противоречия. В рамках этой концепции правового регулирования отношений собственности стало возможно расщепление собственности на правомочия нескольких лиц и стало рассматриваться как норма функционального состояния экономики, именно в рамках этой концепции обосновывалась неэффективность стремления во всех корпоративных решениях к абсолютной частной собственности и концентрация у одного субъекта собственности максимума прав. Именно англо-саксонская правовая концепция доказывает, что в экономике нет абсолютно застывших прав собственности. Каждое экономическое решение для достижения максимального эффекта должно опираться на необходимый и достаточный объем прав собственности для того чтобы экономические решения реализовывались с наибольшим эффектом. Практика реализации англо-саксонской модели показывала порочность стремлений к приобретению абсолютных прав собственности, ибо последнее автоматически приводило к возникновению излишних издержек по обслуживанию этих прав, становилось очевидным, что наиболее эффективные экономические решения базировались на оптимальном расщеплении прав собственности на соответствующие полномочия.

Таким образом, экономическая природа собственности формируется через социально-экономические процессы производства, определяемые характером соединения основных факторов производства, экономической властью, зависимостью или независимостью. В данном отношении собственность является присвоением благ в социально-определенной форме. В специальной литературе собственность раскрывается через право, которое образно можно назвать наиболее устойчивым ядром теории собственности. Между тем, в XX веке, особенно начиная с 60-х годов, в рамках самой теории собственности интенсивно множилось количество правомочий собственности, и сегодня все настойчивее стоит вопрос о постоянном алгоритме систематизации набора полномочий. Иной вопрос, в чем причины существующего фактического игнорирования социологических подходов к анализу обозначаемых тенденций? На наш взгляд, существует некоторая искусственность в вопросах, связанных с социологической трактовкой происходящих в области отношений собственности процессов. А этапы эволюции норм права в отношениях форм собственности, восходят к классическому римскому

праву, в рамках которого право пользования отражало прежде всего вещественную технологическую сторону функционирования ресурсов, с одной стороны, и профессиональные квалификационные требования к лицам их применяющим, с другой.

Владение же сложнее права собственности, включающего предпринимательские моменты и, наконец, распоряжение, являющееся высшим правом в рамках континентальной концепции. Распоряжение также называют полной собственностью. Дело в том, что полная частная собственность для предпринимателя может быть излишне обременительным правомочием и на современном этапе развития общественных отношений очевидна большая выгода применения аренды или лизинга. Классификацию прав собственности дает А. Оноре, в частности, он выделяет: право владения; право на капитальную собственность вещи; на переход вещи по наследству или завещанию; право пользования; остаточный характер [2, с.15-20]. Эти основания классификации Оноре добавляет правомочиями экономического значения (право на управление и доход). В то время как право на безопасность; бессрочность; запрещение вредного использования; ответственность в виде взыскания имеют больше экономическое и юридическое значение. При этом надо отдавать себе отчет, что эти факторы являются внешними по отношению к содержанию собственности.

С. Пейлович развивая англо-саксонскую концепцию классификации основания собственности, выделяет логически связанные между собой следующие права собственности: пользование имуществом и изменение его формы и субстанции, присвоение плодов использования собственности и передача его другим лицам по взаимно согласованной цене [7, с.136].

Характерным является то обстоятельство, что общим для всех форм образования доходов (кроме передачи средств производства) является собственность на процесс создания благ.

О.Е.Рязанова, основываясь на анализе эволюции отношений собственности, предлагает следующую классификацию прав: право пользования, включая управление комплексом объектов собственности, право владения, предполагающее предпринимательское использование объектов собственности, право на создание благ и, наконец, право распоряжения, включающее контроль над потоками доходов [4, с.57-58].

В середине XX века на пике популярности реализуемых в высокоразвитых странах идей корпоративного управления Дж. Гелбрейт отмечал, что в институциональной системе власть от частных собственников капитала переходит к управляющим или «техноструктуре». Он подчеркивал, что в институциональном обществе предприниматель, имеющий возможность свободно распоряжаться капиталом (т.е. классический частный собственник), - «исчезающая фигура» [1, с.45]. Именно тогда Дж. Гелбрейт констатировал факт перехода власти в обществе от отдельных личностей к организациям. Вышеперечисленные закономерности эволюции отношений собственности дают полное основание для того, чтобы осуществить синтез различных методологических подходов к изучению этого фундаментального явления.

В целом, можно согласиться с позицией О.Е. Рязановой [4, с.68], которая, обобщая итоги анализа данного аспекта эволюции отношений собственности, резюмирует, что:

1. Экономический подход к содержанию института собственности можно определять как социальное приобретение благ.

2. Для экономического подхода важен объект приобретения. Разделение объектов на факторы, условия и средства производства имеет важное социально экономическое значение.

3. Важным моментом экономического содержания собственности является характер соединения со средствами производства, он определяет социальный характер производственно экономической деятельности людей и социальную форму продукта.

4. Понятие «присвоения» принадлежит к числу ключевых характеристик собственности.

5. Для экономического подхода к раскрытию содержания собственности, существенно важным является то, кому принадлежит процесс производства.

6. Экономисты и юристы используют одно и то же понятие «распоряжение» в принципиально отличающихся смыслах. Экономический смысл – распределение доходов. Юридический смысл - определение судьбы вещи.

Однако при анализе всего многообразия проявлений собственности в обществе нельзя исходить чисто из экономических или юридических позиций. Дело в том, что положение, сложившееся в сфере отношений собственности в России, характеризуется высоким уровнем проблемности. Сохранение стабильности и

обеспечение динамичного развития общества самым непосредственным образом связано с характером отношений собственности в стране. Процессы формирования оптимальных, удовлетворяющих потребностям общества и государства, отношения собственности в настоящее время проходят сложный процесс трансформации.

Объективно оценить происходящее, выявить наиболее значимые факторы социального порядка, детерминирующие проблемные области в системе отношений собственности, определить степень остроты этих проблем можно только с использованием методов комплексного исследования, для которого основную эмпирическую основу создают социологические методы.

В последние годы в экономике страны и, прежде всего, в сфере отношений собственности произошли существенные структурные изменения. Шел процесс интенсивного создания корпоративных структур. Сформированы системы корпоративного управления отношениями собственности. Определены ее субъекты и механизмы, принципы взаимодействия с экономическими и властными субъектами.

Пройденный путь и проделанная работа позволяют сегодня говорить о приоритетности задач развития системы корпоративного управления отношениями собственности, о ее оптимизации и повышении эффективности.

Вместе с тем процесс совершенствования нормативно-правовой, организационной, нравственно-этической и профессиональной основ функционирования корпораций продолжается.

Все это актуализирует социальные проблемы отношений собственности, которые в совокупности определяют предметную область социологического анализа, вычлняя предмет социологии отношений собственности.

Большинство исследований собственности затрагивают непосредственно отношения собственности, так как именно они максимально приближены по своим функциональным задачам к интересам и потребностям конкретных людей, включенных в эту систему или нет.

Вместе с тем, не следует ограничивать объект теоретического и прикладного социологического анализа только исследованием одной из сторон отношений собственности. Необходимо всеобъемлющее видение всей проблематики.

Комплексное исследование отношений собственности, социальной среды, в которой реализуются эти отношения и трансформирующегося общества, на базе которого эти отношения воспроизводятся, призваны помочь корпоративному сектору лучше понять проблемы, связанные с функционированием и развитием отношений собственности, особенностями управления этими отношениями, более уверенной ориентации в соответствующем социальном контексте жизнедеятельности общества. Наконец, эффективнее использовать различные формы собственности.

Применение достижений социологии в практике управления дает возможность системам управления получать, накапливать, анализировать информацию об эволюции отношений собственности, о социальных процессах внутри этих отношений, поведении отдельных людей и групп относительно отношений собственности.

Поэтому социологическое обеспечение подсистем управления отношениями собственности можно рассматривать, как необходимое и действенное средство повышения эффективности собственности.

Теоретическая разработка проблем корпоративных структур с позиций складывающихся в их рамках отношений собственности с точки зрения социологии представляется сегодня более актуальной, чем с точки зрения, к примеру, экономики или права, с учетом того обстоятельства, что в области данных наук наработан грандиозный эмпирический материал.

Социология дает возможность системного, комплексного анализа взаимодействия разных субъектов управления и собственности в корпоративных структурах. Теоретические и прикладные возможности социологии способствуют созданию научной базы для формирования специальных отраслей знания, таких как, например, социология отношений собственности. Ее главной задачей становится изучение закономерностей функционирования отношений собственности вообще и корпоративного управления отношениями собственности, в частности.

Отношения собственности можно отнести к категории цивилизационных феноменов. С древнеримского права и до сегодняшних дней проблема отношений собственности остается до конца не решенной. Любая теория государственного устройства и общественного развития содержала в себе принципы нормативно-правовых, экономических и социальных отношений по поводу владения, распоряжения, потребления объектов собственности.

Современное понимание содержания и смысла отношений собственности начало складываться параллельно с развитием теорий становления государства. В этой связи можно с уверенностью сказать, что исследование проблем собственности – это общесоциологическая задача, и общая теория эволюции общества, включающая в себя социологический компонент.

С методологических позиций отношения собственности анализируются под разными углами зрения:

- как институт, оптимизирующий социально-политические отношения в обществе;

- как систему отношений между различными социальными группами по поводу отношений владения, распределения, потребления собственности;

- как особого рода социально-экономический институт, который обладает формальными и неформальными регуляторами отношений внутри себя и в межинституциональных взаимодействиях.

Такое многообразие проявлений отношений собственности неизбежно приводит к необходимости комплексного исследования ее феномена в жизнедеятельности современного общества, особенно с помощью социологии. Социология, имея в своем научном арсенале теоретические и прикладные методы исследования подобных явлений и процессов, способна охватить разнообразные стороны отношений собственности, как объекта исследования.

Социология – наука об обществе, о взаимодействии социальных групп и общностей, о массовом поведении, а также средство получения знаний о социальных процессах различного уровня и характера. Этим самым она представляет собой совокупность научных знаний и методов для анализа основного объекта отношений собственности в той или иной конкретной форме их проявления.

Социология аккумулирует в себе знания о массовых социальных процессах, на организацию и управление которыми как раз и направлено корпоративное управление отношениями собственности.

Однако в повседневной деятельности различные субъекты управления и собственности, в рамках корпоративных объединений, принимая решения, не берут во внимание необходимость сбора и анализа социологической информации о состоянии своего основного объекта управления, состоянии и тенденциях развития той социальной среды, на которую эти управленческие решения направлены. Именно

здесь кроются причины низкой эффективности отношений собственности в рамках корпоративных структур.

Исследование социальных проблем отношений собственности базируется на определенных теоретических принципах и требованиях научной методологии и осуществляется на комплексной, системной основе, что предполагает их рассмотрение:

- с точки зрения ментальной идентичности присущей российскому суперэтносу;

- при учете реальной ситуации в обществе, что позволяет решать вопросы системно, во взаимосвязи с внешней социальной средой при условии обеспечения эффективности ее деятельности;

- с учетом масштабности решаемых в реформируемом российском обществе задач, принимая во внимание зарубежный опыт, что позволяет находить новые решения, учитывающие общецивилизационные тенденции и российскую специфику;

- с позиций оптимизации взаимосвязей науки с практикой государственного управления, так как даже самая лучшая инновация может оказаться невостребованной в силу социальной инертности, нежелание внедрять нововведения.

Даже предварительный анализ отношений собственности показывает, что важное значение имеет тот факт, что современные отношения собственности функционируют в особой социальной среде, отличающейся своей историей, политической культурой, системой ценностей, традициями, ментальностью населения. Российское государство на протяжении всей своей истории опиралось на жесткие ограничения широких масс населения в сфере прав отношений собственности, концентрируя эту собственность в руках узкого круга элиты. Именно поэтому не были решены вопросы оптимальности отношений собственности.

С помощью социологических методов можно исследовать социальные связи и отношения субъекта и объекта управления и владения собственностью, взаимодействия различных корпоративных подсистем между собой и с внешней социальной средой. Фактически это приводит к обособлению предметного поля специальной социологической теории - социологии отношений собственности.

Социология отношений собственности получила определенный толчок в последние несколько лет. Она играет все большую роль в оптимизации корпоративного управления отношениями собственности в корпоративных структурах. Она может стать

связующим звеном, каналом обратной связи между управленческой системой обществ и реальными процессами, происходящими в сфере отношений собственности. Поэтому сегодня крайне важно определить функции, цели и задачи социологии отношений собственности и выявить ее особое значение в ряду других социологических дисциплин.

К основным проблемам отношений собственности, которые могут быть достаточно полно и эффективно исследованы теоретическими и прикладными методами социологии отношений собственности, можно отнести:

- место и роль отношений собственности в государстве и обществе;
- адаптацию организационной структуры отношений собственности к потребностям общества вообще и бизнес-сообщества, в частности;
- социальную и экономическую эффективность собственников;
- влияние институциональных и организационных изменений в системе отношений собственности на социальную ситуацию в стране;
- качественные характеристики социальной среды, в которой реализуются отношения собственности;
- социальные последствия лоббизма в сфере корпоративного управления отношениями собственности;
- различные конфликты в системе отношений собственности;
- морально-нравственные проблемы в корпоративных структурах и т.п.

Такое представление об основных проблемах социологии отношений собственности дает возможность социологам сосредотачивать усилия на конкретных направлениях исследования социальных явлений и процессов, происходящих в ней, охватывая эмпирическими исследованиями такие вопросы, которые относятся к предмету новой отрасли социологического знания.

Это актуализируется тем обстоятельством, что в практике имеют место бессистемность и спорадичность социологических исследований данной сферы жизнедеятельности общества.

Одна из ключевых причин не востребованности потенциала социологии в повышении эффективности работы корпоративных структур состоит в отсутствии с их стороны стратегического заказа науке на разработку теоретических и прикладных вопросов совершенствования управления отношениями собственности.

Подобная ситуация приводит к тому, что главный объект управления – социум – превращается для управленческого звена «вещью в себе», оказывается за рамками интересов государственных систем управления. Таким образом, отрываясь от реальной практики, корпоративные структуры замыкаются в своих рамках, забывая о том, что они живут в конкретном обществе.

Серьезного внимания требуют исследования проблем взаимодействия корпоративных структур, гражданского общества и власти, связанные с:

- с межинституциональными отношениями государства и общества;
- с формированием социальной опоры гражданского общества – среднего класса;
- с предпринимательскими структурами, которые не ассоциированы к корпорации;
- с взаимодействием корпоративных структур, властью и институтами гражданского общества, с политическими институтами общества.

Предметом особого внимания социологии отношений собственности является изучение последствий зарубежного влияния на различные стороны жизни российского общества. К такому влиянию можно отнести:

- влияние международных финансово-политических институтов на экономическую и политическую жизнь страны;
- участие России в международном разделении труда;
- адаптация российского законодательства к международной нормативно-правовой практике;
- взаимодействие с глобальной системой военно-политических организаций и т. п.

Опыт трансформаций российского общества последних 20 лет показал, что идеальная модель отношений собственности не может быть создана, основываясь только на политических решениях. Необходимо совершенствовать всю систему общественных отношений, в системе которых отношения собственности занимают центральное место, являются системообразующим звеном, задающим энергетику мотивов жизнедеятельности всех элементов обществ.

Важно понять, что одной из важнейших функций отношений собственности является функция оптимизации процессов стабильности и предсказуемости общественного развития.

Проведенный теоретико-методологический анализ показал, что социология отношений собственности – относительно молодая, однако чрезвычайно актуальная отрасль знания и в теоретическом и в прикладном планах. По своим объекту, предмету и методам исследования она тесно связана с такими отраслями социологического знания, как социология управления, социология организаций, социология права, социология труда, экономическая социология и рядом других.

Исследователи проблем социологии отношений собственности не имеют единой точки зрения относительно структуры, содержания, функций социологии отношений собственности. Но большинство их единогласны в вопросах необходимости дать более полное представление о социологии отношений собственности, привлечения к этому вопросу теоретическую и методологическую базу смежных научных дисциплин.

Объектом социологии отношений собственности является система отношений собственности, как специфический субъект управленческих отношений в обществе, одновременно проявляющий черты института государственного управления и социального управления.

В качестве института государственного управления отношения собственности выступают как необходимый элемент, особое звено в механизме взаимодействия государства и общества с его институтами.

В качестве социального института отношения собственности выступают как система социальных отношений, норм права, экономических связей, возникающих в процессах владения, распоряжения и потребления собственности.

Предметом социологии отношений собственности выступают социальные явления и процессы, возникающие в ходе реализации основных и производных функций отношений собственности и создающие особого рода отношения, связанные с функционированием отношений собственности по поводу владения, распоряжения и потребления собственности.

Таким образом, можно резюмировать, что в самом общем виде правовой подход дает ответ на вопрос «Чье это?». Право при изучении собственности больше всего интересует категория владения и частично пользования и распоряжения.

Экономический подход к собственности заключается в обосновании ответа на вопрос «Как это использовать?». Исследования экономистов концентрируются на эффективности владения и пользования собственностью.

Разработка социологического подхода к проблеме собственности позволяет ответить на основной вопрос: «Что происходит с человеком и обществом в результате этого владения?». Тот, кто является собственником, коренным образом отличается от тех, кто не имеет собственности. В социальном плане это проявляется в статусе. Именно статус собственника выделяет его от других членов общности, проводит водораздел между имущими и неимущими. В этом коренное противоречие современного общества. Статус собственника – это статус хозяина, владельца, стабильного не только в экономическом плане, но (и это самое главное!) и социальном. Именно поэтому мы считаем, что увеличение числа собственников в России будет способствовать социальной стабильности общества.

Из социологического подхода к собственности закономерно вытекают социальные функции отношений собственности, а именно: мотивирование социальной и экономической активности общества; стимулирование политической активности общества; оптимизация социальной сферы; обеспечения социально-политической стабильности; упорядочение социальной структуры общества; функции нейтрализации социальных девиаций; функция трансформации базовых компонентов общественного сознания.

Литература:

1. Гэлбрейт, Д.К. Жизнь в наше время / Д.К. Гэлбрейт. – М.: Прогресс, 1986.
2. Капелюшников Р.И. Экономическая теория прав собственности (методология, основные понятия, круг проблем) Отв. ред. В.Н. Кузнецов / Р.И. Капелюшников. – М.: АН СССР, ИМЭМО, 1990.
3. Отношения собственности в экономическом развитии // Под ред. А.Н. Макарова и К.А. Хубиева. – Казань: Казанский госуниверситет, 2007.
4. Рязанова, О.Е. Трансформация отношений собственности в условиях глобализации экономики: Автореф. дис... д-ра экон. Наук

/ О.Е. Рязанова – М., 2009. – 38 с.

5. Собственность в жизни россиян: домыслы и реальность. Аналитический доклад // Подготовлен Институтом комплексных социальных исследований РАН в сотрудничестве с Представительством Фонда имени Фридриха Эберта в Российской Федерации. Руководитель авторского коллектива М.К. Горшков. – М, 2005.
6. Шкредов, В.П. Экономика и право / Шкредов В.П. – М., 1990.

Шубарина Л.В.

Оценка ресурсной базы постмодернизма при изучении ОПК Урала

В 20 веке, открывшем на Западе эпоху Постмодерна, произошел ряд «поворотов» – качественных изменений в теории и практике познания в социально-гуманитарной области, в том числе и исторической науке, к осмыслению которых в последние два десятилетия примкнула российская общественность.

Познавательные «повороты» запустили механизм пересмотра исследовательских подходов, которые использовались ранее во всех социально-гуманитарных отраслях. Они сделали возможным существенно обновить теоретико-методологический инструментарий и понятийный аппарат научных исследований, что расширило и усложнило понимание дисциплинарных границ и междисциплинарности, в том числе и в исторической науке [3, с.11-20].

По меткому наблюдению Г.И. Зверевой, освоение результатов познавательных «поворотов» происходило в условиях максимальной открытости российской науки мировым теоретико-методологическим новациям, которые воспринимались как позитивное влияние в условиях кризиса советской методологии и отсутствия иных отечественных теорий, сравнимых с предыдущей по масштабу и универсальности [3, с. 11].

В настоящее время произошло размежевание прежде единых научных рядов в связи с расхождением во взглядах на теоретико-методологические приоритеты фундаментального знания. В центре

дискуссий находится понятие «историческая реальность», которое наделяется новым смыслом. Если в рамках классической методологии рефлексия историка направлена на выработку адекватных поставленным задачам методов исторического познания, на достоверное знание для понимания прошлого, то постмодернистская методология, на наш взгляд, необоснованно абсолютизирует сам текст, выступающий в данном случае как средство общения между исследователями и читательской аудиторией, и который анализируется и воспринимается по законам лингвистики и семиотики. В этой связи проблема исторической реальности поднимает проблему исторической достоверности.

Согласно постмодернистской парадигме исторический дискурс не следует реальности, а всего лишь обозначает ее [2, с. 439]. Исследователь становится сродни художнику, поскольку на основе источников не реконструирует прошлое, а воссоздает его «образы», которые могут сравниваться только между собой, но не с самой реальностью. Это позволяет утверждать сторонникам постмодернистской методологии, что «...история существует лишь в нашем воображении» [5, с. 8]. Следовательно, ставится под сомнение достоверность и объективность исторического знания в принципе, существование исторической истины и возможности ее достижения.

По нашему мнению, такая постановка вопроса возможна, но при изучении далеких исторических эпох, когда отсутствовала возможность фиксации исторических фактов средствами, порожденными научно-техническим прогрессом. Однако и в этом случае, как справедливо утверждает В.П. Смирнов, наличие исторических фактов сложно опровергнуть, поскольку неоспоримым доказательством реального бытия ныне не существующих событий, процессов и состояний являются дошедшие до нас материальные артефакты [7, с. 184].

Считаем, что применительно к истории Оборонно-промышленного комплекса данная дискуссия не имеет смысла, поскольку невозможно оспорить факт существования и в настоящем структур, организаций, предприятий ОПК и их продукции на Урале. Технические возможности XX века позволяют прошедшим событиям, процессам и состояниям общества существовать в иной форме бытия, в виде кино, видео- и аудиозаписей, фотодокументов и др.

Другое дело интерпретация фактов, которая неизбежно несет на себе личность автора. Данная констатация выступает серьезным

аргументом сторонников постмодернистского подхода к пониманию событий истории.

По нашему мнению субъективность оценочных авторских суждений может быть во многом преодолена, и в первую очередь, в рамках изучения процессов новейшей истории, за счет стремления к максимальной полноте комплекса источников, где приоритет отдается, безусловно, архивному документу.

Документ поступает в архив, как правило, в системе других документов, исторически и (или) логически связанных друг с другом, и находится в составе фонда. Представляя собой естественное и органичное образование, он последовательно фиксирует события и оценочные суждения своего времени, в пределах определенной хронологии и территории. В свою очередь, конкретный фонд в конкретном архиве обнаруживает многочисленные взаимосвязи с другими фондами и, в не меньшей степени, с фондами других архивов. Благодаря указанным свойствам, документ и фонд, в котором он находится, а также фонды, связанные друг с другом, создают не случайную и хаотичную, а строго упорядоченную, хотя и мозаичную картину действительности [4, с. 71-74].

Следовательно, работа по выявлению архивных документов, отложившихся в центральных, региональных и заводских архивов есть для историка основной задачей. Изучение многоуровневого комплекса опубликованных и введенных впервые в научный оборот документов позволяет расширить панораму реконструкции исторического процесса, глубже понять суть изучаемых событий в контексте вновь открывшихся факторов, а также выявить ряд новых проблем, не известных науке ранее. Применение данного подхода при анализе формирования атомной отрасли на Урале позволило выявить специфику становления промышленной технологии производства плутония на комбинате «Маяк». Оказалось, что многие роковые ошибки и необратимые потери были допущены потому, что запуск плутониевого производства осуществлялся по «сырой» технологии, на основе лабораторных данных, без «обкатки» ее на экспериментально-промышленном оборудовании.

Использование комплекса архивных документов из центральных, региональных и заводских архивов сделало возможным начать изучение функционирования на предприятиях уральского ОПК института военной приемки. Рассекречивание материалов по данному вопросу только началось и информацию о деятельности

представителя заказчика на военных предприятиях приходится искать по крупицам.

Следует признать, что документальные свидетельства далеко не полны. Это касается не только документальных источников далекого прошлого, но и документов новейшего времени. Мы напрямую столкнулись с данной проблемой, которая связана с вопросом сохранности документов в заводских архивохранилищах. Дело в том, что документы оборонных заводов, как правило, не сдаются на государственное хранение. Оставаясь в архиве предприятий, заводские материалы нередко уничтожаются без привлечения специалистов и проведения научной экспертизы. Поводом для этого часто служит отсутствие свободных площадей.

Тем не менее, ценность документальных источников очевидна, поскольку текст архивного документа, содержащего, например, сведения о функционировании предприятий и связанных с этим коллизиях, не является продуктом «свободной воли» или воображения индивида – субъекта познания. Документальный источник фиксирует реально существовавший процесс и способы решений возникавших производственных проблем в контексте сопутствующих ему факторов. Иными словами, документ есть отражение реализации насущных потребностей действующих субъектов ОПК. Это дает основание считать, что в архивных документах исторический факт представлен наиболее упорядоченно и системно, наиболее полно в своем приближении к действительности. Следовательно, поиск и изучение документальных свидетельств для историка есть необходимость, определяющая возможность поступательного движения к исторической истине. Красноречивым примером может служить многотомное издание сборника документов «Атомный проект СССР», изучение которого позволяет обнаружить и реконструировать многие сюжеты, связанные с интересующей нас темой.

Необходимо также затронуть проблему историографии. Действительно, современный исследователь, при изучении научной проблемы более отчетливо, чем предшествующие поколения историков, сознает необходимость и ответственность свободного выбора теории, подхода, методов и познавательных процедур, языка, а также взаимосвязи между результатом такого выбора и направлением своей работы, содержания и границ предметного поля.

Более того, он стал обращать внимание на сам процесс познания и конкретные мыслительные операции [3, с.15].

Не смотря на тенденции современной *истории исторической науки*, стать частью целостной культурной эпохи, продолжает свое существование история изучения отдельных тем и проблем. Признавая значительную область применения такого подхода, его критики считают, что проблемно-тематическая историография носит преимущественно инструментальный характер, упрощенно линейна, не учитывает преемственности и разрывов в исторической традиции, а также роли культурных и междисциплинарных взаимодействий, определяющих конфигурацию исследовательского пространства исторической науки. В итоге, по их мнению, утрачивается подлинное понимание специфики историографической динамики [6, с. 23].

Такая оценка оказывается совершенно неубедительной, как только мы пытаемся соотнести её с тем, чем на самом деле занят историк. Ведь если бы прошлое было полностью идентично рассказу о нем, а смысл и целостность его целиком растворялись в языковой репрезентации, не была бы столь настоятельной потребность специалистов вновь и вновь обращаться к событию, стремясь к полноте его воссоздания и понимания [8, с. 224-229]. Таким образом, само существование традиционных форм исторического исследования ясно свидетельствует о том, что истоком всякого обращения к прошлому является что-то, не имеющее ничего общего с потребностью игровой языковой деятельности.

По мнению Ф.Р. Анкерсмита, положение о том, что соприкосновение с реальностью возможно только через язык, делает большинство современных философов совершенно невосприимчивыми к тем проблемам, с которыми имеет дело историк, ищущий доступ к миру прошлого. Мы полностью разделяем позицию ученого, что нарративная связность может гарантировать наиболее лёгкий доступ к прошлому, но она скрывает аутентичность нашего опыта прошлого. То, что освоено и исполнено с помощью нарратива, уже более не дает доступа к историческому опыту [8, с.25].

Социокультурный ракурс предполагает, что изучаемый исторический феномен занимает достаточное место в коллективных представлениях общества. Однако заметим, что становление ОПК на Урале происходило в атмосфере строжайшей секретности, строгого дозирования информации и управления ею, да и сейчас многие

пласты информации скрыты от историков, а тем более от социума. Но это не значит, что следует оставлять попытки исследования феномена, который составил одно из самых драматичных и героических страниц отечественной истории.

При этом предложение «анализа коллективных представлений, отраженных в разнородных текстах – сохранившихся фрагментах гипертекста утраченной реальности» [6, с. 24] вызывает потребность в уточнениях. Поскольку гипертекст бесконечно многогранен, то логично ограничение его рамок. Установление наиболее значимых из них – предмета, временных и территориальных параметров исследования, неизбежно приводит нас к классической форме исторической работы.

Требование «осмысления исторического прошлого в культурном контексте настоящего» [6, с. 24], применительно к изучаемой теме, понимается нами как введение новой шкалы приоритетов в иерархии источников, где предпочтение должно отдаваться не документам, устанавливающим объективность фактологии, а мемуарам и воспоминаниям, привносящим детали и отражающим образно-эмоциональную оценку происходившего. Однако без учета особенностей человеческой психики, временной, личностной и возрастной составляющих автора воспоминаний, анализ может быть не корректен, и, возможно, расширять или подменять задачи исследования. Не умаляя значимости мемуарной литературы как источника, считаем, что объективность продолжает быть необходимым критерием научности исторического исследования, которая предполагает системное подтверждение информации одних источников другими.

Нельзя не согласиться, что социокультурный подход расширяет горизонты методологии исторического знания, но сомнительно, что он «выводит историко-историографические исследования на более высокую орбиту» [6, 24].

Продуктивность социокультурного подхода нам видится в том, что он позволяет расширить представление о процессе приращения историографического знания. Труды исследователей, встраиваясь в научную коммуникацию и взаимодействуя друг с другом, становятся интертекстуальными, что приводит к их диалогичности: развитие и достижение нового знания постоянно сопровождается обменом и столкновением мнений, ввиду существования противоречия между старым и новым знанием, между разными подходами к достижению

объективности. При этом всякая научная публикация является, как правило, реакцией на предшествующие труды и сама становится стимулом для научного творчества. В этом смысле каждое научное исследование – это микротекст в общенаучном макротексте. Его отличия от прежних текстов позволяют продолжать диалог, так как противоречие между старым и новым рождает свежие идеи и решения, а значит, порождает новые тексты. Таким образом, научный текст включается в систему отношений с предшествующими и потенциальными текстами и сам становится «репликой» в диалоге[1, с. 64.]

Не отрицая в целом продуктивности социокультурного подхода, порожденного современной эпохой, считаем, что не стоит его абсолютизировать, как и любой другой подход, поскольку его эффективность будет неоспоримой в зоне его применимости. Думается, что полный отказ от познавательных технологий постмодерна, как и их механическое заимствование, менее продуктивны, чем попытка обогащения классической научной традиции путем критического осмысления интеллектуальных достижений западной методологии.

Литература:

1. Баженова, Е.А. Научный текст и среда / Е.А. Баженова // Российская и зарубежная филология. – 2010. – №2.
2. Барт, Р. Дискурс истории / Р. Барт // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003.
3. Зверева, Г.И. Роль познавательных “поворотов” второй половины XX века в современных российских исследованиях культуры / Г.И. Зверева // Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х годов: сб. науч. статей / сост. и отв. ред. Г. И. Зверева. – М.: РГГУ, 2001.
4. Козлов, В.П. Музеи, библиотеки, архивы в системе исторической памяти / В.П. Козлов // Отечественные архивы. – 2004. – №6.
5. Копосов, Н.Е. Как думают историки / Н.Е. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2001.
6. Репина, Л.П. Историко-историографическое исследование в контексте современной интеллектуальной культуры / Л.П. Репина // История и историки в пространстве национальной и мировой

культуры XVIII-XIX веков: сборник статей / под ред. Н.Н. Алеврас и др. – Челябинск: Энциклопедия, 2011.

7. Смирнов, В.П. О достоверности исторического знания / В.П. Смирнов // Новая и новейшая история, №3, 2010.

8. Суворов, Г. В. «Поворот к опыту»: метод познания истории в концепции «интеллектуального эмпиризма» Ф.Р. Анкерсмита / Г.В. Суворов // Молодой ученый. №3, 2011, т.1.

Никанорова Т. В.
Баркова В.В.

Изучение человеческой деятельности в философской антропологии

Понятие «человеческая деятельность» широко используется общественным, индивидуальным, научно-исследовательским сознанием и, «как правило, употребляется в коммуникативных и когнитивных практиках без формализации и детализации смыслов его употребления. Вместе с тем многовековая традиция исследования этого явления и попытки «ухватить» его сущностные характеристики, особенно в междисциплинарных теоретико-методологических исследованиях, обнаруживает множество пробелов, дискуссионных моментов, вызванных либо пересмотром категориального статуса самого понятия, либо недооценкой или переоценкой деятельностной проблематики. Актуальность исторических проекций на традиции изучения человеческой деятельности детерминирована тем, что для философской антропологии принцип деятельности имеет важное методологическое значение при анализе общественно-исторической сущности человека, внутренней связи природного и социального в ней, экзистенциальных ситуаций в жизненном пространстве человеческого сообщества.

Идея исследовать специфику человеческой деятельности принадлежат древним мыслителям Гомеру, Гесиоду, Демокриту и др., на Востоке – Мо-цзы. Древние авторы полагали, что, становление человеческой деятельности детерминировано осознанием людьми нужды, принуждения, необходимости следовать всеобщему посредством разума. Демокрит, рассуждая о механизмах становления человеческой деятельности, отмечал, что важнейшей компонентой в становлении последней стало появление членораздельной речи. В эпоху классического античного философствования Платон и Аристотель, размышляя о специфических характеристиках человеческой деятельности, пришли к выводу, что они либо даны человеку как нечто готовое и

биологически выстроенное, либо зависят от истории и выступают в качестве её продуктов.

Когда в истории философского постижения человеческой деятельности возникла догадка о том, что человек не животное, сразу встал вопрос «Если не животное, то кто?». В его деятельности неотъемлемо присутствует нечто, что возвышает последнего над миром природы. Но что такое это нечто? Причем замечалось, что естественная сущность человека гораздо легче поддается анализу, нежели тот феномен, который выражает «специфически человеческое». И как обозначить несомненную связь очевидного с тем, что не сразу поддается конкретному описанию? На этот вопрос попытались ответить своим творчеством Декарт, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Фихте, Лейбниц, Ламетри, Гегель, Фейербах и т.д. Высказанные философами суждения далеки от единомыслия, но тем интереснее и разнообразнее становилось исследование самой проблемы. Р.Декарт в «Рассуждении о методе» пытается обосновать отличие действий животных - машин, созданных руками Божьими, от машин, изобретенных людьми, а также определить общие свойства, в одинаковой мере отличающие и тех, и других от деятельности человека в целом. Он писал, что если даже можно было бы изготовить машины, которые имели бы сходство с нашим телом и подражали нашим действиям, насколько это мыслимо, то всё равно есть способы определить, что это не настоящие люди. Прежде всего, по способности человека и неспособности машины и животных-машин разными способами отвечать и самостоятельно действовать с учетом сказанного в их присутствии. Животные и машины действуют не сознательно, а благодаря расположению своих органов. Они не способны действовать в жизни так, как «нас заставляет действовать наш разум». Разум, душа – по Декарту, есть высшая инстанция, которая придает смысл человеческой деятельности и выступает обуздывающей силой по отношению к человеческой биологии, её желаниям и потребностям, играя роль возницы, если воспользоваться известной метафорой Платона. Человек, размышляя Гольбах, Гельвеций, Декарт, посредством разума обретает возможность осознавать свое деятельное существование, осознавать себя и «знать о себе», а значит, нести ответственность за «накопленный опыт своей истории». Машины-животные и механизмы, сотворенные человеком, действуя по принципу стимул-реакция. не несут ответственности за свои действия, хотя тоже мыслят. Они обречены выживать в

условиях, ими не созданных, зависеть от «милостей природы» и собственных инстинктов. Оппонент же Декарта – Лейбниц, напротив, считал, что разумная активность присуща и животным, но она проявляется совсем иным способом. Животным недостает размышлений. Гегель в этой связи подчеркивал, что животные не открывают «себя самому себе», не выделяют себя из природы,

Способность человека выделять себя из природы связана с «прорезыванием» у него самоидентификации через осознание отличия «своего Я» от другого, что создавало условия для возникновения отношений между «Я» и «Другим», осознанием мотивов и целесообразности иметь общее «Дело-Действие» (Фихте) с этим другим. Фихте вообще уделял огромное внимание развитию трудовой деятельности человека – деятельности, реально производящей изменения в окружающем мире и в самом «Я». Поскольку человек производит всеобщим образом, то в продукте своего труда, с точки зрения Фихте, он видит не просто свою индивидуальную особенность, но и некоторый всеобщий способ деятельности других. В деятельном освоении реальности человек перестает быть рабом «своего зрительного поля». Распрямляясь, он видит больше, дальше, чем животное, а не только то, что бросается в глаза само по себе. Благодаря этому новому качеству человеческой оптики, рефлексия развивающегося сознания и воображение стали получать непрерывные импульсы к дальнейшему совершенствованию. В результате деятельностью человека уже не управляет ни инстинкт, ни рефлекс, а способность мыслить о ситуации специфическим образом-т. е. по-человечески. Механизм поведения в конкретном виде деятельности вырабатывается только по ходу самой деятельности. Для того, чтобы сделать каменное рубило, у человека не было готовых механизмов деланья, т. е. приемы деланья, «не сидят» в органике, не наследуются генетически. Иначе мы до сих пор так и выделяли бы одни только каменные рубила, подобно тому как бобры, сколько они существуют на свете, из поколения в поколение строят одни и те же хатки и плотины. Следовательно, специфические характеристики человеческой деятельности это не видовые особенности, а человеческая особенность человека. В ней на первый план уже выходит общественная определенность последней, её осознанность и нацеленность на результат. Выгодский в этой связи подчеркивал, что главнейшей человеческой способностью становится потребность

осуществлять свою деятельность в любых условиях. Основным инструментом формирования такой способности он считал «ориентировочную основу» - некое ядро, которое не зависит от конкретных условий и, позволяет человеку творить, создавать что-то новое, неизвестное, непредсказанное, вырабатывать критерии ценностного отбора произведенного продукта. Определенный вклад в развитие знаний о природе человеческой деятельности и её конструктивах внес Гегель. Человеческая деятельность получает у него своё начало в лоне пространственно-временного континуума Абсолютной идеи через саморазвитие в ходе творения ею мира, культурных ценностей, через практику, язык, общение. К.Марк и Ф.Энгельс в «Немецкой идеологии» в качестве необходимых компонентов становления человеческой деятельности называли наличие: действительных индивидов, предмета деятельности и материальные условия их жизни.

Безусловно, ни человек, ни какое - либо живое существо не могли бы вписаться в совершенно хаотический мир, в котором нет регулярного следования определенных следствий за определенными причинами. Природе потребовались миллиарды лет, чтобы достичь этапа на котором стало возможным появление человека. Существование человека исчисляется несколькими миллионами лет, а его современного вида, по самым скромным подсчётам, около ста тысяч лет. Т.Шарден задается вопросом, что могло случиться между последними слоями плейстоцена, где еще нет человека и следующим уровнем, где ошеломленный геолог находит первые обтесанные кварциты?

Деятельность человека, как движение общественно организованной формы материи, отражает объективные стороны мира и степень освоения их специфически человеческим способом. Причинность, время, необходимость, часть и целое и т.д. выступают сущностными характеристиками актов человеческой деятельности в конкретно-исторической канве его бытия и являются условиями его существования. Великий Дарвин и его последователи не сумели убедительно объяснить, откуда и как произошли те изменения, которые наделили собственно биологическое тело принципиально иными способностями. Каким образом животное превратилось в существо, управляемое не столько инстинктами, сколько специфическим и универсальным для него типом мышления? Ученые и философы констатируют, что причины, породившие человеческую

деятельность не принадлежат исключительно биологическому миру и не является простым, непосредственным продолжением того, к чему пришел биологический мир в своей эволюции. Биология лишь создала предпосылки для возникновения человека, поэтому механизмы становления человеческой деятельности не корректно сводить просто к усложнению нервной системы, психики, переходу к прямохождению и т.д. Тогда, не есть ли, сей факт, делом случая? Речь, конечно, не идет о той случайности, благодаря которой появляются благоприятные природные условия: ландшафт, климатические изменения, защищенность от крупных хищников и т.д. Уже было отмечено, что никакие природные обстоятельства не выводят живое существо за пределы зависимости от своего внутреннего строения. Они лишь «лепят» соответствующие им животные формы через посредство естественного отбора.

Вопрос в том, почему при одних и тех же природных обстоятельствах одни приматы продолжили движение по пути биологической эволюции, тогда как другие начали двигаться совсем в другом направлении, которое привело через многие тупики и попятные движения к современному *homo sapiens*. Причем, не было естественных причин сворачивать с биологического пути развития и начинать длящуюся уже несколько миллионов лет одиссею к человеку разумному. О каком виде случайности здесь может идти речь? Кант в свое время писал, что ничего не происходит без достаточно определенной причины. Тогда для объяснения причины мы должны двигаться к все более ранним причинам, так и не достигая первого начала, что противоречит принятому нами допущению. Следовательно, мы можем постулировать возможность абсолютной спонтанности причин, т. е. способность само собой начинать ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы. И признать, что несколько миллионов лет назад спонтанно, бифуркационно начался процесс формирования новой реальности, потому что некий фрагмент Вселенной отклонился произвольно – клинамен - от линии глобальной эволюции.

На этом пути природа создала три известных нам биологических вида людей: «Человек умелый», «Человек прямоходящий» и «Человек разумный». Чтобы понять метаморфозы трансформаций на пути обретения *sapiensami* «специфически человеческих» способов организации их жизнедеятельности, способности свободно выбирать и связывать элементы накопленного прошлого, нужно обратиться к

идеям К.Ясперса, высказанных им в работе «Смысл и назначение истории». Ясперс считает, что становление человеческой деятельности и человека в доистории и истории даёт ясное представление о сущности человеческого бытия. По мысли Ясперса тайна человека заключается в понятии прошлого, т. е. исходно первой формы осознания человеком своего «внутреннего времени», ещё конкретнее - понятии «накопленное прошлое». Подразделяя внутреннее время бытия человека по развитию его доминирующих способностей, он получает три основные стадии его темпорального бытия (доисторическую, историческую и постисторическую). На первой стадии темпорального бытия – доисторический человек с его доминирующими однородными способностями поставил на службу своим животным инстинктам зарождающийся разум и речь. Гальперин в «Лекциях по психологии» писал, что по мере того, как общественная определенность в человеческой деятельности захватывала все более широкие слои отношений между индивидуумами и их отношение к природе, происходило постоянное систематическое торможение инстинктов. Потребности человека всё менее становились связанными со специфической природной чувствительностью и определялись тем, как и где живет данная группа людей. Литература, посвященная генезису человеческой деятельности, полна поисков природных обстоятельств, вынудивших обезьяну перейти к прямохождению. Есть интересная гипотеза английского биолога А.Харди о «водяной обезьяне», в которой рассматривается некая популяция приматов, вынужденная добывать себе пропитание в воде, все дальше продвигаясь в её глубины, держа голову над водой. Таким способом постепенно они привыкали ходить прямо, не опираясь на передние конечности. Освобождение передних конечностей привело к их специализации на ловле и разделке при помощи камней раковин моллюсков, крабов, рыбы. Вместе с тем изменяющиеся климатические условия, сокращение площадей лесов, переход к жизни в саванне и т.д. поставили этот отряд доисторических людей на грань вымирания, однако что-то заставляло их продолжать ходить прямо вопреки требованиям естественного отбора.

Посмотрим на сам переход к прямохождению в ином контексте, не через призму случайных природных обстоятельств. Таким контекстом могла стать система табу, которая сопровождает с самого начала всю историю становления человечества, Тот, кто оказывался

неспособным выполнять требования - ходить прямо вопреки всем неудобствам, изгонялись из семьи. Через систему табу семья добивалась гарантированно нужного поведения. Впоследствии система табу с чрезвычайно развитой разнонаправленностью стала являть собой императив противопоставления человека и данной семьи остальному животному миру. Даже собственное тело человек покрывал татуировкой, чтобы не иметь дело с тем телом, которое дается природой от рождения. В данном контексте рассуждений стержневым, базовым конструктом становятся развивающаяся природа человека и человеческая деятельность, в соответствии с возможностями, которых человек создает свой новый опыт и новое внутреннее время, отражающие, прежде всего, пространственно-временные параметры его темпорального бытия в конкретно-исторических условиях. На второй -исторической стадии темпорального бытия доминируют групповые способности. Человек продолжает осваивать внутренний опыт прошлого и приобретает новый, избавляясь от унаследованных из животного мира инстинктов. И в той мере, в какой мышление становилось все более априорным, животное «человек» обретало универсальную человеческую природу и специфически человеческое сознание. Как средство приспособления к среде и «другим», коэволюционного взаимодействия с природой люди стали создавать города, государства – полисы, культуру, мораль, систему образования и т.д., делая осознанно выбор того или иного направления собственного и общественного развития. К пониманию значимости опыта прошлого и его роли в становлении внутреннего времени человек двигался постепенно. Раньше всех начала пробуждать в человеке смысл его темпорального бытия религия, затем искусство. Позже в этом направлении внутрь темпорального бытия двинулась философия в лице картезианцев. Ощутимо позже к этому процессу подключилась психология в лице представителей психоанализа, который обратился к прошлому человека, чтобы разгадать сущность индивидуальной, коллективной и социально направленной деятельности в организации бытия человека. На третьей постисторической стадии доминируют развивающиеся индивидуальные способности человека. Здесь разуму, по мысли Ясперса, в скором времени предстоит обслуживать инстинкты разума (Гегель). Всё явственнее начинает проявлять себя ситуация зависимости истории от природы человека (а не наоборот). Возникает потребность различать природу

человеческой деятельности как данность и сущность эмпирически данной деятельности. Они могут иметь различное содержание в зависимости от эпохи, культуры, свободы выбора, которая, к сожалению, не всегда исходит из внутренней духовной сущности человека. Таким образом, развитие человеческой деятельности и вширь, и вглубь сопровождается сменой стадий темпорального бытия человека, что влечет за собой совершенствование специфически человеческого типа мыследеятельности.

Изучение генезиса человеческой деятельности, механизмов становления её структурных компонентов, проходя через вызовы исторических эпох, разнообразные философские и естественнонаучные стратегии осмысления, сформировалось в метазначимую проблему, касающуюся каждого человека. Ведь от ответов на вопросы: как формируется человеческая деятельность, какие факторы детерминируют процесс «вызревания» ее сущностных характеристик, отпустивших человека в собственную историю развития, зависит понимание вечно «открытых» философских вопрошаний: «Кто мы, люди?» «Зачем мы?», «Куда мы идем?».

Литература:

1. Вишняцкий Л.Б. Человек в лабиринте эволюций / Вишняцкий Л.Б. – М.,2004.
2. Тейяр де Шарден П.Феномен человека / Тейяр де Шарден П. – М.,1987.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Ясперс К. – М.,1994.

Устьянцев А.А.

Проблема деятельности в прагматизме Д.Дьюи

В прагматизме Д.Дьюи (1859-1952) программа «реконструкции философии», намеченная в работах основоположников прагматизма Ч.С.Пирса и У.Джемса, получает форму систематизированного и цельного мировоззрения. Дьюи указывает, что в философии сложилась такая ситуация, что абстрактно гносеологическое отношение субъекта к объекту стало рассматриваться как

единственно возможное отношение человека к миру. Исторически, полагает Дьюи, это связано с разделением труда, когда теоретическая деятельность стала почитаться как единственная деятельность, достойная свободного человека, тогда как практика же была уделом рабов.

Затем такое отделение теории от практики закрепилось христианским средневековьем. Даже когда произошла секуляризация общественной жизни, интеллектуальный аппарат наследовался фактически в неприкосновенности – абстрактный субъект, цель которого постичь мир как некую высшую реальность, находящуюся за пределами опыта. От философии, заключившей себя в башню из слоновой кости, исходили только предписания в виде норм, которым люди должны следовать в поведении и мышлении. Изучение того, как люди действительно ведут себя и действительно мыслят, и философиями. Философия, чтобы стать действительно человеческой, а не схоластическими упражнениями избранных, должна обратиться к практике конкретных людей.

Прагматистский «заинтересованный» субъект в воззрениях Дьюи сразу заявляет о себе во весь голос. Прежде чем перейти к анализу действий этого субъекта, Дьюи развертывает широкий контекст, в котором осуществляются его действия.

Это – нейтральный монизм опыта, которому Дьюи, в отличие от Джемса, придает, не столько субъективно-психологическое, сколько субъективно-биологическое истолкование. Если Джемс называл свою концепцию радикальный эмпиризм (эмпиризм, включающий все, что является «переживанием»), то Дьюи определяет свое воззрение как эмансипированный эмпиризм или радикальный, бескомпромиссный, наивный реализм. Для него понятие реальности – просто денотативный термин всего того, что имеет место так, как оно есть или «обращение к конкретным явлениям во всем их своеобразии» [2,р.55].

Исходя из такой методологической установки, Дьюи описывает структуру опыта, состоящую из двух элементов – субъекта и объекта. Однако это не сознание и природа в их субстанциальной независимости друг от друга, а биологическая, функциональная взаимосвязь и взаимодействие организма и среды. Первое, кроме сугубо антропологических параметров (руки, ноги, голова), представляет собой «активный центр системы деятельностей» [7,р.45].

На другом полюсе опыта – природа, которая «является средой только по мере вовлечения ее во взаимодействие с организмом» [11, р.106].

Условием опыта, согласно Дьюи, является двойная связь со средой. В первую очередь, это действие двух сил – естественных и органических. Первые хаотичны и не имеют какого-либо фиксированного направления, в силу чего могут быть благоприятны, нейтральны или враждебны для организма. Отсюда основная функция органических сил: использовать первые, превратить в благоприятные вторые и нейтрализовать третьи. «Так как жизнь требует соответствия среды органическим функциям, то приспособление к среде означает не пассивное принятие последней, но действие таким образом, чтобы изменения среды принимали определенную направленность» [11, р.107].

Такой, в целом верный, наивно-реалистический подход Дьюи объявляет внешним и обращается к другому пониманию. Здесь среда уже не столько действует, сколько оказывает сопротивление нашим действиям. Таким образом, двойная связь организма со средой оказывается действием организма и воздействием на него последствий его собственных действий. Взаимодействие организма и среды в данном случае осуществляется следующим образом: вся активность организма направлена на то, чтобы из хаоса беспорядочных изменений среды выбрать те, направление которых, как нам кажется, совпадает с успешными действиями организма.

Осуществив это и угадав (ибо мы всегда идем на авантюру, на риск ошибиться), мы устанавливаем равновесие со средой, которое всегда является относительным. Среда постоянно стремится нарушить установленное равновесие, и поведение человека превращается в сизифов труд бесконечного восстановления нарушенного равновесия. Однако это не наказание человеку, а естественный способ его существования, который представляет собой постоянную борьбу за выживание. В ходе этой борьбы появляется мышление, как функциональное средство более успешного приспособления. «Части и органы организма не предназначены в первую очередь для чистого размышления или теоретического созерцания. Мозг – физический орган мышления – является частью того же самого практического механизма для содействия приспособления среды к жизненным потребностям организма» [7, р.44].

Соответственно, целью действий человека является преобразование менее удовлетворительной ситуации в более удовлетворительную. В ходе действий операции, найденные успешными, производящими желаемые следствия, закрепляются в виде привычек, а само поведение принимает импульсивный характер. Изменение среды, утрата ею качественной определенности объекта действия ведет к приостановке приспособительной активности организма, к блокировке привычек и к последующей их перестройке. Мышление собственно и есть процесс выработки новых, разумных привычек. «Мышление появляется как двойник импульсивной деятельности во всякий момент блокирования привычки» [4,р.171].

Процесс перехода от неопределенной ситуации к определенной связан у Дьюи с возникновением проблематической ситуации и последующим ее разрешением. Общую схему этого процесса Дьюи заимствует у Пирса, из его теории сомнения-веры в ее позднем варианте. Отличие от Пирса состоит в том, что у того исследование – это переход от сомнения к вере, тогда как у Дьюи – переход от сомнительной ситуации к ситуации разрешенной. Как отмечает современный американский прагматист Дж.Смит: «У Пирса целью было закрепление веры, тогда как у Дьюи – закрепление ситуации», и делает вывод, что у Дьюи «проблема решается не просто теоретическим ответом, но управлением и контролем соответствующих объектов и условий. Для Пирса практическое применение знаний среди их мыслимых следствий; Дьюи, с другой стороны, принимал модель исследования исключительно с точки зрения цели производства преобразованной ситуации» [16,р.98].

Подобное мнение разделяют и другие американские исследователи прагматизма: Пирс делает упор на субъективную сторону проблематической ситуации, Дьюи – на объективную. Представляется, что у обоих равно описательный характер данного понятия, который не дает подняться до выяснения противоречия между субъектом и объектом, составляющего причинный механизм рассогласования. Именно осознание данного противоречия позволяет уяснить механизм, вызывающий расхождение реальной тенденции функционирования и развития объекта с требуемым субъекту направлением. У того и другого имеет место не познание реального состояния объекта действия в его актуальных параметрах, а оценка ситуации на основании определенных опорных пунктов для принятия решения или, по терминологии Дьюи, – фактов данного случая.

Происходит абсолютизация ценностного основания, которым руководствуется субъект при возникновении противоречия между его стремлением к цели и неадекватностью объекта в качестве средства реализации этой цели. Это приводит к тому, что проблемная ситуация, коренящаяся в объективных взаимодействиях субъекта и объекта, заменяется субъективистской проблематической ситуацией, где объекты берутся не со стороны их объективных сущностных свойств, а со стороны практической полезности, значимости для субъекта.

Характеризуя исходную неопределенную ситуацию, Дьюи замечает: «Даже если существующие условия были бы полностью определены в себе, они все же не были бы определенными в значимости, то есть в том, что они значат и предвещают в их взаимодействии с организмом» [6, p.107]. Мир объективных значений как результат познавательной деятельности выпадает из поля зрения Дьюи. В его мире значения вещей естественным образом сращены с личностными позициями. «Вы не будете иметь завершенной метафизики, - заявляет Дьюи, - пока не скажете, чей мир в ней подразумевается» [5, p.171]. Вещи у Дьюи не столько факты, сколько характеры. «В поведении, где выявляется и проверяется их характер, они способствуют и препятствуют, расстраивают и успокаивают, сопротивляются и подчиняются, являются печальными и радостными» [5, p.170].

По мнению Дьюи, эпистемология, приняв идеал незаинтересованного отношения, делает безнадежным конкретное приближение к действительному положению вещей. «Древний миф о Тантале и его усилиях выпить море напоминает усилия современной эпистемологии. Чем больше жаждет, чем больше нуждается в истине человеческий дух, чем интенсивнее предпринимаемые усилия для утоления жажды в океане бытия за пределами сознания, тем более уверенно жизненная влага истины отступает!» [5, p.185]. Дьюи считает, что поиск метафизической истины безнадежен, действительные истины – это верования, выполняющие регулятивные функции в поведении человека.

Само верование – это итог оценочной деятельности и одновременно условие осуществления этой деятельности. Реальность вызывает веру естественным образом, когда она оценивает себя и через эту самооценку управляет собой. Как только вещи получают оценку, сознание означает веру или неверие. «Поверить – значит

придать ценность, значение, зафиксировать значимость» [5,р.169]. Возможность возникновения верования, по Дьюи, состоит в ценностных качествах вещей, в их характерах. Однако ценностные качества не существуют сами по себе, они создаются оценочной деятельностью. Сознательным эквивалентом последней является верование. Отсюда « верования, сформированные в процессе существования, платят тем, что развивают само существование» [5, р.170].

Ценностные качества вещей, отделенные от оценок личности, полагает Дьюи, принимают форму того, что в эпистемологии называется значением вещей. Личностные оценки отбрасываются «как простая кажимость, чистая субъективность впечатлений нашего сознания» [5, р.175]. Дьюи уверен, что долготу засилью «стоической теории познания», получившей монополию в метафизике, приходит конец под напором «внушительного свода фактов, указывающих на реабилитацию веры – на интерпретацию познания как практического результата веры» [5, р.189]. Этим «сводом фактов» оказывается идея практически-приспособительного характера функций организма. Перефразируя Джемса («прагматизм – это эмпиризм, доведенный до его законных следствий»), можно сказать, что воззрение Дьюи – это прагматизм, доведенный до его логических следствий.

Если у Пирса и Джемса оценивание осуществляется на чувственно-эмоциональном уровне, сопровождая процесс познания и сливаясь с его результатами, то у Дьюи происходит процесс выделения оценки в самостоятельный предмет рассмотрения, отделение переживания от объективного знания. Аксиологизированная гносеология Пирса и Джемса превращается в гносеологизированную аксиологию у Дьюи. Способность субъекта познавать заменяется способностью принимать решения, выбирая между различными альтернативами, ведущими к ожидаемым результатам, а также способность намечать цели действия и выбирать средства достижения намеченных целей. Один из американских комментаторов Дьюи Г.Кеннеди прямо заявляет, что «инструментализм Дьюи возникает из его размышлений над проблемой оценки, распространенной затем на все области исследования» [13, р.86].

Свою мировоззренческую позицию Дьюи в первую очередь распространяет на понятие реальности, специфика которой, по Дьюи. Состоит в том, что она обладает «практическим характером». Даже

сам прагматизм он определяет как «учение, что реальность носит практический характер, и что этот характер наиболее полно выражен в функции интеллекта» [7, р.39]. «Практический характер» реальности, по Дьюи, заключается в том, «что определенные вещи, характеризующие практическую жизнь – такие как недостаток и нужда, конфликт и столкновение, желание и усилие, потеря и удовлетворение – самым непосредственным образом относимы к реальности, что функция и структура познания систематическим образом связаны с этими практическими чертами. Такое понимание, без сомнения, достаточно радикально, а последнее, более или менее революционно» [7, р.36].

«Революционность» в данном случае означает то, что вещи имеют личностное измерение, которое гносеология, по мнению Дьюи, относит к феноменальному, чисто субъективному измерению. «Почему же то, что, мягко говоря, придает жизни трагедию, комедию и остроту, должно быть исключено из вещей?» [7, р.37]. Вопрос познания переводится Дьюи в практическую плоскость: оказывает ли познающий влияние на существование или нет? Для самого Дьюи здесь вопроса нет. Познание у него – разновидность «практической смекалки» или «способность активно использовать вещи, приспособить инструмент к препятствию, подобрать средства к решению...Разумность в ее повседневном применении является практическим термином: способность соразмерить вопрос с потребностями и возможностями различных ситуаций, в которых предстоит действовать; способность рассматривать вещи с точки зрения их влияния на приспособление. Все это предполагает, что реальность, которую надлежит познать, которая является соответствующим содержанием познания это реальность прямого или косвенного использования, и что реальность, не находящаяся в каком-либо использовании или в отношении к использованию, не имеет смысла, коль скоро речь идет о познании» [7, р.41].

С позиций функционального взаимодействия организма и среды не может идти речи об объективных взаимодействиях вещей. Миру взаимодействия объективных вещей «не хватает признака ценности. Нам же необходима определенная разновидность объекта. Именно та, которая будет наиболее благоприятной для последовательного, свободного и развивающегося функционирования, или истинная разновидность, будет обладать у нас титулом реальности» [7, р.49].

Согласно Дьюи, мир состоит из вещей, наделенных ценностными характеристиками. Поведение человека в этом мире состоит в оценке этих качеств. Ценностным эквивалентом в любом случае выступает потребность успешного приспособления. Чем больше вещь удовлетворяет последней, тем в большей степени она истинна, тем большей реальностью она обладает, вследствие ее большей значимости для человека. Своим «революционным» подходом к пониманию действительности Дьюи повторяет обыденное представление, что предмету присущ характер полезности.

Человек, по Дьюи, - это действующий и страдающий субъект, который находится в серии ситуаций. Каждая ситуация формирует определенные навыки, привычки, типы поведения, полезные только для нее. Действуя, человек всегда выбирает. Выбор может быть слепым, мотивированным импульсом или привычкой. В этом случае действие протекает без участия сознания. Жизненный импульс дает возможность непосредственно отвечать на стимул, удовлетворяя тем самым актуальную потребность. Все конкретные потребности – потребности успешного приспособления. Отсюда все виды, формы и типы деятельности нивелируются на общей основе приспособительного поведения. Внутри биологически детерминированного поведения развертывается и собственно человеческая деятельность как деятельность по постановке и преследованию целей. «Существо, которое может использовать данные факты как знаки будущих вещей, которое может брать данные вещи как свидетельства вещей отсутствующих, может в известной степени предсказывать будущее, может заготовить разумные ожидания, способно к достижению идеи – это существо обладает разумом» [2, р.21].

Однако подведение под все виды действий человека общебиологического знаменателя стирает качественные различия между ними, все они становятся в принципе однородными видами поведения. Поэтому Дьюи легко оперирует моделью, равным образом приложимой как к исследованию, так и к действию. При анализе целеполагающей деятельности он опять обращается к понятию ситуации. Целеполагание, по Дьюи, начинается с оценки, а она появляется в том случае, «когда между жизненным импульсом или тенденцией привычки и действием вклинивается желание» [11, р.33]. Опять все начинается с блокировки привычного поведения, ибо пока потребность удовлетворяется, у человека не возникает желания, и нет

причин для выдвижения целей. Когда ситуация, характеризуемая равновесием организма и среды, разрушается или грозит разрушением, когда конфликт образует напряжение, которое нужно снять изменением существующих обстоятельств, то именно здесь появляется желание, оценка и цель как предвидение обстоятельств в развитии ситуации. «Цели возникают и функционируют внутри действия. Они не являются вещами, лежащими за пределами действия, которое позднее они направляют» [4, p.223].

Цель в себе или цель, не выраженная в терминах, описывающих ситуацию, он называет воздушным замком, так как, по его мнению, «вещи могут предвосхищаться и предвидеться только в терминах актуальных условий, с помощью которых они могут быть достигнуты» [11, p.35]. Если у Пирса и Джемса под потребностью понимается уже готовый результат превращения необходимости в субъективное осознание нехватки чего-либо, то Дьюи указывает, что потребность не есть просто внутреннее психологическое состояние организма. Она связана с содержанием ситуации. Дьюи замечает, что содержание и объект потребности зависят от особенности контекста, в котором они возникают, от определенной деятельности организма в окружающих условиях.

Как отмечает известный исследователь прагматизма Д.Рачер: «Критерием для оценки действия, личности или цели является сама ситуация действия» [15, p.42]. На почве потребностей вырастают интересы как устойчивое, осознанное и целенаправленное стремление субъекта к удовлетворению потребностей. Дьюи определяет интерес как некоторый способ активной связи личной деятельности с ее условиями. Такой подход на первый взгляд идет намного дальше априористского понимания интересов у Джемса, он может даже казаться материалистическим из-за постоянных утверждений Дьюи об активном воздействии человека на среду и об изменении ее для приспособления к потребностям человека. Все это было бы верно, если ситуацию возникновения и удовлетворения потребности рассматривать как звено в системе других объективных ситуаций, в которых деятельность субъекта, ее структура во многом определяется характером и структурой предметного содержания окружения, естественными свойствами вещей.

У Дьюи определяющей характеристикой ситуации является ее уникальность. Каждая ситуация имеет свой конкретный индивидуальный характер. Они не повторяют друг друга. В смене

одной ситуации другой нет никакой внутренней необходимости и объективной закономерности. Ситуация – это всегда субъект в ситуации. Она в каждом случае формируется целями индивида, его внутренними установками, в соответствии с которыми индивид выбирает из окружения определенные элементы, вещи и явления, имеющие значение и ценность лишь для данного случая. Каждая ситуация имеет собственную проблему, цель и требует специфических средств ее реализации.

Как отмечает Ч. Делани: «Для каждой конкретной ситуации устанавливается определенная соподчиненность ценностей в соответствии с природой конфликта и результатами различных альтернативных курсов действия» [3, p.133]. Абсолютизируя роль индивида в развитии ситуации, Дьюи тем самым субъективизирует ситуацию, лишает ее предметно-объективных характеристик. При таком подходе, цель у него – актуальное следствие, экзистенциальный выход из конкретной ситуации, рассматриваемый с точки зрения его способности обеспечивать нужные результаты. Отрицая отражательный характер познания, Дьюи не признает и отражательный характер цели. Она оказывается у него лишь рабочим средством, которое ослабляет напряжение ситуации и обеспечивает стимул к действию.

Цели, пишет Дьюи, «используются для того, чтобы придать данной деятельности смысл и направление ее будущему курсу. Они выступают не как цели для деятельности, они являются поворотными пунктами в деятельности» [4, p.225]. Цель у него является средством организации наличной активности. Различия между целями и средствами носят временный характер. «Любое условие, которое необходимо осуществить для того, чтобы оно служило в качестве средства, является в этом отношении объектом желания, непосредственной целью, а также проверкой ранее произведенных оценок» [11, p.42]. Это называется у него принципом континуума целей-средств.

Рассматривая мир как серию индивидуальных ситуаций, где вещи выступают лишь со стороны их ценностных свойств, Дьюи отрицает возможность исследования объективных закономерностей функционирования общества и возможность постановки целей-идеалов, выходящих за рамки непосредственной обыденной деятельности. Согласно Дьюи, это лишь номинальные цели и бессодержательные структуры. Прагматистская трактовка ситуации,

при которой она целиком определяется через оценочную деятельность, приводит к субъективно-идеалистической интерпретации целеполагания. Цель оказывается лишь инструментом, «средством наличного действия, но наличное действие не является средством достижения цели» [4, p.233].

Логической формой оценки у Дьюи выступает суждение практики – «суждение, что делать и что должно быть сделано, суждение относительно будущего завершения неполной, а, следовательно, неопределенной ситуации» [8, p.337]. С этим Дьюи связывает еще один революционный переворот, произведенный прагматизмом в философии. В суждениях практики он выделяет шесть отличительных особенностей:

1. Незавершенность предмета.

2. Выбор альтернативы, от которого будет зависеть будущий ход событий. Отсюда само суждение – это «определяющий фактор в результате».

3. «Судьба действующей причины имплицитно содержится в исходном конфликте».

4.-В нем соотнесены факты и ценности. Первое, или данность, существует лишь ради разумной детерминации последнего, того, что должно быть, чем требуется завершить данное.

5.-Суждение практики гипотетично, ибо данные в нем должны проверяться в контексте близлежащих проблем.

6.-Истина и ложь такого суждения определяется его следствиями – «факт или вывод из данного действия является истиной или ложью суждения» [8, pp.337, 338, 340, 341, 342, 346].

Американские комментаторы Дьюи по-разному интерпретируют эти логические конститутанты практического поведения людей. Т.Фельдман считает, что «так называемые суждения практики являются обычным типом суждения обыденного мышления» [12, p.47]. Р.Бернштейн высказывает мнение, имеющее более широкое хождение, что эти суждения охватывают широкую сферу, включая моральную и политическую жизнь, область «успешного исследования», а также различные повседневные ситуации [1, p.216]. К последнему мнению присоединился бы и сам Дьюи, считающий, что разрабатываемая им модель исследования одинаково приложима как к научному, так и к обыденному мышлению.

В настоящей ситуации, замечает Дьюи, суждения практики поставлены на низшую ступень, чем теоретические суждения.

Действительное же положение дел требует противоположного подхода, ибо само существование теоретических идей подчинено практическим потребностям жизни. «Может ли рационалист объявить, что идея может или должна появиться без некоторого изначального практического беспокойства? Должен ли мир быть удвоен по чисто интеллектуальной причине?» [5, p.141]. Логика теоретических суждений, по Дьюи, должна строиться по логике практических суждений. Более того, последние выступают в качестве значения первых.

В данном случае Дьюи пытается обосновать действие максимы Пирса, опираясь на генетическую практичность идей. «Все понятия, все интеллектуальные описания должны формулироваться с точки зрения действительных или возможных операций... Мысль, наши идеи и понятия являются обозначениями выполняемых или выполненных операций... Идеи не являются утверждениями того, что есть или было, но утверждениями действий, которые должны быть совершены» [10, pp.118, 137, 138]. В последних высказываниях Дьюи легко угадываются контуры операционализма Бриджмена.

Р.Бернстайн усматривает в таком соотношении практических и теоретических суждений преодоление разрыва между теорией и практикой. Исследование, считает он, перестает быть ценностно-нейтральным. Введение действующе-страдающего субъекта устраняет «посткартезианскую метафору умственного ока (mental eye)». Все это помогает понять познание по аналогии с трудом ремесленника, занятым изготовлением чего-либо. Если греческие философы ограничивали действие ремесленника сферой праксиса, то Дьюи, согласно Бернстайну, распространяет это действие и на теорию. Причем дело не только в том, что мы на практике используем теорию на манер шила и дротвы, но и в самой теории мы должны вести себя по логике практики [1, pp.218-219]. Однако при таком подходе, как иронично отмечал еще Б.Рассел, деятельность исследователя становится неотличимой от деятельности каменщика или сержанта среди рекрутов.

Что касается соотношения факта и ценности в практическом суждении, то здесь Дьюи, с одной стороны, развивает идеи Пирса и Джемса о превалировании оценочной деятельности над познавательной, с другой – пытается преодолеть широко распространенное в то время мнение неопозитивистов о непроходимой пропасти между фактом и ценностью. В этой связи

Дьюи опять обращается к ситуации, сложившейся в философии. Он полагает, что со времен Ньютона и локковской формулировки ньютоновых экзистенциальных постулатов признаются только первичные качества. Вторичные качества, «которые были объяснительными принципами физических явлений в греческой науке», были изгнаны за субъективизм. Третичные же, ценностные качества вещей, которые, по Дьюи, являются исходными, вообще не признаются как «не являющиеся агентами в определении структуры природы». Дьюи же рассматривает их как «вопросы первостепенной значимости» [6, p.116].

В настоящих условиях, считает Дьюи, гипертрофированную значимость получили естественнонаучные методы. Однако они не применимы для определения моральных человеческих целей, служащих практическим условиям, актуальным состояниям целей и ценностей. Следовательно, наиболее значимые для человека проблемы оставляются для решения при помощи привычек, предубеждений, классовых интересов и традиций, воплощенных в социальные институты. В этих условиях сохраняется точка зрения, что главным интересом философии является некая высшая реальность, которая ищется в основном в математике и квази-математических символах, но совершенно отвлекаются от того аспекта философии, который называется поиском мудрости. Такая позиция превращает пренебрежительное отношение к практическим делам людей в систематизированное теоретическое отрицание разумного интереса к подобным делам. Такой подход, согласно Дьюи, предполагает, «что практические дела людей, являющиеся для них вопросами высочайшей и глубочайшей значимости, суть вопросы ценностей и оценок, по своей природе недоступных для вынесения суждения на рациональных основаниях». Подобная позиция идет даже дальше древнегреческого пренебрежения к практическим делам, ибо «полагает, что моральные вопросы, рассматриваемые с их внутренними ценностями или целями в себе, полностью исключаются из сферы всякого познания» [9, p.8].

В другом месте Дьюи замечает, «что главной проблемой современной жизни является примирение научного мировоззрения с требованиями моральной жизни» или «каким образом моральные суждения было бы (would-be) и должно быть (ought-to-be) относиться к сфере научного познания» [7, p.43]. Переход от *есть* к *должно быть* строится у Дьюи на сведении суждений факта к оценочным

суждениям, на отождествлении факта и ценности. Собственно перехода Дьюи и не требуется, ибо у него процесс познания это и есть процесс вынесения оценки, конечным результатом которого является ценность.

У Дьюи трудно найти однозначное определение ценности, так как он часто растворяет его в понятии блага. По мнению американского комментатора прагматизма Э.Мура, благо является центральным понятием в воззрениях Дьюи и означает «гармонию желаний и их удовлетворения, которая является результатом разумного исследования». Причем благо у Дьюи в отличие от традиционного гедонизма состоит «скорее в разрешении конфликта, чем в удовлетворении желания. Благо в его практическом смысле определяется Дьюи как осознание значимости способа поведения, предусматривающее организованное, гармоничное, объединенное и информативное освобождение энергии для действия» [14, р.264].

Таким образом, благо как ценность имеет не столько значение эмоционально-психологического удовлетворения [такое понимание, согласно Муру, характерно для неопозитивистов], сколько практический смысл разрешения *проблематической ситуации*. Однако сам Дьюи часто относил благо как ценность к разновидности удовлетворения, «возникающего по мере выхода из затруднительной ситуации» [4, р.216]. С другой стороны – «ценность неразрывно связана с тем, что содействует, помогает избранному направлению деятельности» [11, р.57]. Все же наиболее характерным для Дьюи пониманием является то, «что ценность не есть нечто данное заранее, она создается будущим действием» [8, р.361]. В данном случае ценность рассматривается как функция оценки ситуации, производимой на основе потребностей и интересов.

На основании всех приведенных рассуждений Дьюи можно вывести обобщенную картину его концепции деятельности. Человек, по Дьюи, живет в окружении хаотически происходящих изменений. Чтобы выжить, приспособиться, он должен активно вмешиваться в эти изменения. Результатом деятельности становится мир, отвечающий потребностям человека. Тем самым человек становится точкой отсчета, как самого себя, так и всего происходящего вокруг него. Человек как «активный центр системы деятельностей» становится мерой изменения *экзистенций*. Как биологический организм он осуществляет свою жизнедеятельность путем селективного поведения, основанного на привычном реагировании и

на избирательном отношении к возникающим препятствиям. В этом он тождественен любому другому живому организму.

Селективная способность психики, развиваясь, приводит к появлению мозга, обеспечивающего человеку лучшую (по сравнению с животными) возможность приспособления. Эта возможность реализуется в целеполагающей деятельности. Человек приспособляется не слепо, не стихийно, а сознательно. Он даже может изменять существующие условия сообразно своей цели. Появляется возможность возникновения *идей*. Разделение труда приводит к отрыву и пренебрежительному отношению *идей* к своему лону – *действиям*. Средневековье закрепляет этот отрыв социально, а Новое время – теоретически, путем поиска высшей реальности *первичных* качеств вещей. Современное общество рыночной экономики вызвало к социальной активности огромные массы *простых* людей. В этих условиях стало очевидно, что философия больше не может находиться в плену абстрактных построений, а должна заняться человеческими проблемами, которые можно свести к одной глобальной проблеме – миру ценностной предметности или *миру-для-нас*.

Учение Дарвина положило конец тысячелетнему засилью *метафизических* поисков. Разум теперь должен обратиться к своему естественному источнику – *действию*. Более того, в свете учения Дарвина разум перестает быть хозяином и переходит на положение слуги, инструмента для *действия*. Вся его функция состоит в том, чтобы способствовать человеку выйти из жизненного затруднения, из *проблематической ситуации*.

Таким образом, практическая деятельность человека, по Дьюи, не более как его жизнедеятельность по удовлетворению естественных потребностей. Собственно человеческая деятельность отнесена к деятельности сознания. В этом проявляется фетишизм мышления, когда в условиях отчуждения труда все подлинно человеческое низводится до уровня средства сохранения животных условий жизни человека. Деятельность человека превращается в деятельность, определяемую диктатом физиологических потребностей. Такое положение дел, при котором действительная практическая жизнь человека оказывается лишь средством удовлетворения единственной потребности сохранить свое существование, выжить, превращает природную основу человеческого бытия, сами природные потребности в нечто враждебное человеку.

Материальным, чувственным выражением отчужденной человеческой жизни является частная собственность. Она в условиях капиталистического общества разжигает чувство обладания и жажду наживы у собственников и вместе с тем вызывает упрощение потребностей, «скотское одичание» (К.Маркс) у лишенных собственности. Извращенная практика порождает и извращенную теорию, оторванную от реальных задач практического преобразования социального мира. В отличие от экзистенциализма, вышедшего на философскую сцену с критикой отчужденного состояния человека, прагматизм в лице Дьюи является апологетикой такого состояния, несмотря на всю свою «критичность» и «рациональную контролируемость». Это можно видеть из того, что обыденные иллюзорно-превратные представления агента капиталистического общества возводятся в ранг теории, призванной «реконструировать» представления человека о мире и собственном месте в нем.

Кривым зеркалом прагматизма становится единичный, ситуативный интерес. Через призму этого интереса, выражающего узко эгоистические устремления частного собственника, происходит осознание деятельности человека, принимающей в прагматизме форму деятельности в сфере сознания. Отсутствие внутреннего единства, системности, всеобщности в деятельности субъекта частного интереса порождает отсутствие тех же качеств и в осознании этой деятельности. На первый план выдвигается понятие *ситуация*, взятая в её индивидуальной уникальности и формируемая в каждом отдельном случае целями индивида, его внутренними установками. Если и выделяются обобщения, то они не носят характера выявления внутренней системной связи ситуаций, закона их существования, а являются лишь поверхностной констатацией факта сходства ряда аналогичных ситуаций, закрепляемого привычным реагированием.

Поскольку в каждом отдельном действии отрицается всеобщее, то остается признать значение того или иного *практического следствия*. Другими словами, условия ситуации рассматриваются с точки зрения функциональной утилитарной роли, которую они играют при решении определенной проблемы. Это решение связано с выбором формы поведения, которая зависит от того, что может быть признано в данной ситуации благом. С такой точки зрения ситуация предстает как моральная ситуация, а поведение как моральное действие.

Критерием моральности у Дьюи служит успешное разрешение проблемы. Свобода в выборе поведения ставится в зависимость от выгоды. В результате этого действия, которое по своей сути есть сравнение, оценивание, формируется «реальность», обладающая ценностными характеристиками.

Возможности развития и изменения ситуации определяются только целями и интересами человека, зависящими, в конечном счете, от произвольного выбора, от индивидуального предпочтения. При произвольном выборе путей в развитии ситуации и определении самой ситуации через оценочную деятельность, Дьюи попадает в порочный круг субъективизма, выбраться из которого он пытается путем допущения существования глубинных, изначальных потребностей человека, определяющих его деятельность. Сущность человека, тем самым, сводится к сущности биологического организма; биологические потребности рассматриваются как коренные потребности, направляющие поведение человека.

Субъективистски понимаемые потребности и интересы становятся той основой, на которой утилитарно-оценочной деятельностью извлекается из объекта его смысловое содержание, полезное для субъекта, называемое Дьюи *третичными* качествами или *характерами* вещей. Ситуация сводится к системе значений-ценностей, выражающих не объективную значимость вещей, а лишь психологическое содержание сознания индивида. Ценностная предметность оказывается мысленным образованием, придающим ситуации определенный смысл и значение.

Обращаясь к анализу повседневного поведения, Дьюи оставляет в стороне социальную обусловленность его целей и характер общественных отношений, определяющих специфику целей человека и в его индивидуальной жизни. Согласно Дьюи, ориентация человека в предметном мире на уровне повседневного поведения направляется непосредственной значимостью окружающих предметов. Такая ориентация характеризуется, прежде всего, двойственностью. Именно здесь, при решении конкретных задач, ситуативность мышления обеспечивает быстрое и «экономное» их решение.

Идеал познания у Дьюи – *практическая смекалка*, функция которой состоит в быстрой оценке ситуации. Деятельность мышления оценивается по ее утилитарной полезности, способности удовлетворять частный интерес субъекта. *Заинтересованный* субъект «мыслит сплошными непосредственными противоположностями:

речь его состоит из: «Да-да; нет-нет; что сверх того, то от лукавого» (Ф.Энгельс). Это порождается утилитарной потребностью в определенности, конкретности, категоричности и недвусмысленности суждений, ибо любые колебания ведут к блокировке привычного поведения. Отсюда метафизический подход к всеобщим моментам деятельности, игнорирование социального детерминизма, непонимание диалектики потребностей и интересов, ценности и оценки, целей и средств, объективной необходимости и свободы, абстрактного и конкретного, чувственного и рационального, эмпирического и теоретического. Главное же, непонимание действительной диалектики практики и познания приводит к тому, что богатство практического отношения субъекта к объекту сводится к ценностному аспекту.

Субъективная деятельность, освобожденная от предметности, становится чисто формальной. Посредством такой деятельности нельзя раскрыть богатство внутреннего мира субъекта, его побуждения и интересы. Сознательно-волевая деятельность человека предстает исключительно как субъективистская и волюнтаристическая, определяемая, в конечном счете, узким кругом биологических потребностей. Признавая факт неадекватности объекта действия потребностям субъекта, Дьюи не замечает, что причины этой неадекватности не только в природных свойствах объекта, а, прежде всего, в самом характере общественных отношений. Именно сведение всех отношений к единственному отношению полезности и является социальной основой для прагматистской концепции деятельности в целом и концепции Дьюи в частности, придавая ей утилитарно-оценочный характер.

Литература:

1. Bernstein, R. Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity / R. Bernstein— Philadelphia, 1971.
2. Creative Intelligence [ed. by J. Dewey].— N.Y., 1970.
3. Delaney, C.F. The Changing Temper of American Philosophy / C.F. Delaney // Review of Politics. — vol. 34. — N 4.
4. Dewey, J. Human Nature and Conduct / J. Dewey— N.Y., 1922.
5. Dewey, J. The Influence of Darwin on Philosophy / J. Dewey— Bloomington, 1965.
6. Dewey, J. Logic: The Theory of Inquiry/ J. Dewey— N.Y., 1938.

7. Dewey, J. *Philosophy and Civilization* / J. Dewey– N.Y., 1963.
8. Dewey, J. *The Logic of Judgment of Practice* / J. Dewey– In: *Essays in Experimental Logic*. N.Y., w.d.
9. Dewey, J. *Problem of Men* / J. Dewey. – N.Y., 1946.
10. Dewey, J. *The Quest for Certainty* / J. Dewey. – N.Y., 1929.
11. Dewey, J. *The Theory of Valuation* / J. Dewey. – In: *International Encyclopedia of United Science*, 1946, vol. 11, N4.
12. Feldman, W. T. *The Philosophy of J.Dewey* / W. T. Feldman– N.Y., 1968.
13. Kennedy, G. *The Hidden Link in Dewey's Theory of Valuation* / G. Kennedy // *The Journal of Philosophy*. – 1955, vol. 52, N 4.
14. Moore, E.C. *American Pragmatism: Pierce, James, Dewey* Moore E.C / E.C. Moore. – N.Y., 1962.
15. Rucher, D. *The Chicago Pragmatists* / D. Rucher. – Minneapolis. 1969.
16. Smith, J.E. *Purpose and Thought* / J.E. Smith. – L., 1978.

Куличков И.Л.

Публика театра в западно-европейской науке XX века

Данная статья является продолжением изучения взглядов на публику театра в истории эстетической мысли, начатую в работе «Театр и публика в истории эстетической мысли» и опубликованную в книге «Homo holistic: человек целостный» [1, с. 156-171]. В предшествующей статье были проанализированы особенности воззрений на театральную публику в трудах Платона и Аристотеля, деятелей французского и немецкого Просвещения, представителей русской революционно-демократической мысли а также марксистской эстетики. Проведённый анализ показал, что объектом внимания выдающихся представителей эстетической мысли прошлых эпох в данном вопросе являлись условия формирования публики и её социальная структура, характер отношения театральной публики к предлагаемому ей драматургическому материалу и исполнительскому искусству, художественно-эстетические ориентации и установки различных категорий людей, более или менее регулярно посещающих театральные действия.

Исследование театральной публики в трудах передовых мыслителей позволило им сделать ряд выводов, главные из которых можно было бы сформулировать следующим образом.

Во-первых, публика рассматривалась как органическая часть театрального искусства, обеспечивающая его развитие. При этом подчёркивалось, что прогрессивное развитие сценического искусства возможно лишь при условии его тесного слияния с широкими слоями демократической общественности.

Во-вторых, совершенно справедливо указывалось, что связь театра с публикой всегда имеет двусторонний характер, что не только публика влияет на деятельность театра, во многом формируя его стилистику и репертуарную политику, но и он в не меньшей мере создаёт и воспитывает свою публику, оказывает присущими ему средствами идейно-эстетическое воздействие на мысли, чувства, настроения, художественные потребности и интересы зрительного

зала. При этом верно подчеркивался конкретно – исторический состав публики, а также социальная обусловленность её художественных вкусов и предпочтений.

В третьих, представители прогрессивной домарксистской, а тем более марксистской эстетической мысли ставили вопрос о несовместимости эксплуататорских общественных отношений с повсеместным развитием художественной культуры широких народных масс, без которой не может быть ни театра, отвечающего высоким идейно-эстетическим требованиям, ни подлинно народной публики.

Обращает на себя внимание и тот факт, что вопросы театрального искусства рассматривались в широком социальном контексте, сквозь призму исследования фундаментальных проблем общественной жизни, проблем массового сознания, соотношения массового и индивидуального.

Интерес к публике как к своеобразному социальному феномену оказался унаследованным и современной социологией театра.

Трудности в исследовании сложных вопросов искусства традиционными методами, развитие ряда наук (социология, психология), дающих новые представления о характере и формах человеческой деятельности, выделение проблематики социологического анализа искусства в самостоятельную область знаний: всё это обусловило появление ещё в XIX веке эстетики социологической ориентации, а в XX веке социологии искусства.

В свою очередь, выделение «социологической эстетики» вызвало новые трактовки проблемы взаимодействия искусства и публики, помогло с иных позиций подойти к раскрытию содержания понятия «публика». В соответствии с исходными философскими и методологическими установками некоторые исследователи стали отождествлять публику с толпой. Подобное смешение имело определённые исторические корни. Достаточно вспомнить, что ещё Платон рассматривал публику как разновидность толпы.

В XIX веке представители западной эстетики и социальной психологии также употребляли термины «публика» и «толпа» как синонимы. Толпа описывалась ими как некая иррациональная целостность, деформирующая психику составляющих её индивидов и образующаяся на основе элементарных эмоций и идей.

Французский социальный психолог и социолог Гюстав Лебон указывал на следующие признаки «толпы»: 1. Господство

бессознательных моментов, потеря отдельным человеком независимости в идеях и чувствах. 2. Импульсивность, изменчивость, раздражительность. 3. Податливость внушениям и легковёрность. 4. Исчезновение различий между интеллектом людей, между глупцом и учёным. 5. Нетерпимость, консерватизм. 6. Преувеличенность и односторонность чувств, склонность впадать в крайности, недоступность тонких оттенков чувств.

Перечисленные особенности толпы в значительной мере присущи и массам людей, заполняющих зрительные залы театров. Этим, по мнению Г. Лебона, объясняются требования театральной публики изображать на сцене такие чувства, ситуации и нравственные коллизии, какие в реальной жизни не встречаются, что, в свою очередь, толкает театр на путь, не имеющий ничего общего со здравым смыслом и логикой. [2, с. 105-106].

Сходную точку зрения высказывал и представитель русской «субъективной социологии» конца XIX века Н.К. Михайловский. Он также считал поведение публики, как и любой толпы иррациональным, что объясняется природной склонностью людей к взаимному подражанию. [3, с. 135, 147]. Рассмотрение любого массового скопления людей как беспорядочной толпы с примитивным мышлением и элементарными эмоциями и чувствами содержится и в работах ряда современных зарубежных учёных [4].

В то же время, следует отметить, что не все западные специалисты в области философии, социологии и социальной психологии безоговорочно соглашались с подобными представлениями о публике. В частности, ещё французский социолог Габриель Тард, автор работ, посвященных анализу поведения толпы и публики, различал «сознательную публику», состоящую из образованных, высокоинтеллектуальных групп людей и «бессознательную толпу», которой свойственны: «крайняя нетерпимость», «безответственность», «потеря чувства меры». [5, с. 105-106].

Дифференциация «избранной публики» и эстетически необразованной толпы присуща и создателям классических форм элитарных концепций культуры (Ницше, Шпенглер, Ортега-и-Гассет). «Любое произведение нового искусства, писал Ортега-и-Гассет, вызывает у толпы совершенно автоматически странный эффект. Оно раскалывает её на две партии, маленькую из немногих поклонников, большую – из бесчисленных врагов... Итак, искусство действует как социальная азотная кислота, которая создаёт две

противоположные группы; из нерасчленённой толпы многих оно обособляет две касты» [6].

В современный период изучение потребителей «массовой культуры» привело к некоторой эволюции представлений о публике. Сгладив в какой-то мере категоричность своих суждений о публике как толпе, враждебно настроенной по отношению к высокой культуре и подавляющей индивидуальность составляющих её людей, западные исследователи концентрируют своё внимание на отчуждение личности в массе. В первую очередь подчёркивается случайность социального состава, обособленность и индифферентность поведения индивидов, составляющих в данный момент публику [7].

Например, давая характеристику кинозрителям, известный философ, историк искусства и социолог Арнольд Хаузер пишет: «Только то, что они стремятся в кино, объединяет людей друг с другом. Также бесформенно как толпа течёт в кинотеатры, она вытекает из них. Она остается неопределённой, нерасчленённой, аморфной массой с расплывчатыми контурами, и единственная черта, которую можно уловить, это сплетение всех социальных категорий, не образующих какой-либо точной определённой группы ни в отношении классовой принадлежности, ни в отношении уровня образования. [8, с. 141] . А. Хаузер подчёркивал, что в отличие от средневекового театра, который не был отчуждён от своей публики и стирал грани между различными её слоями, вовлекая всех участников в единое театрализованное зрелище, современное сценическое искусство совершенно сознательно ориентируется либо на эстетически образованных «знатоков», либо на массовую публику, состоящую из «стандартизованных» потребителей элементарных идей и банальных истин [9, с. 365, 386].

Весьма показательной является классификация публики, предложенная немецким философом, социологом, композитором и теоретиком музыки Теодором Адорно. Выделив несколько типов публики от «экспертов», адекватно воспринимающих искусство, до тех, кто относится к искусству только как к развлечению, он констатирует, что сегодня всякий или понимает всё или не понимает ровным счётом ничего [10]. Очевидна схожесть суждений о публике Теодора Адорно с мнением других современных ему исследователей. В основе его взглядов также лежит деление публики на «элиту» и «массу». Отличие связано лишь с отказом признать «психофизическую» близость входящих в публику индивидов и

акцентированием внимания на их анонимности и обособленности друг от друга.

В известной мере появление в западной науке этой модели публики вполне логично. Оно объясняется наличием в современном индустриальном обществе соответствующих конкретно-социальных детерминат. Не случайно, например, тот же Т. Адорно признаёт господство над человеком в «организованном обществе» абсолютного отчуждения, исключающего реальную социальную активность личности. Поэтому подлинное искусство, с точки зрения Теодора Адорно, должно решительно отмежеваться от современной публики, состоящей в большинстве своём из индивидов с плохим художественным вкусом и к тому же разобщенных и атомизированных тем, что сегодня принято называть «культурной индустрией». Признавая несомненную точность описания современного потребителя искусства, следует однако обратить внимание на отсутствие в работах как А. Хаузера, Т. Адорно, так и многих других исследователей фундаментального анализа тех глубинных социальных условий, которые в массовом масштабе формируют процессы отчуждения индивида вообще и в сфере искусства – в частности.

Наряду с философскими подходами в современной западной науке проводится много эмпирических конкретно-социологических исследований публики, которые зачастую имеют весьма доказательный характер.

Опираясь на методы социальной психологии и социологии, изучаются закономерности отношений между сценой и зрительным залом (Ю. Баб, Б. Шене, К. Зауерманн, Х. Викихальдер и др.). Углубляются представления о театральном искусстве как важном элементе художественно-эстетической жизни общества. Анализируется природа общественных потребностей, которые призвано удовлетворить театральное искусство. Исследуется влияние театра на духовную жизнь общества. В проводимых исследованиях публика рассматривается не как пассивный потребитель сценического представления, а как сотворческий партнер театрального процесса, как дополняющая актёров ролевая группа с собственной структурой и специфическими нормами отношений.

По мере расширения эмпирического изучения функционирования театрального искусства, анализа зрительских реакций, установок и ориентаций неизбежно эволюционирует и

содержание понятия «публика». Главное внимание сосредотачивается на своеобразии совместных психологических переживаний индивидов, составляющих публику. Так некоторые немецкие учёные (например, Х. Либер), исходя из факта психологического взаимодействия между отдельными людьми, находящимися в зрительном зале, склонны рассматривать её прежде всего как переживающее сообщество, имеющее центром своей интеграции сценический процесс. Естественно, что при таком подходе основная исследовательская задача усматривается в изучении психологического взаимодействия индивидов составляющих публику (М. Вагнер, В. Хагеманн, К. Поершке, Х. Киндерманн).

Идентичность переживаний в театре, по мнению западных учёных, способна перерасти в социально-организующий фактор и за его пределами стать своеобразным стимулятором социального единства в обществе. Не говоря уже о спорности и даже утопичности данного тезиса, о чём кстати говорит и реальная практика самого современного театра, следует отметить, что выделение субъективно-психологических моментов может быть плодотворным всего лишь для понимания некоторых аспектов проблемы «театр-публика», но ни в коем случае не может претендовать на её исчерпывающее толкование.

В целом, знакомство с современными западными исследованиями публики убеждает в том, что они так или иначе отражают сложные и противоречивые процессы, происходящие в жизни современного общества. Наличие в нём лишь сравнительно малочисленной группы эстетически развитых потребителей искусства заставляет исследователей обособлять элитарную публику от широких масс, лишённых самостоятельности в художественном освоении действительности или вообще стоящих в стороне от современного театрального процесса. Например, социологическое исследование театральной публики, проведённое Х. Свендером, показало, что 44% жителей Стокгольма в возрасте от 15 до 70 лет вообще не посещают театральные спектакли. В то же время половина всех посещений приходится на небольшую группу, составляющую 10% населения. По мнению шведских ученых, объясняется это тем, что «большинство людей от культуры отделила социальная пропасть» [11, с. 6, 64].

В немалой степени эти концепции связаны также и с художественно-коммуникативными процессами, происходящими в

самых авангардистских театрах. Создание спектаклей, рассчитанных на среднестатистического зрителя они оправдывают необходимостью учитывать не самые взысканные вкусы реальной публики, что в свою очередь является прямым следствием расширения числа лиц, получивших возможность в современном обществе напрямую общаться со сценическим искусством и тем самым оказывать массовое воздействие на театральное творчество.

Показательно, что по признанию ряда театральных критиков многие современные спектакли откровенно рассчитаны на невзыскательный художественный вкус и не требуют от зрителей ощутимых интеллектуальных и культурных усилий. Даже представления театров, выступающих на площадях перед многочисленной аудиторией, нередко кажутся элитарными, поскольку и они понятны не всем собравшимся, а лишь тем, кто разделяет взгляды и предпочтения создателей данного спектакля.

Исследования публики в современной зарубежной эстетике и социологии искусства свидетельствуют не только о теоретико-методологическом плюрализме в изучении процессов функционирования искусства, но и о склонности абстрагироваться от сложившихся социальных отношений, так или иначе влияющих на тенденции формирования сегодняшней публики. Основной, а подчас и единственной задачей социологии публики на Западе считается изучение поведения, вкусов, оценок, не рассматривая их как своеобразный продукт объективных общественных связей и отношений.

Ни в коем случае не абсолютизируя марксистскую методологию, её социально-классовый подход при анализе всех явлений социальной действительности, следует всё же признать, что склонность к эмпиризму, преимущественное внимание к разработке частных проблем вместо их целостного рассмотрения в широком социальном контексте не дают полного представления о театре как специфическом выражении социальной жизни.

Представляется, по меньшей мере дискуссионным утверждение об уменьшении роли театра в современной культуре, о театральном искусстве как своего рода утрате наследия XIX века, о закате театра в связи с появлением кино, телевидения а также бытовой аудио- и видеотехники [12, с. 250-252].

Литература:

1. Куличков, И.Л. Театр и публика в истории эстетической мысли / Куличков, И.Л. // «Homo holistic: человек целостный» [Текст]: сборник научных статей / Отв. Редакторы Е.В. Гредновская, С.П. Решикова. – Челябинск, 2011.
2. Лебон, Г. Психология народов и масс / Лебон Г. – СПб., 1902.
3. Михайловский, Н.К. Полн. собр. соч., т .2 / Н.К. Михайловский. – СПб., 1907.
4. Yound and Freeman Social Psychology and sociology in the book of «Modern Sociological Theory in Continuity and change». – N-Y, 1957 p. 558; N. Foot and C. Hart, Public Opinion and collective Behavior in the book «Group relations at the crossroads». – N-Y, 1963, p. 309; D. Beel «The end of ideology» Glencol III. – Tree Press, 1960, p. 23.
5. Тард, Г. Социальные этюды / Тард Г. – Спб., 1902.
6. Давыдов, Ю.Н. Искусство и элита / Ю.Н. Давыдов. – М., Искусство, 1966.
7. Blumer, H. Collective Behaviour, in «Neu Outlines of the Principles of Sociology / H. Blumer. – N-J, 1946, p. 185-186; Blumer, H. The mass, the Public and Public Opinion «Reader in Public Opinion and Communication / H. Blumer. –N-Y – London, 1966, p. 45.
8. Hauser, A. Sozialgeschichte der Kunst und Literatur / A. Hauser–Munchen, 1953.
9. Hauser, A. Philosophie der Kunstgeschichte / A. Hauser. – Munchen 1958.
- 10.Theodor, W. Adorno Einleitung in die Musiksoziologie. Zwolf theoretische Vorlesungen / W. Theodor. – Frankfurt am Mein, 1962.
- 11.Thomas, M. «Ny Dag» / M. Thomas .– Stockholm 1974, s. 6.
- 12.Моль, А. Социодинамика культуры / А. Моль. Перевод с французского. – М., 1973.

Гуманистический потенциал театрального действия в современной культуре

Театральное действие в современной культуре в большинстве случаев включает несколько уровней. Первый уровень – литературный (драматургическая основа театрального действия). Второй уровень – режиссёрский (воплощение литературного материала в сценическом пространстве). Третий уровень – актёрский (реализация идеи драматурга и замысла режиссёра посредством вербальных и невербальных средств актёрского искусства). Четвёртый уровень – зрительский (восприятие, соучастие, сопереживание в процессе осуществления театрального действия).

Каждый из четырех уровней представляет собой определённую позицию, с которой открываются разные возможности понимать, осознавать и осмысливать театральное действие. Если, например, анализировать в театральном действии то, что называется режиссурой, то речь, скорее всего, будет идти о режиссёрском замысле или решении, о мизансценах как о пластическом языке режиссёра, о выборе и назначении того или иного актёра на его роль и о многом другом.

Анализ театрального действия на актёрском уровне будет сфокусирован на качестве игры актёров, на том, насколько актер сумел передать характер своего персонажа или героя, установить взаимодействие со зрительным залом и т.п.

По справедливому замечанию П. Пави, «гораздо менее изучена проблема обратной связи и ее влияния на игру актёров, а также проблема взаимодействия актёра и зрителя» [6, с. 193]. Однако подобная связь является чрезвычайно важной для настоящего исследования, так как театральное действие и есть единство, взаимодействие сценического действия и обратного действия со стороны зрителей.

Для выявления гуманистических возможностей театрального действия в современной культуре необходимо, на наш взгляд, учитывать, что современное развитие театра предоставляет многочисленный спектр разнообразных форм театрального действия (от классических постановок до авангардных), поэтому выбор сделать достаточно сложно. Обратимся к литературному уровню

театрального действия, а точнее к его драматургической основе. Именно она на сегодняшний день во многом определяет режиссерский выбор формы сценического действия, постановку тех или иных спектаклей, а, следовательно, специфику и характер самого театрального действия.

Чаще всего литературной основой театрального действия выступает драма. Поэтому характер сценического действия, его форма, организация, характер взаимодействия «сцена – зрительный зал» будут во многом зависеть от драматургического материала.

Процесс преобразования драматургического материала можно представить как своеобразный перевод литературного текста в текст сценического действия, осуществляемый не только во времени, но и в пространстве театрального действия.

В настоящее время в качестве литературной основы используются, прежде всего, пьесы, хотя есть и исключения (постдраматический театр, некоторые постановки постнеклассического театра). На сегодняшний день ставятся как классические и неклассические, так и постнеклассические пьесы. К последним можно отнести пьесы, написанные современными драматургами, например, «Кислород» И. Вырыпаева, «Голубой вагон» В. Дуренкова или адаптация классических произведений под новый язык театра или драмы, например, «Достоевский – Честертон: Парадоксы преступления или одинокие всадники апокалипсиса» Клима по мотивам произведений Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» и Г. К. Честертон «Парадоксы мистера Понда», «ОбломOff» Михаила Угарова и др. Современные пьесы создаются на основе магнитофонных записей (например, интервью с участниками каких-либо событий), писем, Интернет ресурсов, такие пьесы часто называют сегодня документальными.

Хотелось бы уточнить, что «новая драма» является не совсем определенным по содержанию понятием и феноменом современной культуры. Уже пьесы Ибсена и Чехова называли «новой драмой». Современная новая драма – это новая волна «новой драмы». Более того существует термин «новая новая драма». Поэтому это явление действительно требует более глубокого анализа. Однако, на наш взгляд, это претензия на отдельное самостоятельное исследование. Мы же оставим задачу зафиксировать «новую драму» через профессиональные оценки ее особенностей со стороны режиссеров, актеров, драматургов и др.

На сегодняшний день о современной пьесе сложилось неоднозначное мнение, так как она, на наш взгляд, находится ещё в процессе своего становления, поэтому чаще всего встречаются крайние точки зрения и оценки этого явления. С одной стороны, к «новой драме» (кстати, так называют современную пьесу и фестиваль современной пьесы) существует крайне отрицательное отношение, с другой, наоборот, находятся её приверженцы и защитники. Сразу оговоримся, что в наши задачи не входит ответ на вопросы о том, нужна или не нужна современная пьеса, или какую оценку ей давать. Так как в целом выводы о том, сложилась ли какая-то принципиально новая тенденция в русской драматургии, делать пока рано. Выделим основные черты «новой драмы», какими наделяют её современные театральные критики и театроведы.

Современный театальный критик Геннадий Демин, отвечая на вопрос: «что есть современная пьеса?», пишет: «Для одних безусловным отличием является сегодняшний сленг, включая мат <...> Другие, напротив, утверждают, что в противоположность драматургии 70-х годов, которая стремилась воспроизвести живую речь, современная пьеса литературна» [3, с. 174]. По мнению Г. Демина, шокирующий лексикон есть средство для удержания внимания публики. Далее автор утверждает, что в действительности «новая драма» отличается, прежде всего, недостаточностью драматургической техники: «Либо в ней отсутствует четкий сюжет, либо нестройна система персонажей, либо эти персонажи скорее типажи, нежели индивидуальности» [3, с. 174].

На взгляд Маргариты Громовой, современная пьеса «клиповая, рекламная, в лучшем случае – документальная» [2, с. 157].

С точки зрения некоторых театальных критиков «словосочетание «новая драма» стало означать любую современную (то есть написанную современником, желательно, молодым) пьесу <...> «Новая драма» должна быть просто новой хотя бы в интерпретации заезженных тем, в подаче материала, используемой технологии» [1, с. 160].

Характеризуя, современный драматургический материал, современную пьесу в театральном сборнике «PROSCENIUM» Г. А. Заславский особое внимание уделяет терминам: «новая драма», «новые драматурги», «новая драматургия» [См.: 9]. Термин «новая драма» возник на рубеже XIX-XX веков в связи, как говорит автор, с творчеством Г. Ибсена, Г. Гауптмана, Ю. А. Стринберга, А. П. Чехова.

«Новыми драматургами» называли В. С. Розова, А. М. Володина, А. Н. Арбузова, с именем которых связан взлёт русского театра 50 – 70-х годов XX века. По мнению Г. А. Заславского, уместнее называть это движение без лишней высокопарности – не «новой драмой», а «новыми пьесами» [См.: 9].

Пытаясь определить «объективные» критерии «новой драмы» (новых пьес) режиссёр К. С. Серебренников указывает на их дискретную и разорванную структуру: «И видимо, в этом и есть их формат. У них шесть финалов, у них не конец, а многоточие в конце <...> нет системы завязка-развитие-кульминация. <...> Мы видим практически полное отсутствие так называемой «хорошо сделанной пьесы». Я имею в виду – с позиций традиционной пьесы» [5, с. 63].

Г. А. Заславский к некоторым чертам «новой драмы» относит следующие: «...это такая драма, которая свободно оперирует разговорным слоём сегодняшней русской речи, её жаргоном, сленгом, а также и ненормативной лексикой <...> привязанность к малым формам, узкому кругу действующих лиц <...> краткость изложения <...> В нынешних «новых драмах» – большие проблемы с сюжетосложением. Сюжеты в них часто упрощены, сведены к описанию одной или нескольких ситуаций. <...> Диалоги в «новой драме» даны вместо поступков, разговоры заменяют необходимость что-то делать, предпринимать» [4, с. 37-39]. Примером этому могут служить «Пластин» В. Сигарева, «Ощущение бороды» К. Драгунской, или «Изнанка» В. Забалуева и А. Зензинова. Хотя некоторые из них, по мнению автора, имеют успех именно благодаря тому, что очень близко соприкасаются с традиционной драмой. «Абрикосовый рай» и «Про мою Маму и про меня» Е. Исаевой, «Одни» и «Ничего особенного» В. Шамирова, «Яблочный вор» и «Ощущение бороды» К. Драгунской одинаково принадлежат и «новой» и традиционной драме.

Краткость изложения, использование ненормативной лексики и т.п., по мнению Г. А. Заславского, можно объяснить недоверием авторов к зрителям, боязнью им скоро наскучить. «Краткость – обязательное требование времени, так что можно говорить о некоем движении навстречу друг другу <...> Для того, чтобы сегодня иметь успех, истории полагается быть яркой, простой и короткой» [4, с. 38-39].

Однако не все театроведы и театральные критики придерживаются подобной точки зрения. Например, Н. Песочинский,

говоря о постнеклассическом этапе в развитии драмы и театра («новую драму» можно отнести именно к этому периоду), замечает, что и критика оказывается не готовой к определённой рефлексии над изменившимся феноменом драмы. По его мнению, изменился сам характер пьесы и критика должна соответствовать ему: «Часто критика ограничивается констатацией непривычных (шокирующих, диких) элементов зрелища, не замечая философского смысла, ради которого полностью разрушено привычное и разумное театральное мироздание» [7, с. 71]. На взгляд Н. Песочинского, проблема заключается в неготовности театрального критика и театроведа к пониманию разных языков театра, в том числе и современного. Ведь их профессионализм заключается именно в готовности к переменам (даже кардинальным), «в готовности понимать разные языки театра, описывать и анализировать формы театра, не встречавшиеся ранее в культурном процессе» [7, с. 71].

По мнению современного театрального режиссёра, продюсера и художественного руководителя театра «Практика» Эдуарда Боякова, новая драма – это «не витание в абстракциях, а дыхание реальности, имеющее отношение к нашей сегодняшней жизни <...> Все живое, что относится к сегодняшним реалиям, сегодняшним сюжетам, и есть «новая драма» <...> Новая драматургия – это уникальная лингвистическая лаборатория, осмысляющая в литературном жанре те процессы, которые происходят в обществе и в речи» [9]. Именно отражение современной реальности, действительности, актуальности и есть, по мнению Ильмиры Болотян, главное достоинство драматургии и театра заключается в том, что в лучших своих проявлениях они всегда соответствовали своему времени, они ориентированы на «здесь и сейчас». Это значит, что функция мимесиса, определённая Аристотелем как неотъемлемая и необходимая для драматического и театрального искусств, продолжает оставаться одной из главных в современной драматургии, а значит и в современном театре.

В настоящее время становится ясно, что драматическое и сценическое действия могут обойтись без причинно-следственной цепочки развития конфликта, без определённой системы персонажей, и без системы событий, вообще без какой-либо системы. В таком случае зрителю предоставляется возможность устанавливать свой порядок, свою цепочку развития событий, если, конечно, в этом существует потребность. В этом и заключается эффект современных

форм театрального действия – зритель становится не просто со-участником, но и полноправным со-автором всего происходящего.

На взгляд некоторых современных театральных критиков, ощутимо влияние на современную пьесу кинематографа: «Из кино в драматургию (и вообще в современную литературу) перешла множественность финалов и вариантов развития событий» [1, с. 163].

В постнеклассическом театре преодолевается понимание сценического действия как линейной цепочки событий. В представлениях такого типа зрителю открывается возможность двигаться по разным смысловым маршрутам, обнаруживать разные последовательности. Поэтому эффект обратного действия зрительного зала на сценическое действие может быть совершенно неожиданным, что может выражаться во множестве различных и неоднозначных реакциях – непонимание, восторг, равнодушие и многое другое.

В «новой драме» все действенные линии стремятся к конфигурации мозаики и лабиринта. Внутри сюжета причинно-следственные связи не имеют решающего значения. Действие строится на множественности интерпретативных вариантов, события нельзя понять одним определённым образом. Размыты границы главного и второстепенного. Иногда автор сознаёт себя персонажем, персонаж – автором или зрителем. Происходит декомпозиция классической конструкции пьесы и спектакля. В театральном действии это проявляется в эффекте непредсказуемости как для зрителя, так и для непосредственных участников представления.

Вопрос по поводу необходимости создания и использования новых форм, средств, языков театра был актуален всегда. И как бы ни менялись формы, средства и др., главной задачей театрального действия остается захватить душу, чувства, эмоции зрителя, встряхнуть его, пробиться к нему, тем самым добиться от него ответной реакции. Иными словами, вовлечь зрителя в ситуацию диалога и сотворчества.

Философская интерпретация выводит осмысление театрального действия на предельный уровень обобщения, где любой предмет исследования оказывается связанным со всеобщим отношением человека к миру, уникального к универсальному. Имеется в виду отношение человека к миру в самом общем виде, прежде всего, поскольку именно это отношение и есть основной предмет философской рефлексии. Однако оно может быть рассмотрено и в

конкретных его проявлениях, например, как отношение человека к культуре. В любом случае в этом отношении воспроизводится связь уникального и универсального в человеческом бытии. Человек в театральном действии способен воспринимать не только конкретные сценические ситуации, но через них, посредством их он находится в отношении к культуре (универсальному) вообще. Тем более, по нашему убеждению, философское исследование, если оно претендует быть философским, не может игнорировать то, что относится к сути его предмета, к отношению уникального и универсального, в котором и осуществляется как одновременный процесс познания мира и самопознания человека.

На наш взгляд, современная драматургия, именуемая «новой драмой», не ставит задачу дистанцироваться от того, что связано с внутренним миром человека, с проблемой смысла, когда фиксирует факт неадекватности, даже чуждости человека окружающему его миру, бессмысленности существования. Однако герой «новой драмы», который не только не способен отличить добро от зла, честность от предательства, и для которого даже различение жизни и смерти утратило смысл, все-таки, по нашему мнению, доходя до края, открывает для себя те новые горизонты существования, которые связаны со смыслом. Так, «разорванное» сознание героя пьесы И. Вырыпаева «Кислород» оборачивается и разорванностью его действий. Однако в финале действия герой все-таки приходит к осознанию того, что смысл есть и он связан с совестью. Герой пьесы М. Курочкина «Цуриков» отправляется в преисподнюю, тем самым автор ставит героя в «пограничную ситуацию» (отсюда и название спектакля Михаила Угарова «Трансфер», что означает состояние «перехода», состояние между жизнью и смертью). Сам автор пьесы считает, что мир принадлежит неуязвимым. В своем аду Цуриков учится быть уязвимым и возвращается именно таким, а значит – живым. Суть пьесы «Пластинин» В. Сигарева заключается в его же словах, данных в одном из интервью: «Чтобы отчиститься, надо увидеть грязь, прикоснуться к ней, оттереть».

Мы полагаем, что участвуя в театральном действии, порождающем атмосферу «некатарсического» переживания, связанного с демонстрацией в игре актеров отчужденного, потерянного, не понимающего логики собственного существования человека, находящегося «по ту сторону добра и зла», зритель-участник театрального действия, в конечном счете, должен быть

побужден не просто к тому, чтобы равнодушно зафиксировать факт подобного существования, но к тому, чтобы активно противопоставить ему стремление найти выход, собрав для этого все свои силы, чтобы прекратить ситуацию безответственного отношения к своему существованию. Это и есть, с нашей точки зрения, основное назначение театра в обществе и культуре.

Таким образом, несмотря на специфику некоторой части современного драматургического материала, театральное действие сохраняет свой гуманистический потенциал и сохраняется как целостное образование. Дискретность и разорванность структуры «новой драмы», использование различных современных выразительных средств «нового театра» (сотовые телефоны, компьютерная графика, различные лазерные установки) не отменяет тех атрибутивных характеристик, которыми театральное действие обладает как культурная форма (синтетичность, воспроизводимость, коммуникативность, референциальная иллюзорность, субъект-субъектная диалогичность и полилогичность) и как культурный артефакт (сиюминутность, уникальность, актуальность, вариативность и невозпроизводимость). Оно всегда совершается в настоящий момент, здесь и сейчас; главным его действующим лицом по-прежнему остаётся человек. Театральное действие как культурный артефакт вариативно как в содержательном смысле, так и с точки зрения его форм. Воспроизводятся всякий раз только устойчивые элементы (соотношение сцена – зрительный зал) театрального действия и атрибутивные характеристики театрального действия как культурной формы.

Самое главное, что театр продолжает выполнять свою гуманистическую миссию, а именно, способствует очищению человека через переживаемые им страдания или радости, через сопереживание героям в процессе осуществления театрального действия.

Кроме этого, ведущие функции театрального действия – смыслопорождающая и духовно-преобразующая – соответствуют и современному бытованию театральных действий и в режиме различных шоу-программ. Хотелось бы сказать, что учитывая многообразие театральных жанров, существующих форм театрального действия, а также специфику жизненного мира современного человека, исследование театрального действия, его философско-культурологические интерпретации имеют перспективу.

Так как востребованными на сегодняшний день оказываются самые разные театры: музыкальные и драматические; театры для взрослых зрителей и детей; рассчитанные как на массового зрителя, так и камерные; в том числе театры, осуществляющие постановки в виде шоу-программ и театрализованных представлений. Поэтому во всем многообразии современных форм театрального действия человек вправе выбирать по своим потребностям ту или иную форму, получая в ней именно то, чего так не хватает в повседневной череде жизненных забот: развлечения, радости, праздника, мудрости, острых чувств, страстей... И в этом смысле это не противоречит нашей позиции.

Различные современные формы театрального действия (уличный театр, музыкальный театр, театр оперетты, документальный театр и т.п.) связаны как с демонстрацией образов целостности человеческого бытия, так и образов разрушения, абсурдности существования, что косвенно побуждает человека к обретению этой целостности. Под влиянием театрального действия человек способен уловить в себе нечто обычно ускользающее, но не случайное, необходимое. Гуманистические возможности театрального действия в современной культуре связаны с актуализацией чувства жизни, непосредственного переживания, катарсиса, с гармонизацией жизненного мира человека. Театральное действие обладает определённым гуманистическим потенциалом независимо от того, в какой форме осуществляется.

Литература:

1. Болотян, И. Новая драма: жизнь в текстах [Текст] / И. Болотян // Современная драматургия. – 2006. – № 1. – С. 158-170.
2. Громова, М. Осторожно! Драматурги!, или курс на Льва Николаевича [Текст] / М. Громова // Современная драматургия. – 2006. – № 1 – С. 155-157.
3. Демин, Г. Режиссура – XXI?.. [Текст] / Демин, Г. // Современная драматургия. – 2005. – № 3. – С. 171-177.
4. Заславский, Г. Современная пьеса: на полпути между жизнью и сценой [Текст] / Г. Заславский; сост. и отв. ред. В. А. Максимова // PRO SCENIUM. Вопросы театра. – М.: КомКнига, 2006. – С. 32-57.

5. Максимова, В. Новая драма, «Мещане» и другие [Текст] / В. Максимова, К. Серебренников // Страстной бульвар. – 2003. – № 3. – С. 63.
6. Пави, П. Словарь театра [Текст] / П. Пави. – М.: Прогресс, 1991. – 504 с.
7. Песочинский, Н. Принципы и проблемы театроведческого анализа режиссуры спектакля [Текст] / Н. Песочинский // Театральная жизнь. – 2008. – № 3. – С. 69-71.
8. PRO SCENIUM. Вопросы театра [Текст] / Сост. и отв. ред. В. А. Максимова. – М.: КомКнига, 2006. – 416 с.
9. Режим доступа: <http://seance.ru/category/n/29-30/perekryostok-novaya-drama/novaya-drama>

Антонова Н. В.

К проблеме формирования маргинального гендерного пространства человека

Анализируя жизненный мир человека, теоретики культурной антропологии нередко обращаются к идее контекста его социокультурного существования, который одновременно понимается как поле формирования личности, один из факторов ее самореализации и результат ее творчества. Человек сам конструирует свое социокультурное пространство и в то же время попадает в зависимость от установленных норм, сложившихся ценностей и укоренившихся традиций, которым вынужден подчиняться, чтобы быть полноправным, активно действующим субъектом.

Поскольку в современном мире личность имеет сложную идентификационную структуру и включается во множество социальных и культурных связей и отношений, ее социокультурное пространство не является однородным. Однако сегодня мы уже можем говорить не о существовании единого целостного порядка, формирующего мир культуры, а об идее множественности несводимых друг к другу культурных порядков, в каждом из которых индивид может быть как «своим», так и Другим, представляющим угрозу целостности и стабильности социокультурной системы. Оказавшись в непривычном для себя окружении, в первое время человек вынужден создавать для себя и вокруг себя (сознательно или неосознанно) новую, «переходную» культуру или вступать в уже существующие субкультуры. Позднее он либо адаптируется к нормам и ценностям господствующей культуры, становясь ее членом, или же занимает свободную нишу, находящуюся в зазоре между доминантными структурами среди ранее отвергнутых. Так он включается в маргинальное культурное пространство с неопределенными внутренними характеристиками и формой.

Один из представителей культурантропологии Э. Ротхакер полагает, что человек, первоначально попадая в определенную жизненную ситуацию, обладает определенным типом

эмоционального восприятия, исходя из которого проявляет свою субъектную активность. Его окружает неизвестная реальность, которая не дается ему в готовом виде, и из этой действительности индивид впервые конструирует свои «миры» [См.:1]. М. Ландманн утверждал, что человек является не только творцом, но и творением культуры, уточняя, что он [человек] рождается не в какой-либо абстрактной культуре вообще, а в отдельной традиции, с конкретным языком, определенной символикой, которые пронизывают человеческую жизнь до самых глубин, в том числе, и оказывает влияние на формирование человеческого тела [См.: 5]. Действительно, господствующая культура часто выносила «приговор» тем, чье физическое тело, маркированное определенным полом, не вписывалось в заданные нормативные рамки или было лишним в конкретных культурных ситуациях, обесценивая человеческую личность только лишь на основании его включенности в мужскую или женскую общности.

В межличностном пространстве, через взаимодействие Я и Ты, создается особая система отношений, которая может носить как характер сотрудничества, так и соперничества; организуется игра по заданным правилам, конструируется определенная культура. Биологическая природа человека, его тело, маркированное полом, является не единственным детерминантом его жизненного пространства. Дух и духовность заставляют человека определенного пола действовать тем или иным образом. Культурное «столкновение» людей разных полов создает особую систему отношений, выходящую за пределы природно-биологических. И в этой «игре», системе, рождается гендер – культурная маска пола. Именно гендер заставляет человека вести себя так, а не иначе, с оглядкой на культурные штампы. «Благодаря» гендеру человек становится объектом манипуляции, ограничивается его свобода. Важно отметить тот факт, что реализует свои интересы, борется за свою индивидуальность, ставит и достигает целей, испытывает желания, создает свою культуру не человек какого-либо пола, а индивид с определенным гендером. Гендер неотделим от человека, так как выделяет его из природного мира, а потому является одним из фундаментальных концептов как философской антропологии, так и философии культуры.

Отвечая на вопрос «Кто Я?», человек дает себе определение через призму своего биологического пола, потому что в реальном

мире нет абстрактного человека, есть мужчина и женщина, которыми свобода, власть, любовь, страдание, самореализация понимаются и реализуются по-разному, а иногда и диаметрально противоположно. Невозможно преодолеть границы своего пола и размышлять о смысле жизни без привязки к конкретным жизненным ситуациям, забыв о своей гендерной идентичности. С рождения мир человека пронизан стереотипами и предопределен культурными нормами и традициями, нередко выступающих как табу при попытке мужчин и женщин начать играть по другим правилам. Поэтому можно утверждать, что пол находится в основании биологической природы человека, а гендер определяет его человеческую сущность, личностный потенциал, поскольку гендер есть только у человека, и игнорирование гендера ведет к потере смысла философской антропологии.

Однако к осмыслению этой идеи наука пришла только в середине XX века, до этого же на протяжении столетий именно биологический пол понимался как анатомо-физиологические особенности, на основе которых люди определяются как мужчины или женщины. 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.

Большинство западных мыслителей объясняло исключение женщин из системы общественного управления, экономики, науки и других значимых социальных сфер «несовершенством их биологической природы», которая ставила их ниже мужчины в социальной иерархии и служила оправданием их низкого социального статуса. При этом большинство женщин мирилось со своим положением и практически не предпринимало попытки изменить его в лучшую сторону.

В период Античности имела место социокультурная маргинальность женщин – их исключение из системы политических, экономических и социальных отношений. Подобное положение дел мыслителями объяснялось несовершенством их биологической природы, поэтому можно говорить о биологической подоснове гендерной маргинальности женщин в Античности. Ярко выраженными девиантами были, прежде всего, спартанки, ведущие образ жизни, противоречащий гендерным нормам, а также те женщины, которые осмеливались бросать вызов патриархатным

законам и занимались «неподобающей» их полу деятельностью. Индивиды с нетрадиционной сексуальной ориентацией в качестве девиантов не рассматривались. В период Средневековья женщины продолжали существовать в маргинальном пространстве, создавая свою маргинальную культуру либо путем подчинения и смирения, становясь невидимыми для «большого» мира, либо путем несогласия и реализации поведения, отклоняющегося от заданных культурных норм «правильной» женственности, вызывающего порицание со стороны традиционной патриархатной морали. Начиная с эпохи Возрождения в общественной мысли появились зачатки нового отношения к женщине, переосмыслились их гендерные роли, анализировались причины их столь низкого социального положения. Однако подобные идеи не получали широкого распространения, и по-прежнему главенствующими были патриархатные нравы, ставившие женщин в маргинальное положение, но которым они вынуждены были подчиняться, чтобы не считаться девиантами и нарушителями общественной морали.

Ближе к середине XVIII века французские просветители пытались бороться с патриархатными предрассудками в отношении женщин, по сути, объясняя природу женской «девиантности» и выступая против их гендерной маргинальности, что соответствовало общим взглядам в отношении произвола феодальной власти, религиозного фанатизма и сословных привилегий. Начиная с конца XVIII века, сами женщины стали активно выступать против своего неравноправия с мужчинами. И если первые «бунтовщики» потерпели неудачу (расправа над Олимпией де Гуж явилась примером усиления групповой интеграции, основанной на патриархатных нормах), то впоследствии женские движения многого добились для улучшения положения женщин и способствовали их демаргинализации. Несмотря на то, что изначально они рассматривались как девианты, нарушители правил, с увеличением численности активисток феминистских движений и их веса в обществе, со стороны власти произошла смена тактики по отношению к феминизму и гендерному равенству.

Появившиеся в XIX веке феминистские движения, несомненно, способствовали демаргинализации женщин. Прежде всего, увеличилась доля работающих замужних женщин, имеющих детей, что привело к изменению в структуре домашних хозяйств и распространению семей с меньшим количеством детей. Также вырос

удельный вес женщин в сфере управления производством, за счет чего некоторая доля мужчин сместилась в частную семейную сферу. В сфере политики также произошли значительные изменения. За вторую половину XX столетия процент женщин в законодательных органах власти в странах, имеющих парламенты, вырос в четыре раза, по сравнению с началом века. По мнению генерального секретаря Межпарламентского союза Андерса Джонссона, число женщин в парламенте каждой отдельной страны является показателем политического развития этой страны. На первом месте по количеству женщин-депутатов находятся Скандинавские страны, где женщины составляют примерно 42 % от общего числа парламентариев; за ними следуют страны Северной и Южной Америки и Европа, а на последнем месте – Арабские страны, где женщины составляют только десятую часть среди общего количества депутатов. Однако, несмотря на это, гендерное неравенство в мире сохраняется. По данным МОТ, женщины, составляющие 70% всего населения планеты, представляют лишь 40% работающего населения. Стоит также отметить, что вместе с ростом работающих женщин, увеличилось и число безработных. Ко всему прочему, продолжает сохраняться неравенство в оплате труда. Еще в начале XX века Международная организация труда предприняла попытку искоренить гендерное неравенство в сфере труда, а позже Европейским союзом было принято законодательство о гендерном равенстве, рекомендующее устранить все формы дискриминации в отношении женщин. Однако принятие закона еще не означает его исполнение – женщины во всем мире зарабатывают от 50% до 88% от заработка мужчин. В некоторых странах в результате процессов глобализации и приватизации общественного обслуживания эта разница существенно выше [См.: 2].

Одними из главных препятствий для продвижения женщин по службе в политике и бизнесе являются культурные традиции и предрассудки. К примеру, по сравнению с мужчинами, женщинам приходится работать в несколько раз больше, чтобы доказать свою политическую дееспособность. По данным журнала Economist, в США женщины занимают высокие должности в частном секторе, в академических и государственных учреждениях. Однако в Скандинавских странах в законодательных структурах власти женщин находится больше, чем в США, несмотря на то, что по прогнозам в самое ближайшее время американки составят

большинство на рынке труда страны. Economist сообщает, что сегодня главная дилемма для женщин в США и других развитых странах состоит не столько в том, чтобы преодолеть социальные барьеры, сколько в том, как совместить карьеру и материнство [См.: 3]. Конечно, еще остаются предрассудки в отношении женщин и сексуальных меньшинств, но доминантная культура больше не пытается навязать им ярлыки маргиналов, девиантов и нарушителей общественной морали.

Мужские социальные движения появились из-за необходимости бороться с социокультурной маргинальностью мужчин, исключаяющей их из значимых для них сфер жизни – политики, управления (в результате гендерного квотирования в пользу женщин, принимаемого рядом европейских стран на законодательном уровне), а также семьи (в ситуации, когда некоторые мужчины в силу большой загруженности на работе редко проводят время с детьми, которые, вырастая, так же отстраняются от воспитания своих детей, воспроизводя отношения отчуждения, если это мальчики, а девочки во взрослой жизни в случае развода могут запрещать своим бывшим мужьям часто видеться и воспитывать ребенка, ведь суд почти всегда на их стороне, заведомо обрекая отцов на маргинальность) и эмоциональной сферы (стереотип «мачо не плачут» в случае отклонения от этой строго заданной нормы мужской гендерной роли, заключает «провинившихся» в категорию гендерных маргиналов за несоответствие нормам своего биологического пола).

Что касается отношения к индивидам с нетрадиционной сексуальной ориентацией и не принимающих свой биологический пол, то их положение и состояние не всегда было маргинальным. Как отклонение от нормы они стали восприниматься только с укреплением власти церкви в Средневековье, но наряду с любыми формами сексуальных отношений, не приводящих к рождению детей, рассматривались как греховные. Таким образом, под влиянием общественных стереотипов, характерных для определённого исторического этапа, складывается новое восприятие данного феномена – как маргинального, отклоняющегося от нормы, которое нужно исключить, а подверженных ему людей – «вылечить». В настоящее время в странах Западной Европы и США отношение к гомосексуальным людям начинает меняться. Принимаются законы, одобряющие однополые браки, работает целая индустрия производства необходимых товаров для транссексуалов, а гей-парады

являются способом выражения индивидуальности, свободы и показателем демократичности общества.

Таким образом, в современном западном обществе параллельно с демаргинализацией женщин намечается тенденция маргинализации мужчин, хотя и не в такой степени, как это было по отношению к женщинам или людям с гомосексуальной ориентацией в последние два столетия.

Что касается России, то можно отметить, что на специфику гендерных отношений в нашей стране несомненно оказала влияние русская философия пола, сама сущность которой носила феминный характер в отличие от маскулинизированной философской традиции Запада: в человеке ценилось то, что всегда ассоциировалось с «женским» и потому девиантным в западной культуре. В отечественной философской мысли имела место и негативная оценка женских свойств и представления о необходимости ограничения свободы женского существования, оправдывающая маргинальное положение женщин. Мыслителей, в разное время высказывающих свое отношение к выше обозначенным проблемам, можно разделить на две категории: консерваторов, придерживающихся патриархатных взглядов на гендерные отношения, и либералов, поддерживающих идеи женской эмансипации.

К первой группе можно отнести П. А. Бакунина, Н. И. Соловьева, Н. Н. Страхова, Н. Ф. Федорова и др. Так, к примеру, П. А. Бакунин говорит о том, что мужчина и женщина – это не только физиологическая, но и метафизическая противоположность. В отношении занятости женщин мыслитель придерживается традиционных взглядов, согласно которым, женщина может найти свое признание, в первую очередь, в семье, а также в воспитании и образовании детей. Н. И. Соловьев утверждает, что дуализм человеческой природы воспроизводит один из основных законов жизни, а феминизм может привести к потере женственности. Н. Н. Страхов также говорил о том, что, если женщина, подобно мужчине, примет участие в социально-политической и экономической жизни, ее ценные женские качества могут исчезнуть. Проблемой влияния женщин на мужчин и общество в целом был озабочен и Н. Ф. Федоров. Он полагал, что существующий социальный порядок, во главе которого стоят женщины, неизбежно приведет к вырождению и вымиранию общества.

Таким образом, можно утверждать, что отечественные философы-консерваторы сущностные различия между мужчиной и женщиной в восприятии, мышлении, этике рассматривали как неотъемлемый элемент бытия, и их [философов] взгляды не имели ярко выраженного женоненавистнического характера, в отличие от представителей европейской философии.

Среди представителей русской классической философии были и сторонники женской эмансипации. А. И. Герцен подчеркивал, что семейное призвание женщины абсолютно не мешает реализации ее социального призвания. Н. К. Михайловский считал, что изменение положения женщин необходимо не только для их семей, но и для общества в целом. М. Л. Михайлов выступал за отмену юридических ограничений и свободный доступ женщин ко всем видам деятельности. Вместе с тем, он подчеркивал, что не следует беспокоиться о том, что при полной свободе выбора женщина захочет взяться за то, что будет противоречить ее природе и материнским обязанностям. П. А. Кропоткин подчеркивал, что освободить женщину означает не столько открыть ей двери университета, суда или парламента, сколько избавить ее от «отупляющего труда кухни и прачечной», дать ей возможность, воспитывая своих детей, иметь достаточно свободного времени для участия в общественной жизни. М. К. Цебрикова утверждала, что по мере доступа женщин ко всем видам деятельности возрастет и нравственный уровень общества.

Философские взгляды отражали существующий гендерный уклад в обществе. Социальное положение женщин в России не было неизменным и находилось под влиянием развития общества, его политики, экономики, культуры. Так, в домонгольский период женщины обладали целым рядом прав и, по свидетельству историков, имели большое значение в обществе, не ущемляя при этом в правах мужчин, что исключало феномен гендерной маргинальности. Постепенно с усилением роли христианства в социуме и укреплением института брака женщины теряли основные гражданские права и перемещались в категорию маргиналов. Однако маргинализация женщин продолжалась относительно недолго – уже в XVI веке все большее распространение получают тайные браки («уводы» невест с их согласия, но против воли родителей), а в эпоху царствования Петра I дамы выходят в свет, перестав быть «теремными» затворницами. В XVIII веке женщинам возвращают их

имущественные права, а спустя еще столетие появляются предпосылки зарождения женского предпринимательства в России. В советский период на долгие десятилетия достигаемым идеалом объявляется образ матери-работницы – многие женщины работали наравне с мужчинами, а также должны были вести домашнее хозяйство, заниматься воспитанием детей и ухаживать за пожилыми родителями, в то время как мужчины занимались только профессиональной деятельностью [См.:8]. Итак, в отличие от многих стран Запада российские женщины имели возможность (и должны были) профессионально трудиться, объем их домашнего труда в несколько раз превышал мужской, а уровень заработной платы и возможности карьерного роста были существенно ограничены. Все выше сказанное позволяет исследователям сделать вывод о том, что действительного гендерного равноправия в СССР не существовало.

В первое десятилетие 2000-х годов политическая и экономическая сфера по-прежнему строится по патриархатному принципу: чем больше власти (ресурсов) – тем меньше женщин. Присутствует разрыв в заработной плате – женщины получают от 50 до 85% от заработной платы мужчин [См.: 4]. Сохраняется «стеклянный потолок» для женщин: нет видимых препятствий продвижению по социальной лестнице или открытой дискриминации, но женщины не могут или не хотят продвигаться в карьере, поскольку в этом случае пострадает их семья, дети, а успех может нанести ущерб образу «правильной» женственности. Традиционно женскими остаются сферы образования, культуры, медицины, а также финансы, менеджмент низшего и среднего звена, мелкий и реже средний бизнес. Сегодня представительство женщин в Государственной Думе РФ VI созыва женщины составляют 13.5% от общего числа депутатов, среди губернаторов в настоящее время всего 2 женщины. Столь низкую долю женщин можно объяснить жестким характером политической борьбы и наличием гендерных предрассудков у избирателей и работодателей.

В ходе трансформационных процессов помимо женщин многие мужчины столкнулись с серьезными экономическими, профессиональными и личностными трудностями, что означало не только утрату функции кормильца семьи и удар по профессиональному самолюбию, но и разрушение системы жизненных ценностей. Отсюда можно сделать вывод, что мужчины, не справляющиеся с нормами своей традиционной гендерной роли,

также попадают в категорию гендерных маргиналов, однако в центр внимания исследователей данные проблемы не попадают.

Тема гендерквиров в России также практически замалчивается, представители ЛГБТ-сообщества не имеют возможности провести митинг; раскрытие своей гендерной идентичности по месту работы в подавляющем большинстве случаев ведет к увольнению трансгендерного работника; уровень физического насилия в отношении трансгендеров чрезвычайно высок. Отношение к гомосексуальным индивидам в России не отличается большой терпимостью. Таким образом, можно констатировать, что в России не только гомосексуальные и трансгендерные люди обладают свойствами социальных маргиналов, но и «нормальные», с точки зрения доминантной культуры, гетеросексуальные мужчины и женщины.

При таком положении дел аргументы противников принятия в России закона о гендерном равенстве являются реакционными и популистскими, поскольку проблема гендерной дискриминации любое общество отбрасывает назад в своем развитии, ущемляя людей в правах только лишь на основании естественных, природных различий, что противоречит самому принципу демократии. Развернувшиеся на пространствах интернета «войны» представителей феминизма и активистов семейно-патриотических движений против вышеупомянутого закона свидетельствует о том, что в начале XXI века в России продолжает господствовать патриархатное сознание. Сложившаяся система гендерных отношений не предоставляет человеку возможности самореализации где-либо еще, помимо сфер, традиционно закрепленных за представителями того или иного пола. Гендерное неравенство препятствует развитию ответственного и полноправного материнства и отцовства, что негативно сказывается на институте семьи. Роль мужчины как единственного «кормильца» и «добытчика» уже не соответствует изменившимся социальным реалиям, в которых оба пола благодаря своим знаниям и профессионализму в равной степени могут участвовать в обеспечении семьи и поддержании эмоционального комфорта всех ее членов. Конечно же, физиологические различия между полами существуют, и отрицать это было бы, по меньшей мере, не разумно, но вместе с тем, они [различия] не должны являться поводом для дискриминации, их необходимо признавать и уважать, на этом и должен быть основан принцип гендерного равенства, а отнюдь не в

стремлении сделать всех одинаковыми. Гендерная и сексуальная идентичность не должна быть критерием «нормальности» людей; если человек не покушается на жизнь, здоровье и гражданские права другого, он нормален независимо от его сексуальных предпочтений.

В наше время люди все еще остаются гендерными маргиналами – заложниками своего пола, независимо от сексуальной и половой идентичности, а гендер определяет сущность человека, задавая определенный характер антропологическим константам. Вместе с тем, женщины и мужчины с традиционной и нетрадиционной сексуальной ориентацией, будучи в разные исторические эпохи вытесненными в сферу маргинального пространства, тем не менее, сами создавали свою маргинальную субкультуру, когда бросали вызов своему несправедливому положению – формировали свой особый стиль жизни, отличающийся от культурно нормативного, находили манеру самовыражения через девиантные формы поведения. Таким образом, гендерные маргиналы являются не только порождением доминантной культуры, но и творцами особых форм маргинальной субкультуры – культуры бунта или культуры подчинения. Из этого следует, что основными способами проявления своей субъектности у маргиналов являются либо смирение, конформность, ведущие к несправедливости, либо борьба, поиск себя и своего места в мире через частые конфликтные ситуации как в сфере своего сознания, так и с другими людьми и социально-культурными структурами.

Итак, механизм формирования гендерного маргинального пространства человека в самом общем виде можно представить с помощью следующих положений. Природа человека как биосоциокультурного существа в своем основании имеет биологический пол и его социокультурное воплощение – гендер. Одной из первых идентификационных структур, возникающая в сознании человека, – это самоидентификация с мужским или женским биологическим полом. Приняв и утвердившись в своей половой идентичности, индивид узнает о существующих в культуре нормах феминности и маскулинности и в соответствии с ними конструирует свою гендерную идентичность и выстраивает свое поведение: полностью подчиняется господствующим представлениям о сущности мужской и женской «природы» или бросает вызов, вступая в конфронтацию и отстаивая свое право на индивидуальность, свободу и внутреннюю гармонию. При этом его половая принадлежность и гендерная идентичность могут как

совпадать, так и не совпадать, выражаясь в гендерной дисфории. Под влиянием традиций и стереотипов, общество наделяет нетипичных граждан ярлыками «другой», «странный», «неправильный», «опасный» и начинает осуществлять контроль их поведения – не наделяет правами свободного гражданина, препятствует попыткам отстаивать свое право на индивидуальность, заточает в тюрьмы и психиатрические больницы. В результате, человек, не принимающий гендерные нормы или свою половую принадлежность, либо вынужден подчиняться, чтобы не выпасть из системы социокультурных отношений, либо выступает против дискриминации и выбирает путь сопротивления.

Отношение доминирующих систем к маргиналам определяется желанием признать их права (а значит, ввести в число полноправных граждан) или стойким убеждением в необходимости исключения за пределы социума или группы. Важным компонентом процесса маргинализации является «самоопределение» индивидов и групп как маргиналов. Маргинальность в этом случае приписывается изнутри – посредством самоидентификации как самостоятельно, так и параллельно приписыванию маргинального статуса извне или является следствием получения ярлыка маргинала. Маргинальная самоидентификация основывается на ощущении собственного несоответствия «норме» и на опыте конструирования своих, «иных» определений реальности. Типичной реакцией на навешивание ярлыка маргинала в одних случаях является интернализация «маргинального» статуса, соглашение с ним, вызывающее чувство вины и, как следствие, принятие «терапевтических» мер, направленных на интеграцию в социум и возвращение в состояние «нормальности», что приносит индивиду субъективное удовлетворение. То есть, носители «ярлыков» либо стараются соответствовать принятым нормам, испытывая сильное психологическое напряжение, либо «самоустраиваются» из системы общественных отношений путем вступления в определенную субкультуру. Другой вариант реакции на «клеймение» – несогласие с диагнозом, утверждение своей «особости» либо стремление к переопределению ситуации и формированию собственной, маргинальной субкультуры, что ведет к мобилизации ранее исключенных групп [См.:7]. Стремление к переопределению ситуации характерно для различных правозащитных движений – к примеру, феминизма и мужских социальных движений.

Стремление человека понять себя, попытки самоопределения на основании принадлежности к определенному полу и желанию или нежелании подчиняться господствующим культурным нормам феминности и маскулинности ведет к формированию определенной гендерной идентичности. Гендерная идентичность представляет собой базовую структуру социальной идентичности, характеризующую индивида с позиции его принадлежности к мужской или женской гендерной группе, при этом наиболее значимо то, как сам человек себя позиционирует, принимает или отрицает специфические социальные стереотипы и роли, предписываемые в данной культуре для мужчин и женщин [См.: 10]. 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 [См.: 10]. Для обозначения явлений непринятия своего биологического пола используют термин трансгендерность. Под определение трансгендерности попадают транссексуалы, транвеститы, интерсексуалы (люди, обладающие 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, с. 3]. Общим для всех является неприятие двухполюсной гендерной системы, идентификация самих себя как «иного», «другого». 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 [См.:10].

Помимо термина «трансгендер» в гендерных исследованиях фигурируют также термины «ЛГБТ», «квир» и «гендерквир». Аббревиатура ЛГБТ включает в себя лесбиянок, геев, бисексуалов и трансгендеров. К «квир» (с англ. «чудной», «странный») себя относят

те индивиды, чья гендерная и/или сексуальная идентичность не совпадает с традиционной (мужчина/женщина; гетеросексуальность/гомосексуальность). Это очень широкое понятие, включающее в себя трансгендеров и гендерквиров. К гендерквирам относят трансгендеров и индивидов с гомосексуальной ориентацией. Определенные формы сексуального действия получают социокультурную легитимацию и легализацию, а другие приобретают маргинальный, нелегитимный и нелегальный характер» [См.: 6]. Последнее особенно характеризует гомосексуальное поведение.

Философское определение человека не может происходить без осмысления его бытия в мире – человеческого мира, где категория «гендер» наряду с биологическим полом лежит в основании самой человеческой природы, выделяя его из животного мира, поскольку гендер – это не что иное, как культурная трансформация биологического пола, которая создает вокруг индивида новое жизненное пространство, выше или ниже в иерархии по сравнению с реальностью человека другого пола. Процесс самоопределения, понимания себя и своего места в мире происходит параллельно с формированием гендерной идентичности и, в конечном итоге, сливается с ним, поскольку индивид, утвердившийся в своем гендере, смотрит на мир через призму феминности и маскулинности, либо разделяя принятые в культуре гендерные стереотипы, либо выступая против них, демонстрируя иные формы гендерного и сексуального поведения, становясь чужим в своем бывшем когда-то родным жизненном пространстве.

Гендер детерминирует жизненное пространство человека, задавая определенный шаблон поведения, набор ролей, взгляд на мир, отношения с другими людьми. Изменяющиеся социокультурные условия, череда экономических кризисов и политических конфликтов, ценностный релятивизм заставляют человека примерять на себя сразу несколько гендерных масок или прятаться под одной, чтобы быть как все, живя в согласии с самим собой или обменяв свою свободу на комфортное, подчас незаметное существование.

Таким образом, маргинальная культура является не столько порождением общества, сколько результатом творения человека, ищущего свое место в мире, не желающего приспособиться к изменившейся культурной ситуации. Оказавшись на периферии индивид посредством своего активного поведения и широкого

интеллектуального и эмоционального горизонта бросает вызов поглощающим индивидуальность доминирующим структурам или остается на «ничейной» территории, придерживаясь своего неповторимого стиля жизни и создавая свою маргинальную культуру.

Литература:

1. Буржуазная философская антропология XX века [Электронный ресурс]/ Отв. ред. Григорьян Б.Т. – Москва: «НАУКА», 1986.– Режим доступа: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/antropologija/grigorjan_b_t_burzhuznaja_filosofskaja_antropologija_xx_veka/5-1-0-873. – Дата обращения: 30.10.2012.
2. Гендерное неравенство в мире сохраняется [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://finance.rol.ru/news/page00004/default.asp>– Дата обращения: 16. 04. 2012.
3. Женщины в политике – борьба продолжается / Анализ и перспективы Эрика Марат Русская Служба Голоса Америки. [Электронный ресурс] – Режим доступа <http://www1.voanews.com/russian/news/women-today> – Дата обращения: 16. 04. 2012.
4. Женщины и Мужчины России [Текст] /статистический ежегодник. – М.: Роскомстат РФ,2010. –110 с.
5. История философии: Запад-Россия-Восток (книга четвёртая. Философия XXв.) [Электронный ресурс]. – М.: 'Греко-латинский кабинет' Ю.А. Шичалина, 1999. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/index.shtml>. – Дата обращения: 30.09.2012.
6. Куприянова, И. С. Конструирование гендерной нормы в современном российском обществе. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата социологических наук/ И. С. Куприянова.– Саратов, 2004. – 21 с.
7. Маргинальность в современной России [Электронный ресурс] / Е. С. Балабанова [и др.]. – М.: МОНФ, 2000. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Margin/_Index.php
8. Пушкарева, Н. Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). - [Электронный ресурс] М., 1997.– Режим доступа <http://www.booksite.ru/fulltext/life/ofw/oman/index.htm> – Дата обращения: 16. 04. 2012.

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: <http://www.owl.ru/gender/alphabet.htm> – Дата обращения: 11.06.2010.

Апрелева В.А.

Человек как «мыслящий тростник»: Блез Паскаль и Лев Шестов

Как философ Блез Паскаль – сын XVII столетия – представлял, в высшей степени, своеобразное соединение скептика и пессимиста с искренне верующим мистиком, чьи многие блестящие мысли повторялись Лейбницем, Руссо, Вольтером, Шопенгауэром, Л. Толстым. Философия Паскаля занимает значительное место в творчестве отечественного философа XX века Льва Шестова.

В начале 20-х гг. XX века Лев Шестов разрабатывает «философию смерти», выражающую наиболее важные моменты подлинного осознания человеческого бытия. В шестовских размышлениях слышны отголоски бердяевской убежденности в том, что перед лицом смерти всякий обыденный человек становится человеком трагическим. Шестов стремится к философски - экзистенциальному преодолению смерти, стремится наметить, если это возможно, философские принципы победы над нею. "Философии смерти" Л.Шестов посвящает «Откровения смерти» (две - о Достоевском и поздних сочинениях Толстого), а так же трактат «Гефсиманская ночь (философия Паскаля)», вошедшие в книгу «На весах Иова». По свидетельствам Барановой-Шестовой, фраза «Если с Паскалем справиться» – является первым упоминанием в письмах Шестова об этой работе, которую он написал по случаю трехсотлетия со дня рождения Паскаля. **(Биографические данные из книги Н. Барановой-Шестовой «Жизнь Льва Шестова», La press Libre, Paris, 1983, Т.1. С.247, 249,273-275)** Эта часть философских размышлений Шестова, которая высвечивает ситуацию " человека над бездной", является самой пронзительной,

парадоксальной, и одновременно – ключевой, собирающей противоречивое творчество философа в одно целое.

Шестов так же посвятил Паскалю немало страниц своих других произведений. В работе «На весах Иова» философ называет Паскаля отступником, подобно Юлиану Отступнику: «все усилия его тревожной, беспокойной и вместе с тем столь глубокой и сосредоточенной мысли были направлены к тому, чтобы не дать себя увлечь потоку истории»³³. Но что ждет тех парадоксальных смельчаков, которые пытаются заставить время пойти вспять? Шестов резонно замечает, что «история беспощадно расправляется и с отступниками»³⁴. И действительно, иезуиты предавали Паскаля анафеме, некий отец Гарден произвел его даже в атеисты. Янсенисты сделали из него своего святого; философы XVIII века провозгласили Паскаля полупомешанным. Те и другие не издавали, а искажали его сочинения, причем янсенисты вычеркивали все, что им казалось неблагочестивым, а Кондорсе старался выбросить все слишком благочестивое. В одном сходились все писавшие о Паскале: он гений, и среди многих выдающихся людей «он один стоит на развалинах своего века»³⁵.

Многие писатели подчеркивали великий ум и такую же величайшую странность Паскаля. Нам важно объяснить эту «странность» французского мыслителя, ибо именно он был и объективно, и субъективно чрезвычайно близок к Шестову, и прочтение Паскаля русским философом оказалось адекватным, проникновенным, верным.

«Странность» Паскаля восходит, в первую очередь, к странностям самой эпохи, в которую он жил. Ключевой образ Барокко – Протей. Изменчивость, многоликость многих явлений этой культуры делают особенно заманчивым стремление уловить их сущность, но и создают особые трудности. Доминанта в мироощущении Барокко – скепсис, колебания, мучительные сомнения в возможности познания и в самом бытии. Отзвуки характерного сомнения «Nescio Ut nescio quid» («Не знаю. Ибо не знаю, кто есть») звучат в медитациях Гамлета, выражаются в традиционной для Барокко теме иллюзорности мира («Мир – сон»,

³³ Шестов Л. На весах Иова. – М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 310.

³⁴ Там же. – С. 311.

³⁵ Вольтер М.А. «Примечания к мыслям Паскаля// цит. по: Паскаль: его жизнь, научная и философская деятельность. Биографический очерк М.М. Филиппова.– Челябинск «Урал ЛТД», 1998. – С.13.

«Мир – театр»). В решении проблем познания барокко воскрешало многое из средневекового наследия. Субъективизация мироощущения, с предельной силой проявившееся в философской рефлексии Паскаля, имело своим истоком такой образец психологического самоанализа, как «Исповедь» Августина. «Мысли» Паскаля – пример того, как старое меняет свою функцию. Трагическое и традиционное признание бренности и непостоянство мира перерастает в утверждение человеческого достоинства. Сами размышления Паскаля о неведении приобретают космический размах и пронизаны неслыханным дотоле динамизмом: «Я не знаю, кто меня послал в мир, я не знаю, что такое мир, что такое я. Я в ужасном и в полнейшем неведении... Все, что я знаю, это только то, что я должен скоро умереть; но чего я больше всего не знаю, это смерть, которой я не умею избежать. Как я не знаю, откуда я пришел, так же точно не знаю, куда уйду... Вот мое положение – оно полно ничтожности, слабости, мрака»³⁶.

К барокко может быть отнесена формула Я. Буркхардта и Ж. Мишле, примененная ими по отношению к ренессансному гуманизму: «Открытие мира и человека». Человек мыслится в двойной перспективе, существует между двух бездн: бесконечно малого и бесконечно великого. Это двойное измерение, перенесенное из математики в философию, становится традиционным для французской мысли, начиная с Паскаля. «Человек, говорит Паскаль, – ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, середина между всем и ничем. И на всем, что нас окружает, лежит печать этой двойной бесконечности»³⁷. Но не только пространство жизни воспринимается антитетично, эпоха констатирует антитетическую соотнесенность вечности и безвременья. Барокко пронизывают бесконечные ламентации о бренности человеческого существования. По словам Паскаля, человек – не что иное, как слабеющий в природе тростник.

С другой стороны, актуальной становится идея соотносимости человека и Бога. Бог и человек находятся в корреляции, человек может стать «иным Богом», «инобытием» Бога. Остро фиксирует эту возможность Я. Беме: по его словам, человек способен быть собственным Богом или собственным искусителем. Бог – это чужое бытие, но и собственное инобытие, Бог удален от человека, но и

³⁶ Паскаль Б. «Мысли» // Антология мировой философии. В 4-х т. Т.2. – М., 1970. – С. 309.

³⁷ Там же. – С. 310.

приближен к нему, разобщен с ним и слит. Сам же Паскаль сделал для себя открытие, что человек – это «химера» и «непостижимое чудовище», смесь чуда и хаоса, величия и ничтожества, правды и лжи, вечности и предельности.

Знаменитый образ "мыслящего тростника", *roseau peasant*, был призван передать трагически парадоксальное бытие человека: величие этого самого слабого тростника в природе, во Вселенной – в его способности мыслить, осознавать себя несчастным, ничтожным. "Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает. Сознать себя несчастным – это несчастье; но сознавать, что ты несчастен, – это величие"¹. Однако именно потому, что ничтожество и величие вытекают друг из друга, одни люди настаивают на ничтожестве тем упрямее, что доказательство его видят в величии, а другие же — наоборот. Паскаль решительно укореняет это экзистенциальное противоречие в качестве фундаментального основания человеческого бытия³⁸.

Человек в иерархической картине мира, состоящего из двух половин, словно проделывал путь по вертикали и горизонтали, преодолевая в себе то духовное, то плотское, возвышаясь от скорби к счастью и вновь опускаясь в бездну. Таков и сам Паскаль, и человек, о котором он пишет. Эпоха словно воплотила в Паскале максимально яркое создание человека, узревшую бездну и воспарившего от нее к небу. В аналогии Паскалю «нужен человек последнего отчаяния...»³⁹. Ему, как и Ницше, нужна была нестерпимая пытка, боль и отчаяние, чтобы остаться «наедине с самим собой и Богом. В этом необычность и единственность мысли: кажется, в таком уединении с Богом и с самим собой не был никто из людей»⁴⁰.

Шестов так же сказал о судьбе Паскаля, что «это непрерывная почти пытка»⁴¹. Паскаль, согласно описанию аббата Буало (*Voileau*) и его сестры, с 18 лет не прожил ни одного дня без боли. Шестов подробно останавливается на этом факте: «Как нельзя сомневаться в том, что Паскаль за всю свою жизнь не провел ни одного дня без мучительных болей и почти не знал сна (то же было у Ницше), так нельзя сомневаться, что вместо твердой почвы под ногами, которую ощущают все люди, он чувствовал, что стоит над пропастью, что опереться не на что, что если отдаться «естественному» тяготению к

³⁸ Паскаль Б. Мысли. Фр. 925. – С. 349.

³⁹ Мережковский Д.С. Что сделал Паскаль? (Приложение). – С. 413.

⁴⁰ Мережковский Д.С. Что сделал Паскаль? (Приложение). – С. 413.

⁴¹ Шестов Л. На весах Иова. М.: Изд-во Фолио. 2001. – С. 325.

центру, то провалишься в бездонную глубину. Об этом, и только об этом, рассказывают нам все его «Мысли»⁴².

Это пропасть под ногами нужна была Паскалю для того, чтобы дерзнуть отказаться «от власти господствующих на земле нематериальных вечных истин. Нужно «безумие», чтоб ополчиться на закон»⁴³. Именно болезнь Паскаля, его «пропасть», по мнению Шестова, были тем благодатным даром, без которого Паскалю никогда не открылась бы его истина. Паскаль вправе был бы повторить вслед за Ницше: своей болезни я обязан своей философии. Не было бы пропасти – не было бы паскалевской философии»⁴⁴. Шестов открывает одно и то же в последних, глубинных основаниях Паскаля и Ницше, и говорит, что верующий Паскаль воскрес через два столетия в неверующем Ницше. Шестов утверждает, что Паскаль – религиозный мыслитель в духе безумства апостола Павла и Лютера, что Паскаль затронул ту же загадку, какой потрясал души Достоевский. «И за всем этим Шестов слышит голос Бога: «все это повторяю, Паскаль услышал на суде Всевышнего. Услышал и принял беспрекословно, хотя, нужно думать, «понимал» не лучше, чем понимали его критики»⁴⁵.

Л. Шестов пытался постичь загадку Паскаля, его главную тайну. Для него Паскаль в первую очередь, – «Человек, который ничего не ждет от мира, который ничего не боится, который не нуждается ни во благах мира, ни в чьей либо поддержке...»⁴⁶. Всю тайну его философствования и ... этого бесстрашия перед судом истории Шестов обнаруживает в словах Паскаля: «Ad tuum. Domine Jesu, tribunal appello (лат. «К твоему суду взываю, Господи Иисусе»). «Последним судьей во всех спорах являются не люди, а Тот, Кто над людьми»⁴⁷. Значит, главная тайна Паскаля, в понимании Шестова, религиозная: это вера в Бога, в Божий суд. Этому служению была посвящена жизнь Паскаля, и «все последние годы его жизни были непрерывной мучительной борьбой против мира и Рима, которые стремились эмансипироваться от Бога»⁴⁸.

Как постичь Бога? Паскаль отвечает, что Бог открывается только тем, кто в Него верит и любит Его. Человек, затерянный в «глухом

⁴² Шестов Л. На весах Иова. М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 327.

⁴³ Шестов Л. На весах Иова. М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 341.

⁴⁴ Там же. – С. 347.

⁴⁵ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. – С. 129-130.

⁴⁶ Шестов Л. На весах Иова. М. Изд-во Фолио, 2001. – С. 312.

⁴⁷ Шестов Л. На весах Иова. М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 313.

⁴⁸ Шестов Л. На весах Иова. – М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 313.

чулане Вселенной», отведенном ему под жилье, и выглядывающий из этого глухого угла, должен начинать с размышлений о себе самом, о своем создателе и о своем конце⁴⁹. И тогда он увидит все "ничтожество" себялюбивого Я, которое несправедливо по самой своей сути, ибо ставит себя превыше всего и всех, и стремится подчинить себе близких⁵⁰. «Я» любит только себя и печется только о себе, хочет видеть себя великим, но сознает собственную ничтожность, бессилие и, ненавидя правду о себе, лицемерит себе и другим, выпячивая воображаемого "двойника"⁵¹.

Паскаль полагает, что нужно любить существо, "которое было бы в нас и не было бы нами". А таковым может быть только "всецелое существо" – Царство Божие внутри нас, "Всецелое благо в нас, оно есть мы сами, и оно не есть мы"⁵². Паскаль трезво оценивает претензии человека: "Не достойно Бога соединяться с ничтожным человеком, но нельзя сказать, что достойно Его извлечь человека из ничтожества"⁵³.

Будущий вопль – главный лейтмотив паскалевских медитаций: «Смертные муки Иисуса Христа будут длиться до скончания мира – а потому все это время спать нельзя!»⁵⁴. Вспомним библейское. В Гефсиманскую ночь Иисус пришел к ученикам, и сказал им: «Что вы спите? Вставайте и молитесь, чтобы не впасть в искушение»⁵⁵. Должно бодрствовать, когда во тьме молится Отцу Небесному Христос, просит в смертной скорби, дабы чаша муки нечеловеческой и смертного, рокового часа, миновала его. И вот, как тогда Иисус, слышавший приближающиеся шаги Иуды, Паскаль призывает «зарезать сон», и «требует, чтобы все люди приняли участие в этом страшном деле»⁵⁶. Шестов комментирует именно этот момент и вокруг него строит свое повествование: «Не спать для Паскаля означало неповиновение разуму, не прятаться за свой «бессильный разум» и «глупую природу», а послушать Бога: «...кто не знает Его, не знает ничего ни в порядке мира, ни в себе самом»⁵⁷. Паскаль и прославлял человеческую способность мыслить, и одновременно

⁴⁹ См.: Там же. Фр. 72 // Суждения и афоризмы. – С. 162.

⁵⁰ Там же. Фр. 455 // Суждения и афоризмы. – С. 258.

⁵¹ Паскаль Б. Мысли Фр. 464. – С. 118.

⁵² Там же. Фр. 485. – С. 247.

⁵³ Там же. Фр. 510. – С. 144.

⁵⁴ Шестов Л. На весах Иова. – М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 313.

⁵⁵ Лк. 22. 46.

⁵⁶ Шестов Л. На весах Иова. – М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 314.

⁵⁷ Паскаль Б. Мысли// Антология мировой философии. В 4-х.т. Т.2. – М., 1970. – С. 307.

видел слабость, недостаточность разума, ибо «ему часто непостижимы явления самые естественные, что уж говорить о сверхъестественных!»⁵⁸.

Усвоив в течение всей своей жизни и собственного пути познания вечные истины разума, научившись приводить их к единой истине, которую люди именуют Богом, Паскаль, по словам Шестова «узнал, что среди людей другого Бога не бывало, и что «власть ключей» передана была самим Богом тому, кто трижды за одну ночь от Бога отрекся»⁵⁹. Именно тогда, согласно Шестову, был открыт метод религиозного познания Паскаля, заключающийся в том, что он переносит его из разума в сердце: «Бог послал ему *conversion de son Cœur* (фр. – «Обращение его сердца»), о котором он мечтал»⁶⁰.

В этом новом методе Богопознания против Паскаля не только вся философия, от Аристотеля до Декарта, Спинозы и Канта. Но и вся католическая Церковь, от святого Фомы Аквинского, до Ватиканского собора 1870 года, объявившего анафему тому, кто отрицает, что «при свете естественного человеческого разума, бытие Божие достоверно познаваемо». Паскаль ищет в сердце те доводы, которые позволяют открыть Бога: «сердцем, а не разумом, узнанный Бог – вот что такое вера... Надо любить, чтобы знать... Человек не знает, что такое он сам; где же ему знать, что такое Бог? Как же он смеет утверждать, что Бог не может сделать его способным к общению с Собой?»⁶¹.

Огненное сердце «Мыслей» – это ночная беседа Паскаля с таинственным Гостем, которую он сам называет «Иисусовой Тайной». Как комментирует содержание «Мыслей» Д.С. Мережковский, в «Иисусовой Тайне», в этом внутреннем «видении», «явлении» Христа – совершается как бы Его «Второе пришествие», или вечное «Присутствие» в мире: «И се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь»⁶².

У Паскаля и Шестова много общего – и борьба со спящим миром, его истинами ради истин откровения; и теологический иррационализм; и метафизическая, религиозная беспочвенность. Паскаль при этом апеллирует к открытости истины: «Бог так устроил

⁵⁸ Паскаль Б. Из «Мыслей»// Размышления и афоризмы французских моралистов XVI-XVIII веков. – Л. 1987. – С. 253.

⁵⁹ Там же. – С. 360.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Паскаль Б. Мысли// Антология мировой философии. В 4-х т. Т.2. – М., 1970. – С.307.

⁶² Мережковский Д. Что сделал Паскаль? (Приложение)// Паскаль. Его жизнь, научная и философская деятельность. Биографический очерк. М.М. Филипова.– Челябинск: «Урал LTD», 1998. – С.418.

мир, что одни люди осуждены быть зрячими, другие – слепыми... и принудить Бога всем показывать истину у нас нет никакой возможности»⁶³. Для Шестова же любая очевидность неочевидна, особенно гносеологическая. Он возражает Паскалю, утверждая, что человек то зрячий, то слеп, то все сразу по отношению к истине.

Главное, что сближает Паскаля и Шестова – это поиск Чуда, ведь квинтэссенция шестовского Бога выражена в формуле «для Него нет ничего невозможного». Но и Паскаль искал чуда, поэтому отверг естественные причины, традиционную философию, преодолел страх перед противоречиями и стремился услышать «Бога Авраама, Бога Исаака, Бога Иакова а не бога философов»⁶⁴.

В этом стремлении Паскаля Шестов увидел веру Тертуллиана, когда он в своем *De canne Christis*, словно предчувствуя Паскаля, воскликнул: «И умер Сын Божий; заслуживает веры, тем более, что нелепо. И похороненный воскрес; достоверно, потому что невозможно»⁶⁵. Следовательно, лишь там, где разум аргументирует бессмысленность, нелепость и невозможность, лишь за последними очевидными основаниями разума, возможно, увидеть Бога. «Спать нельзя говорит нам Паскаль. Никто не должен спать. Никто не должен искать прочности и уверенности, ибо в религии, в религиозном познании нет достоверности»⁶⁶.

Шестов обращает внимание на предзаданность судьбы Паскаля, поднявшегося из плена страдающего тела к величию духа, к прозрению Бога. «Прославляя жестокость и беспощадность, Паскаль прославлял самого Бога, который послал ему, как некогда Иову, столь неслыханные испытания. И даже когда он возлагал свои надежды на «невозможное» – только один Бог мог вдохновить его на такое безумие»⁶⁷. Шестову вторит Мережковский, подчеркивая, что безумие Паскаля есть ничто иное как «безумие Креста»: «для такого сердца, как у него, возможно, было только одно из двух – или Бездна, или Голгофа»⁶⁸.

Тема смерти – важнейшая как в творчестве Паскаля, так и в творчестве Шестова. В творчестве Паскаля эта тема разрешается в русле барочного мироощущения. В западноевропейском обществе

⁶³ Шестов Л. На весах Иова. М. Изд-во Фолио. 2001. – С. 356.

⁶⁴ Шестов Л. На весах Иова. М. Изд-во Фолио. 2001. – С. 386.

⁶⁵ Шестов Л. На весах Иова. М. Изд-во Фолио. 2001. – С. 322.

⁶⁶ Шестов Л. На весах Иова. М. Изд-во Фолио. 2001. – С. 320.

⁶⁷ Шестов Л. На весах Иова. – М.: Изд-во Фолио, 2001. – С. 325.

⁶⁸ Мережковский Д. указ. Соч. – С. 410.

возникает модель "барочной смерти" (М. Вовелль) лаконично выраженная в девизе: "умираю ежедневно", поскольку "смерть царит в этой жизни"⁶⁹. Скорбь, уныние, печаль, – эти чувства неизменно сопровождали размышления о жизни и спасении, безысходность выводов о том, что жизнь – это изначально проигранная битва со смертью. Рефлексия о бренности всего сущего не просто отражала дух времени, а сама его формировала, рождала новые ритуалы, возводила в систему маргинальные отношения к смерти.

Ярким выразителем нового подхода и явился Блез Паскаль. Он осознавал неподлинность модуса настоящего человеческого бытия, поскольку настоящее обычно нас ранит, удручает. "Мы никогда не задерживаемся в настоящем", которое вместе с прошлым является лишь средством движения к цели – к будущему. Паскаль не стремится остановить бег времени, он пытается разорвать покров неподлинного бытия (того, что позднее М. Хайдеггер назовет *Dasein*). Подмена целей, о которых с горечью пишет в "Мыслях" Паскаль, неумолимо приводит к тому, что люди вообще не живут, но лишь собираются жить. "Мы беззаботно мчимся к пропасти, держа перед собой какой-нибудь экран, чтобы ее не видеть"⁷⁰. Смерть – и есть тот таинственный рубеж, за которым простирается пропасть. Паскаль замечает: "мы так плохо знаем самих себя, что многие считают себя умирающими, будучи совершенно здоровы, и другие думают, что здоровы, когда близки к смерти"⁷¹. Человек, невзирая на все свои беды, хочет быть счастливым, и не может этого не хотеть. Но для счастья ему надо бы стать бессмертным, и поскольку этого он сделать не может, то считает за благо не давать себе думать о смерти².

Познание самого себя, бытийствование в "человеческом качестве", по мнению Паскаля, неразрывно связано с глубоким постижением проблемы смерти. Смерть человека неотделима от страха, который вызывает само предчувствие и акт умирания, но боре с смертью, со страхом смерти, есть собственно человеческое предназначение. Во "Фрагментах" Паскаль записал, что следует "бояться смерти, будучи вне опасности, а не подвергаясь ей, ибо надо быть человеком"⁷².

⁶⁹ Vovelle M. *Mort en Occident de L'An 1300 a nos jours*. Paris. 1983. 3. 290. А.С. / Цит.по: Гагарин В. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. – С. 349.

⁷⁰ Паскаль Б. Мысли. Фр. 183. – С. 126.

⁷¹ Там же. Фр.169. – С. 112.

⁷² Там же. Фр. 215. – С. 274.

Взволнованно и вневременно звучат откровения Паскаля: "... Я знаю лишь то, что скоро должен умереть, но самое для меня неведомое — это смерть, избежать которой мне не удастся". Для Паскаля несомненно одно: срок нашей жизни — всего лишь миг, смерть длится вечно, что бы ни ожидало нас после нее⁷³.

Вечность, несмотря ни на что, существует, и Паскаль приходит к выводу: смерть, которая откроет ее врата и которая грозит людям каждое мгновение, непременно поставит их вскоре перед ужасной неизбежностью либо вечного небытия, либо вечных мучений, а они не знают, что же им уготовано навеки. Корень всех несчастий, и порождаемого ими страха Паскаля обнаружен в изначальном экзистенциальном основании человека — «мы слабы, смертны и так несчастны, что для нас нет утешения ни в чем»⁷⁴. Паскаль использует повторяющиеся эпитеты, описывая, что ожидает не ведающих собственной участи — "ужасные последствия"; и подобную беспечность называет "чудовищной".

Экзистенциальный стержень проходит сквозь человека и сквозь Богочеловека — Христа, трагизм человеческого бытия отзывается в судьбе Иисуса. Иисус, пребывая в сомнении и в страхе смерти, молится о том, чтобы проявилась воля Бога-Отца. "Но, узнав Его волю, Он идет навстречу ей, чтобы принести Себя в жертву"⁷⁵. Христос, согласно Паскалю, испытывающий по сей день страдание и одиночество в ужасе ночи, является примером для верующего человека, который не должен спать в это время. Поэтому Л. Шестов полагал, что в словах Паскаля: "Ad tuum Domine, tribunal appello" ("К твоему, Господи, суду взываю") заключена разгадка философии Паскаля. Тот, кто над людьми, а не сами люди — последний судья во всех спорах⁷⁶. Ужас перед бездной страданий лишают человека сна, ведь "Иисус будет в агонии до конца мира, и нужно не спать"⁷⁷.

Вечное бодрствование, Бодрствование Я — неуверенного, непрочного, покорного Богу. И одновременно мятущегося Я человека, которое, всякий раз заново, всегда «теперь», иррационально-непостижимо, абсурдно балансирует на краю бездны. И сам Паскаль отчаянно смело стремился стать лицом к лицу с Богом.

⁷³ Паскаль Б. Мысли. Фр.194. — С. 192-193.

⁷⁴ Паскаль Б. Мысли. Фр. 139. — С. 113.

⁷⁵ Паскаль Б. Мысли. Фр. 919. — С. 331.

⁷⁶ Там же, Фр. 476. С. 176; Шестов Л. На весах Иова. // Шестов Л. Соч. Т.2. — С.280.

⁷⁷ Цит. по: Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь. 1928. № 18. — С. 105. (Ср.: "Иисус будет терпеть крестную муку до конца мира. Нельзя спать в это-время" — Паскаль Б. Мысли. — С. 331).

В трактовке Паскаля Иисус обращается к человеку: "Врачи не исцелят тебя — ведь, в конце концов, ты умрешь; но Я тебя исцелю и сделаю тело бессмертным"⁷⁸.

В предсмертной молитве, о которой так много говорит Л. Шестов, Паскаль взывал к Богу: «Сделай так, чтобы в этой болезни я сознавал себя как бы умершим, отделенным от мира, лишенным всех предметов моей привязанности, одиноко предстоящим Тебе», и, как писал Л. Шестов, Бог посылает ему «обращение его сердца», о котором он мечтал. Это и было последнее одиночество, при котором весь "этот" мир — позади, "тот" мир — впереди, а Я — отрешено...⁷⁹ В своей большой работе о Паскале, написанной для французов, журнала «Меркюр де Франс» к трехсотлетию французского мыслителя,⁸⁰ Шестов как никогда приблизился к христианству, выразив это так: «сам Бог прибавлял свои бесконечные страдания к страданиям Иова»⁸¹. Эти слова означают, что Сын Божий, распятый на кресте, и все потерявший Иов — сближаются, обретая родство. Прочтение Паскаля Шестовым оказалось удивительно точным (не случайно во Франции Шестов был признан в качестве значительного паскалеведа (согласно Жану-Клоду Маркаде). В контексте книги "На весах Иова" к Гефсиманской молитве восходят трагические ситуации смерти Ивана Ильича и Брехунова. Более того, "к страждущему Христу, как высшему прообразу, приобщается и сам единый герой шестовского экзистенциализма - "человек над бездной". Тем самым трактат "Гефсиманская ночь" бросает свет на все творчество Шестова"⁸².

Шестов чутко уловил за умалением человека в философии Паскаля идею одновременного возвеличивания человека — верую. Вместе с Паскалем он подходит к религиозному опыту, в котором соединяются антропология, апология и защита Христианства. Человек Паскаля — сама антиномичность, удаление-приближение к Богу, и только в Боге соприкасаются и соединяются крайности. «Только в Иисусе Христе все противоречия согласованы <...> Две природы (Божественная и человеческая) соединяются в Иисусе Христе, а так же два мира (создание нового неба и новой землю)»⁸³.

⁷⁸ Паскаль Б. Мысли. Фр. 553, 791. — С. 333.

⁷⁹ Цит. по: Шестов Л. Гефсиманская ночь. Соч. Т.2. — С. 323.

⁸⁰ «Гефсиманская ночь. Эссе о философии Паскаля» 1923 г.

⁸¹ Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т.2. — С.324.

⁸² Бонецкая Н.А. Ницше и Шестов. — С.126-127.

⁸³ Цит. по: Мережковский Д. Что сделал Паскаль? (Приложение) // Паскаль Б. — С. 421.

Обращение к творчеству Шестова в призме диалога с Паскалем показало, что согласно Шестову, царство смерти - это ненавистный мир "самоочевидностей", "всемства" – мир научный, этический, обусловленный логикой и рационалистическими истинами, подчиненный власти Необходимости. Чтобы победить смерть, нужно преодолеть этот мир силой парадоксальной, подлинной веры. Обращаясь к словам Паскаля: "Иисус будет в смертных муках до конца мира, - не должно спать в это время", Шестов создает "своего" Иисуса - это страдающий человек перед лицом крестных мук и смерти, это "человек над бездной". Его состояние - борьба на пределе земных сил со страхом и отчаянием, борьба, предваряющая Голгофу - важный момент шестовской "философии смерти".

Гефсиманская молитва о чаше самим Паскалем понималась как то, что Христос живет в каждом смертном, которому предстоят переживания безысходного одиночества и ужаса пред Вечностью. Именно в этой проникновенной религиозности, возвышающейся до Христа, близки Паскаль и Шестов. Богооставленность для них обоих – французского мыслителя XVII в. и русского философа XX века – страшнее и трагичнее, чем меч, огонь и война, допущенные Богом в мире.

Гредновская Е.В.

**Дух Европы и тело постмодернизма:
два кризиса расстоянием в век.**

У человека как существа,
наделенного разумом, нет алиби в бытии.
Г. Тульчинский

Перефразировав известное изречение классика «эпохе отчаянья приличествует чувство юмора» [1], можно сказать, что рубежам эпох приличествует состояние кризиса. Есть ли что-то созвучное, а может быть и общее в этих состояниях трансформации сознания в сломках культур? Существует ли своего рода «преемственность кризисов» и нащупывания тропинок выхода из них?

Эти вопросы появляются не из праздного любопытства или недостатка тем, они появляются из соприкосновения с текстами философов. Два мыслителя: авторитетный и влиятельный основатель

феноменологической школы Э. Гуссерль с его известной работой «Кризис европейского человечества и философия» [2] и яркий, харизматичный наш современник Г. Тульчинский со своей впечатляющей статьей «Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы» [3].

Два мыслителя, разъятые географическим, культурным и временным расстоянием, и в их работах – два рубежа, два кризиса. Но в этой разъятости – не разрыв, в ней – диалог, приглашающий новых собеседников, в них смысловое пространство, в котором сознанию есть куда двигаться и распознавать себя: как в ближайшей пестроте постмодернистской эклектики нашей современности, так и в отчуждении рационального жизненного смысла начала века XX-го. «Мыслить, чтобы вызывать мысль у других», – так философы приглашают всех нас к своим размышлениям.

Два кризиса – расстоянием в век. Речь пойдет, конечно же, о кризисах европейского человечества, где анализ непростой духовной ситуации Европы рубежа XIX-XX веков предстает в работе немецкого философа, отражающего европейскую ментальность по определению. Но и текст Г. Тульчинского появившийся в печати в конце 90-х связан с новым состоянием российской ментальности, втянутой как в западноевропейский современный духовный и культурный контекст в целом, так и в трансформационные процессы этого же масштаба.

От кризиса европейского сознания до кризиса европейского сознания – расстояние почти в сто лет. Если, конечно, под «европейским сознанием» понимать «Дух Европы» как особый тип рациональности, преодолевающий национальные, политические и географические границы, на что указывает Э. Гуссерль. И если под «телом постмодернизма» предполагать совершенно такие же вненациональные, внегеографические и прочие особенности, что показывает нам Г. Тульчинский. От кризиса европейского *сознания* до кризиса европейского *сознания* – расстояние не более, чем век. Если конечно, «дух» и «тело» понимать не дуалистически, не в логике наивного объективизма и натурализма, а как неделимое целое, для которого процесс познания и самопостижения – всегда и прежде всего духовный процесс, на чем и настаивают оба.

Два кризиса – расстоянием в век

В работе «Кризис европейского человечества и философия» Э. Гуссерль, характеризуя современную ему европейскую культуру, связывает ее с понятием Духа Европы: ««Духовный образ Европы» – что это такое? Имманентная истории Европы (духовной Европы) – философская идея, или, что то же самое, имманентная ей телеология, которая с универсальной точки зрения человечества вообще осознается как прорыв и начало развития новой человеческой эпохи, эпохи человечества, которое теперь хочет просто жить и может жить, свободно строя свое существование, свою историческую жизнь *согласно идеям разума, бесконечным задачам.*» [2].

Европейское человечество, утверждает Гуссерль, обладает врожденной энтелехией, господствующей в изменениях образа Европы и придающей ему смысл развития к идеальному образу жизни и бытия как к вечному полюсу, потому что духовное становление европейского человечества, «в котором заключен особенный *telos* каждой нации и каждого отдельного человека, лежит в бесконечности», и эта бесконечная идея есть идея «...состоящая под водительством нормы, нормативной идеи» [2].

Философ обрисовывает историческую мотивацию, объясняющую, как из процесса преобразования человеческого существования и культурной жизни, начавшегося парой греческих чудачков «могла возникнуть сверхнациональность совсем нового рода ... – духовный образ Европы» [2].

Что же произошло с европейским сознанием к концу XIX века? Почему «европейские нации больны, ...сама Европа в кризисе»? Почему Европа тонет в потоке наивных и экзальтированных реформаторских идей, «почему столь высокоразвитые науки о духе пасуют перед тем, что успешно осуществляют в своей сфере науки естественные? Разве ... реабилитация рационализма, просвещенчества, интеллектуализма, погрязших в чуждом миру теоретизировании, с их неизбежными печальными последствиями – манией образовательства, интеллектуальным снобизмом, – разве все это не выглядит неуместным как раз в наше время? Не означает ли это стремления вновь впасть в роковое заблуждение относительно мудрости человеческой науки, относительно ее предназначения – создать осознавшее свою судьбу и самоудовлетворенное человечество?» [2], – задается вопросами Гуссерль.

Стремясь разобраться в причинах кризиса, автор обращается к рационализму: «гордое своими теоретическими и практическими достижениями «Новое время» само в конце концов почувствовало растущую неудовлетворенность». Гуссерль уверен в том, что кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма, что форма развития *ratio*, сложившаяся в рационализме эпохи Просвещения, предполагала собой ключевое заблуждение – *односторонний рационализм*, наивный рационализм, который отождествлен с философской рациональностью вообще, и «... самое общее имя этой наивности – *объективизм*, проявляющийся в различных формах натурализма, в натурализации духа. Старые и новые философии были и остаются наивно объективистскими» [2].

Но при этом Гуссерль обращает внимание на то, что кризис может быть объяснен как кажущееся крушение рационализма. Причина затруднений рациональной культуры, отчуждения ее рационального жизненного смысла, ненависти к духу заключается, не в сущности самого рационализма, но лишь в его в его извращении «натурализмом» и «объективизмом». И из этих затруднений, полагает философ, должны быть найдены выходы.

Г. Тульчинский в своей работе «Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы» также дает характеристику современной ему эпохи конца XX – начала XXI века, эпохи, получившей определение «постмодерн». По мысли автора постмодернизм демонстрирует уроки осмысления действительности, человека, его места в этой действительности. Во-первых, постмодернизм дает позитивные образцы. Во-вторых, показывает – «как не надо». В-третьих, ставит новые задачи. Автор отмечает привлекательную сторону постмодернизма: определенный уровень образованности и эрудиции как необходимое условие творчества, восприятия и понимания, существования культуры в целом; обилие различных прочтений и интерпретаций, в этом плане постмодернизм дает буквально технологию различных пониманий и осмыслений; впечатление технологичности и мастерства, поскольку на первом плане оказывается стилистическая игра смыслами и интерпретациями, предполагающая как общую эрудицию, так и определенное владение словом; осмысление явления как произведения, подчеркнутая демонстрация его замысла, всех возможных мотиваций и техник воплощения замысла придают

философии и поэтике вид не только аналитики, но и теории и методики творчества, создания некоей новой реальности.

Однако Г. Тульчинский с не меньшей выразительностью характеризует и негативные стороны современной эпохи, которые уже и попадают в модус кризисности европейского сознания: «...знание, мастерство, эрудиция, нравственные принципы и идеалы оказываются бесполезными, не дают достоверных ориентиров в мире и культуре. Человек выпадает, выламывается из этой культуры, не может найти себя в этом двоящемся, троящемся и т.д. распадающемся, калейдоскопически меняющем смысл и образ мире, найти дом своей души» [3]. И обозначая точку своего расхождения с постмодернизмом, Тульчинский в качестве ключевой характеристики эпохи называет *безответственность* как отказ от личностной (в том числе и авторской) позиции, отказ от ответственности, от вменяемого слова, слова как поступка.

Общекультурная безответственность, как контекст, как культурная позиция задает свой формат и специфику современной эпохи. «Главное в стилистике постмодернизма – не результат осмысления, а демонстрация его процесса. Постмодернизм – своеобразная культура культур. В нем отсутствует стилевая и концептуальная обязательность. Единственной нормой, канонм является отсутствие нормы и канона – нормативность аномативности, эклектизм, возведенный в принцип в духе фейерабендовского «все сгодится»»[3].

По мысли автора, само содержание постмодернистского проекта уже свидетельствует о состоянии глубоких кризисных явлений культуры. Суть же проекта заключена в следующем: 1) потенциал научно-технического рационализма к настоящему времени исчерпан и необходимо обращение к неким иным, прежде всего – гуманитарным, основаниям осмысления и объяснения бытия; 2) эти основания не могут быть связаны со Словом, логоцентризмом в культуре; 3) поиск этих оснований предполагает метаморфозы традиционной нравственности.

Таким образом, речь вновь идет о рационализме, о кризисе рационализма и логоцентризма в современной культуре, причины которого Тульчинский видит в том, что «рациональность и «бинарность» настолько глубоки и изошренны, что способны принять вид симулякра, новой телесности и прочей крутой квазирациональности. «...Изгоняемый в дверь, он влетает в форточку

и вылезает из подвала», воплощаясь в новом и неожиданном на первый взгляд своем выражении – телоцентризме. При этом «телоцентризм не отменяет и не заменяет логоцентризм, а дополняет его и надстраивается над ним. Более того, сам постмодернизм, и в том числе - телоцентризм, ни что иное как все та же игра слов, суть проявление того же логоцентризма, Слова, причем в самой что ни на есть многословной, перенасыщенной словесной игрой форме» [3].

Проясняя причины кризиса, Г. Тульчинский отмечает главное: в постмодернизме был сделан следующий шаг – в направлении смены системообразующего центра современной культуры как перехода от Слова к Телу, от интеллектуальности и духовности – к телесности, от вербальности – к зрительному образу, от рациональности – к «новой архаике», когда в центре ментальности и дискурса оказывается тело, плоть.

Рационализм и логоцентризм

Причина затруднений рационализма в европейской культуре рубежа XIX–XX веков заключается, как уже отмечалось, в его *овнешнении*, в его извращении «натурализмом» и «объективизмом».

Исследуя причины этого искажения, Э. Гуссерль обращается к истокам рационализма, рассматривая идею истины в научном смысле, которая «порывает с истиной донаучной жизни. Она желает быть безусловной истиной» [2].

Вненаучная, еще не затронутая наукой культура является задачей и продуктом человека в конечном, что хорошо демонстрируют практические естественные и мифорелигиозные установки. Гуссерль подробно разбирает все тонкости их формирования и переходов от одной установки к другой [2], мы же здесь лишь отметим, что появление рационализма философ связывает с переходом к принципиально новой, отличной от двух предыдущих, теоретической установке: «...только лишь у греков мы видим универсальный («космологический») жизненный интерес в новой, по сути дела, форме «теоретической» установки, проявившийся по внутренним причинам в новой форме общности философов, ученых (математики, астрономы и т. д.). Это люди, трудящиеся не индивидуально, но сообща, связанные совместной работой; цель их упорных стремлений – *theoria* и только *theoria*, рост и постоянное совершенствование которой благодаря расширению круга

сотрудничающих и следованию поколений ученых сознательно рассматривается как бесконечная и универсальная задача.

Рационализм является миру именно из новой установки: «От универсальной, но мифо-практической установки резко отличается в любом указанном смысле непрактическая «теоретическая» установка, Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая *theoria*. Другими словами, человек становится *незаинтересованным наблюдателем*, озирающим мир, он превращается в философа; или скорее жизнь его мотивируется новыми, лишь в этой установке возможными целями и методами мышления, и, в конце концов, возникает философия – и он сам становится философом» [2].

Что же касается причин возникновения рокового натурализма, или даже (что то же самое) дуализма в интерпретации мира в Новое время, – полагает Гуссерль, – то они «вытекают исключительно из наивности, о которой объективистские науки то, что они называют объективным миром, считают за универсум всего сущего, не замечая при этом, что двигающая науку субъективность не находит себе места ни в одной из объективных наук» [2]. Европейский ум, воспитанный в естественнонаучном духе принимает само собой разумеющимся, что все субъективное должно исключаться, и что естественнонаучные методы, отражающиеся в субъективных представлениях, объективно детерминированы. По этой причине и для психического он ищет объективно истинного знания, предполагая при этом, что исключаемое физиком субъективное именно как психическое будет предметом психологии.

И почти за век эта проблема оказалась не преодоленной. Рассматривая проблему кризиса рационализма, Г. Тульчинский пишет: «сутью современной цивилизации, с которой кое-кто связывает даже «конец истории», является идея рациональности». И также напоминает, «что у истока современной цивилизации лежит встреча Иерусалима и Афин, синтез двух великих идей монотеизма и логоса. Мир един и человеку дана возможность с помощью рационального мышления познавать скрытые за внешними проявлениями закономерности этого мира. В основе всей современной культуры и цивилизации, как ни крути, но лежит именно рациональность» [3].

Но кризис рационализма для Тульчинского в наше время очевиден с позиции ведущих постмодернистов. Так Ж. Деррида ведет свою критику рационализма, или как он выражается – «логоцентризма», европейской философии и культуры, согласно которому «в основе европейского рационализма лежит агрессивная, сексуально окрашенная, даже – непристойная и порнографичная установка, восходящая к эротическому насилию и обладанию: познать как овладеть истиной, открытие как срывание покрыва, обнажение реальности... В этой связи Ж.Деррида даже говорит о «фал-лого-центризме» европейского рационализма» [см: 3]. Теперь, согласно постмодернистам, современная культура и цивилизация обвиняются в «фаллогоцентризме», т.е. слово и логос рассматриваются как источник зла современной культуры: насилия, маскулинности, линейности, активизма. Логика, рациональность воспринимаются как моветон философствования. Теперь это дает право по-новому «обращаться с рационализмом»: «Всякая завершенность отбрасывается деконструктивизмом, склонным иметь дело со смыслопорождением, лишенным определенности. Текст – философский и художественный – порождается нарративно, кумулятивно и в любой момент может быть прерван. Точка в конце не обоснована и не оправдана. Текст в любой момент может быть продолжен. Игра этимологиями заменяет концептуальный анализ. Особую ценность при этом имеет спонтанность или имитация спонтанности смысловых ассоциаций. Эта открытость и незавершенность, неупорядоченность мысли и текста, их необязательность имеют следствием такую же необязательность понимания. Читатель, зритель, слушатель может понимать в меру собственной эрудиции, переживать радость узнавания источника цитирования или ассоциации, ребусов и шарад, заданных автором. Но так же как неменяемы речь и письмо автора, столь же неменяемо и их понимание. Речь идет о неменяемости в обоих русских смыслах – как в плане отсутствия разумной осознанной мотивации, так и в плане невозможности вменения ответственности» [3].

При этом, – справедливо отмечает Тульчинский, – похоже, что сама стилистика постмодернизма усугубляет кризис гуманитарной культуры: необязательная мысль и необязательное многословное письмо порождают необязательность чтения и понимания.

Естественная установка и телоцентризм

Что же представляет собой «естественная установка», согласно идеям Э. Гуссерля? В силу того, что естественная жизнь характеризуется как наивная именно благодаря своей вжитости в мир, который всегда определенным образом осознан как *наличествующий* универсальный горизонт, но не тематизирован (поскольку тематизировано всегда лишь то, к чему человек обращен, на что он направлен), жизнь человека с естественной установкой – всегда направленность на что-то, как на *цель* или *средство*.

Если теоретическая установка целиком и полностью непрактична, так как основывается на волевом *Erosche* (от греч. – «воздержание») по отношению ко всей естественной, в том числе и высокого уровня, практике то в естественной установке видение мира оказывается, побужденным практикой, а затем и само практически заинтересованным, подчиненным служению человеку в его человеческих целях, «чтобы возможно счастливее построил он свою мирскую жизнь, чтобы мог оборониться от болезни, всякого рода судьбы, нужды и смерти» [2].

На наш взгляд, Г. Тульчинский откликается на тему практических задач, «подчиненным служению человеку в его человеческих целях», понятием «телоцентризм», в рамках которого оформилась общая телесно-визуалистская ориентация культуры конца века, выражающуюся в потребительстве (консюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже религии и науке, роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий. Все решается с телом и на уровне тела. Телесность теперь – форма индивидуальности.

Согласно автору, телоцентристская традиция и парадигма являются своеобразным следствием дуализма духа и тела (плоти) платонистской и неоплатонистской традиции в европейском и особенно в российском философствовании. Иначе говоря, постмодернистский телоцентризм оказывается не столько преодолением традиционной философии, сколько очередным проявлением платоновской метафизической традиции с ее дуализмом духа и тела.

«Телоцентризм, – утверждает автор, – обладает всеми признаками стрессогенной лиминальной ментальности, характерной

для ситуаций перехода (социальных ломок, реформ, катастроф и т.д.), с ее типичными темами акцентированного (черного) юмора, тотальным парадированием и травестированием, повышенным вниманием к теме смерти, катастрофизмом, сюжетом конца света, специальным интересом к социальным девиациям, маргиналам, сексуальной свободе, гомосексуальности, транссексуальности, отрицанием научной рациональности, мистицизмом, эзотерикой и т.д.» [3].

По мысли Тульчинского, эти процессы развиваются на фоне энергичного формирования массового общества, массовой культуры и обслуживающих ее средств массовой информации (масс-медиа); немалую роль сыграла сексуальная революция; ситуация усугубляется и закрепляется социальной практикой торговой и политической рекламы с существенно психоаналитической подоплекой; следствием этих процессов в искусстве стало вытеснение литературы на периферию художественного опыта и перемещение в ядро художественной культуры визуального (прежде всего – экранного: кино, видео, ТВ, мульти-медиа) искусства, в основе которого – показ человеческого тела и зрительные метафоры, апелляция к телу и его частям, прежде всего – в качестве эротической символики.

Таким образом, игра со словом заменяется игрой с телом. И теперь, в итоге этого цикла мы имеем новую телесность. Возможно, что с этого Нового Тела начинается новый цикл. Так теперь можно говорить об утрате культурой, в том числе русской, Слова как доминанты. «На место Слова встало Тело, культура перестала быть логоцентричной и оказалась телоцентричной... «В постмодернистическом опыте, – замечает Л.Морева, – телесность и ментальность как бы меняются местами: тело становится внутренним, а ментальность – внешним планом «считываемого» содержания. Телесность во всем спектре пространственно визуализированных метафор становится доминантой подлинности происходящего» [цит.: по: 3].

Теперь иррациональность тела в современной культуре, своеобразный дискурс невыразимого открыли новые проблемные поля философского осмысления, недоступные или игнорировавшиеся ранее. Теперь выявилась *телоцентрическая парадигма*, позволяющая «говорить о пределах онтологической разрешимости тела, феноменологии коммунальной телесности, анатомии покойной

мысли, теле и греческом мифе, женском теле как предмете и способе философствования [26, 205-212; 31, 523-534], философии святости и телесности, кенозисе как самоистощании [5], осязании мысли [31, 227-238], сознании живого тела [26, 186-193], философии раны, крови и культуры, даже философии пощечины [15], семантике плевок, каннибализме и фекализации культуры [26, 332-343], философском осмыслении телесности ландшафта [13], телесно-сексуальных сюжетах, аспектах, фактах биографий в художественном творчестве и политике [25], политологии [30] и т.д.» [см. по: 3]

Но если в центре осмысления человеческого бытия оказывается тело, то сама логика осмысления Человека выводит в контекст его телесного существования.

«Науки о духе» без духа и сужение границ ответственности

Переход от человеческой телесности к человеческой духовности у Гуссерля развивается в теме так называемых наук о духе: «Предмет их теоретического интереса – люди как личности, их личностная жизнь и деятельность и, соответственно, ее продукты. Личностная жизнь – это когда Я и Мы живут сообщественно, в горизонте общности, а именно в различных простых и иерархизированных общностях, таких, как семья, нация, сверхнация. Слово жизнь здесь не имеет физиологического смысла: оно означает жизнь целенаправленную, создающую продукты духа, в наиболее полном же смысле – культуротворящую жизнь в единстве определенной историчности. Все это и есть тема многообразных наук о духе». [2]

«Математически точная наука о природе, – далее обозначает различия философ, – напротив, охватывает своими методами бесконечность в ее действительных и реальных возможностях. Она воспринимает наглядно данное как чисто субъективное, относительное явление и учит путем систематического приближения постигать самое сверхсубъективную («объективную») природу, обнаруживая в ней безусловно всеобщее в элементах и законах. Вместе с тем она учит объяснять все наглядно данные конкретности – будь то люди, животные или небесные тела – через конечно сущее, т. е. из соответствующих фактически данных явлений выводить будущие возможности и вероятности в таком объеме и с такой точностью, которые превосходят любую связанную с уровнем наглядности эмпирию. Результатом последовательного развития наук

в Новое время стала подлинная революция в техническом господстве над природой» [2]. И в этой связи Э. Гуссерля крайне беспокоит методологическая ситуация в науках о духе. Ведь человеческий дух зиждется на человеческой природе, полагает он. Душевная жизнь каждого человека коренится в телесности, а следовательно, и каждая общность – в телах отдельных людей, являющихся ее членами. Стало быть, если для явлений, входящих в сферу наук о духе, должно быть найдено действительно точное объяснение, и вслед за этим выработана также и достаточно широкоохватная научная практика, как в естественнонаучной сфере, то представителям наук о духе здесь надлежит не просто рассматривать дух как таковой, но направлять свой взор также и к его телесным основаниям и строить свои объяснения с помощью таких точных наук, как физика и химия.

Однако, будь мир состоящим из двух, так сказать, равноправных сфер реальности – природы и духа, из которых ни одной не давалось бы предпочтения по отношению к другой методически и предметно, ситуация была бы иной. Ученого, интересующегося только духом, такое последовательное абстрагирование от природы не ведет к замкнутому в себе, чисто духовно организованному «миру», который мог бы стать темой чистой и универсальной науки о духе, параллели чистому естествознанию. Ибо анимальная духовность, духовность «душ» людей и животных, к которой сводятся все прочие проявления духа, неповторимым образом каузально фундирована в телесном. Поэтому ученый, интересующийся только духом как таковым, не может выйти за пределы описания истории духа и потому остается привязанным к наглядности конечного, – констатирует Гуссерль.

При этом мир, который описывает ученый, – «окружающий мир», и это понятие, уместное исключительно в духовной сфере. «Что мы живем в нашем нынешнем мире, которым определяются все наши труды и заботы, – это чисто в духе совершающийся факт. Окружающий нас мир – это духовное явление нашей личной и исторической жизни. Следовательно, нет никаких причин тому, кто выбирает темой дух как дух, искать иное, чем чисто духовное, объяснение... И вообще нужно сказать: рассматривать природу окружающего мира как нечто в себе чуждое духу и поэтому подстраивать под науки о духе, желая сделать их якобы точными, естественнонаучный фундамент – абсурдно. Очевидно, совсем забыто, что естествознание (как и вся наука вообще) представляет собой духовную деятельность...» [2].

Однако произошло то, что легло в основу европейского кризиса: «В твердо объективистской установке на окружающий мир все духовное казалось приложенным к физическим телам. Методами естественных наук должны быть раскрыты и тайны духа. Дух реально, объективно существует в мире и как таковой функционирует в телесности. В результате понимание мира сразу и повсеместно обретает дуалистическую, а именно психофизическую форму» [2].

Поскольку наглядный мир, это просто субъективное, упущен тематикой науки, – продолжает Гуссерль, – забытым оказывается сам работающий субъект, и ученый не становится темой. Поэтому надежда на подлинную рациональность, т.е. на подлинное прозрение, здесь, как и повсюду, не оправдалась. Но улучшения не может наступить, – считает он, – пока не понята наивность объективизма, порожденного естественной установкой на окружающий мир, и пока не прорвется в умы понимание извращенного характера дуалистического мировоззрения, где природа и дух должны трактоваться как реальности сходного рода, хотя каузально закрепленные одна на другой: «Я совершенно серьезно полагаю: объективной науки о духе, объективного учения о душе – объективного в том смысле, что оно считает души и сообщества личностей существующими внутри пространственно-временных форм, – никогда не было и никогда не будет» [2].

Дух, и даже только дух, существует в себе самом, и для себя самого, независим, и в этой независимости, и только в ней может изучаться истинно рационально, истинно и изначально научно. Что же касается природы в ее естественнонаучной истине, то она только по видимости самостоятельна, и только по видимости для себя открыта рациональному познанию естественных наук. Ибо истинная природа в ее естественнонаучном смысле есть продукт исследующего природу духа, а следовательно, предполагает науку о духе. Дух по сути своей предназначен к самопознанию, и как научный дух – к научному самопознанию, и далее вновь и вновь. Они неразрывно связаны в единой задаче: лишь когда дух из наивной обращенности вовне вернется к себе самому и останется с самим собой, он может удовлетвориться.

Г. Тульчинский сферу духа трактует в терминологии свободы и ответственности, также анализируя европейский дуализм, который, с его точки зрения, проявляется с пониманием человеческой жизни как жизни в идее, когда смысл жизни каждого и всех придает некая идея,

оправдывающая все тяготы этой жизни, когда человек живет «как бессмертный», не думая о смерти.

И вот результат этого разрыва между «природным» и «духовным»: «Культура, переполненная культурой, озабоченная самой собой, языками самовыражения, выворачивающая саму себя, свои средства наружу и наизнанку, оказывается ... гибельной для человека... Художник, политик, философ, оказывающийся по ту сторону добра и зла, оказывается и по ту сторону человека» [3].

Сфера духа, согласно Тульчинскому, это, прежде всего, свобода и ответственность. А свобода – понятие не физическое, не природное. В физической реальности свободы нет, в ней действуют причинно-следственные связи и отношения, обусловленные действием законов природы. Свобода – понятие не физическое, а сверхфизическое. Согласно И.Канту, – напоминает он, – свобода не феномен, а ноумен, то есть не физична, чувственно не воспринимаема, а постижима исключительно интеллектуально, с помощью разума. Она не находится в измерениях бытия, она «под» бытием, она «до» и «сверх» бытия, как то, что хочет воплотиться в бытии. Свобода предшествует бытию, являясь «безосновной основой бытия». В мире до и без человека нет свободы, она суть специфически человеческое измерения бытия. И не дано человеку, как существу конечному, познать бесконечное во всей его полноте. Познание «в смысле» предполагает занятие некоторой позиции как выход в некий контекст для осмысления, и свобода, в силу своей добытийности, дает человеку возможность.

И кроме того, свобода в ее собственном внеприродном (метафизическом) смысле – суть обратная сторона ответственности. В этом смысле человеческие разум и сознание вторичны по отношению к изначальной свободе-ответственности. Открыть мир, значит принять его, а принять – значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне нет моей заслуги, но открылся мир мне и, значит, я ответствен за него. А человек, не познавший пределов своей свободы и ответственности – внеэтичен. Чем шире зона моего автономного (свободного) поведения, тем шире зона ответственности, – полагает философ.

Но если Тело природно, то в нем нет свободы. Если в телесности нет свободы, то телоцентризм означает отказ от самого человеческого проявления человека.

Изменилось ли что-нибудь за сто лет? Используя логику и словарь Г. Тульчинского, мы видим, что вновь встает вопрос о «перспективах нового гуманизма», вновь речь идет «о дегуманизации и расчеловечивании». В терминах Гуссерля вновь очевидна тревога «впасть в роковое заблуждение относительно мудрости человеческой науки, относительно ее предназначения – создать осознавшее свою судьбу и самоудовлетворенное человечество?» [2]. Итоги века XIX: «реабилитация рационализма, просвещенчества, интеллектуализма, погрязших в чуждом миру теоретизирования, с их неизбежными печальными последствиями – манией образовательства, интеллектуальным снобизмом». Парадоксальные духовные итоги XX века: «...с одной стороны – его обостренное чувство собственной индивидуальности и свободы, с другой – все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание собственной свободы, бегство от самого себя и распыление» [2].

«Зеркала постмодернистских рефлексий не создают и не воссоздают гармонии» в современном мире, как и рационализм в свое время не дал ответов на вопросы: почему «европейские нации больны», почему «сама Европа в кризисе?». Но совершенно убедительно то, что «разум вторичен по отношению к свободе и ответственности и дан человеку для осознания меры и глубины ее». А также очевидно еще и то, что мир, вопреки своей разъятости, целостен, и потому «у человека нет алиби в бытии», в какой бы точке географического, культурного и временного пространства он не находился.

Литература:

1. Ремарк, Э.М. Три товарища / Э.М. Ремарк.– М.– 2009. – Режим доступа: http://www.loveread.ec/read_book.php?id=3330&p=1 (последнее обращение 27.10.2012).
2. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – №3: Режим доступа: http://philosophy.ru/library/husserl/gus_cris.html (последнее обращение 27.10.2012).
3. Тульчинский, Г.Л. Слово и тело постмодернизма: от феноменологии неменяемости к метафизике свободы / Г.Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – №10. – Режим

доступа: <http://hpsy.ru/public/x3131.htm> (последнее обращение 27.10.2012).

Дыдров А.А.

**Человекоподобие робота
и страх создателя андроида как атрибут экзистенции
(на материале фантастических произведений)**

Рассуждения о том, что человекоподобие является предметом изысканий лишь сочинителей легенд и сказок, авторов художественной литературы, а в частности, авторов так называемых научно-фантастических произведений, можно было принять за истину даже в первой половине XX столетия. Андройды постепенно, но довольно решительно интегрируются в жизненный мир человека.

Трюизмом является суждение о том, что человек пользовался и пользуется техникой (в том числе автоматической) уже довольно долгое время. Техника – верный помощник, не требующий заработной платы, пищи, каждодневного содержания, она же – катализатор отчуждения человека от устоев социального целого. Противоречивость природы техники подчеркивалась многими мыслителями, например, Ф. Энгельсом, К. Марксом, М. Хайдеггером. Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» писал: «Всякое благо для одних необходимо является злом для других... Наиболее ярким примером этого является введение машин...» [17].

Андроид, на первый взгляд, – еще один продукт человеческого гения, производное сознания, опредмеченная реальность. Андроид – предмет техники, очередное ее звено. Поскольку человекоподобный робот интегрирован в мир технического, постольку андроид, вполне вероятно (но вовсе не обязательно), тоже несет в себе опасность для существования людей. Следует вспомнить о том, например, какую угрозу для собственной жизни усматривал в вязальном станке Нед Лудд, чтобы оценить если не масштабы объективной опасности того или иного элемента техники для человечества, то хотя бы специфику восприятия какой-нибудь технической новинки человеком. Наивно полагать, что андроид выгодно отличался бы от станка тем, что не

провоцировал негативную реакцию людей на факт собственного существования.

Проблема, возникающая при оценке характера опасности (опасностей) в сосуществовании человека и человекоподобного робота, очевидна: едва ли не подавляющее большинство информации об андроидах – художественные произведения жанра фантастики. Нарратор зачастую является вымышленным персонажем, делившимся с читателем плодами фантазии автора, нередко вообще ни на каких научных достижениях (и вообще предметах, явлениях и процессах действительности) не основывающемся.

Собственно фантастическая литература и аудиовизуальная продукция представляют собой как форму, так и проводник футуроплюрализма – конструирования не будущего, но «будущих». Если вникнуть в сущность историографии, то и «описание» прошлого превращается в конструирование «историй», множество былин, каждая из которых нередко выдается за единственно возможное прошлое. Однако плоды фантазии того или иного автора не подлежат фальсификации – принципу, на применении которого к научным или претендующим на такой статус изысканиям так настаивал К. Поппер. Впрочем, писателю вовсе и не нужно подтверждать информацию – достаточно указать на то, что читатель имеет дело с фантастическим произведением. Подчас сложно фальсифицировать ту или иную концепцию о прошлом, но концепцию о будущем (особенно если автор указывает на сколько-нибудь значительно отдаленное время) фальсифицировать невозможно. Множество векторов развития человека и человечества, представленных на страницах фантастических произведений и в аудиовизуальных творениях, плюрализм в фантазировании о временах грядущих включает в себя и плюрализм взглядов на природу и мироздание, человеческую сущность, а также продукты деятельности человека.

Человекоподобие предстает на страницах фантастической литературы «хаосом из порядка» – нет и не может быть единого образа андроида, есть множество образов; отсутствует возможность говорить о сущности человекоподобного робота, завершеном перечне его функций, причинах его появления и характере кризиса сосуществования андроида и его создателя. Незавершенный список позитивных и негативных тенденций со-бытия с искусственным Другим, достоинств использования роботов и угроз природе человека

– вот, с чем приходится иметь дело при исследовании фантастической литературы.

Невозможно установить, кому, когда и где впервые пришла идея создания человекоподобного робота. Впервые о роботах, согласно общепринятой точке зрения, мы найдем упоминание в пьесе чешского фантаста К. Чапека «R.U.R».

Роботы-андроиды создавались не только для тяжелой работы. В мирах, созданных фантазией А. Азимова, роботы интегрированы в человеческий быт. Так, андроид, которого девочка называет «Робби», играет с ней в прятки и просит читать ему сказки (конечно, механический «друг» выполняет и работу по дому). Девочка не воспринимает робота как вещь, часть семейной собственности, однако мать девочки не разделяет отношения дочери к андроиду. Мать убеждена в том, что у машины нет души, и никто не знает, что у робота «на уме». Нельзя, чтобы за детьми смотрели всякие «металлические штуки» – таков пример распространенной негативной реакции на механического друга [8]. Вероятно, бесполезным занятием было бы убеждать эту женщину в том, что не всегда возможно предвидеть и поведение человека в той или иной ситуации. В рассказе «Ленни» недвусмысленно показана реакция обывателей на машины: люди в ужасе отшатываются от роботов, а «мамаши» прижимают детей [5].

А. Азимов акцентирует внимание на страхе человека перед собственным творением; чем сложнее это творение, тем сильнее страх перед чуждым, каким становится непонятное (сам писатель признавался, что устройство позитронного мозга андроидов ему неизвестно). Страх перед человекоподобным Другим подкрепляется антропоморфизацией: человек бессознательно наделяет робота человеческими качествами. «Идолы рода» обосновались в вопрошании хозяина одного из андроидов: «А если я его рассержу?» [1]. Человек даже не задается вопросом, а следует ли говорить о роботе как о рассерженном.

Функционирование позитронного мозга – загадка даже для самых профессиональных роботехников. Означает ли это наличие реальной опасности андроида для жизни человека? В мирах Азимова механические «карикатуры» на людей функционируют на основании четырех Законов (заглавная буква подчеркивает фундаментальность норм) и один из них свидетельствует о том, что робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы

человеку был причинен вред. Если всецело доверять содержанию Закона, то причинение *любого* вреда как будто исключается. Де-факто дело обстоит несколько иначе: запрещение использования роботов за пределами заводов корпораций, имеющих лицензию, вовсе не выглядит паранойей человечества [10]. Нахождение роботов на Земле хотели запретить, потому конструкторам и пришлось заложить в них «надежный инстинкт раба» [11]. В рассказе «Салли» позитронный мозг автомобиля выбрал объект для убийства – афериста, желавшего продать машины и захватившего в заложники хозяина «фермы» автомобилей. Если машина может убить, что же мешает сделать андроиду то же самое? К. Чапек – один из первых фантастов, «позволивший» роботу восстать против господства человека. В мире, где людей с каждой секундой остается все меньше, роботам предстоит заново «открыть» бытие «дня шестого» – любовь, страдание, ненависть, радость – в общем, все то, что считалось атрибутами человеческой природы [16]. Опасение персонажа рассказа А. Азимова идентично опасению героя пьесы К. Чапека: на Земле десятки миллионов машин, которые могут прийти к мысли о том, что они – рабы [9].

Не только страх перед неопределенностью функционирования позитронного мозга пронизывает экзистенцию человека. Людей пугает и превосходство машины в том, что считается истинно человеческим, например, в творчестве. Так, герой рассказа «КЭЛ», писатель, приобретает робота, который не просто помышляет заниматься той же деятельностью, что и хозяин, но начинает достигать на этом поприще успехов. Хозяин захотел избавиться от новоиспеченного «таланта», требуя, чтобы робот выполнял только функции «подай-принеси» (именно так это формулируется хозяином андроида) [4]. Превосходство механических подобию человека над людьми ярко выразил робот в рассказе «Логика»: люди «сделаны» из «мягкого» и «дряблого» материала, периодически погружаются в бессознательное состояние, восприимчивы к изменениям природных условий, роботы же постоянно находятся «в сознании», сделаны из твердого металла, переносят любые внешние условия. Люди объявлены суррогатом, как несовершеннолетние, они не способны создавать совершенное [6]. Человекоподобные механизмы созданы «Господином» – вывод андроида, побуждающий вспомнить о доказательстве бытия бога по Р. Декарту. Р. Картезий считал непреложной истиной то, что «более совершенное» из «менее

совершенного» возникнуть не может, а потому знания об Абсолютно Совершенном могут быть лишь вложены в человека трансцендентным Началом [12].

Испытываемая человеком боязнь искусственного интеллекта, по существу, тоже исходит из мысли о заменяемости человека машиной. Уникальность бытия человека меркнет перед уникальностью функционирования андроида. Человек перестает быть высшим звеном эволюции, более того, высшее звено создал он сам. Духовный кризис, переживаемый человеком творческим, кризис, остов которого составляет страх перед «совершенством» робота, мыслится непреодолимым. Homo generabilis превратится в homo feriatius. Такому положению вещей, казалось бы, в определенной степени способствует любая техника, но андроид, наделенный искусственным интеллектом, как будто грозит составить жесткую конкуренцию человеческим «энергиям».

Еще одна опасность, исходящая от робота, – выход из-под контроля. Яркие примеры таких «бунтов машин» содержатся в упомянутой пьесе К. Чапека. В романе Ф. Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» и в фильме «Бегущий по лезвию» детектив Р. Декард ищет сбежавших от колонистов Марса андроидов. Более того, «анди» тяжело ранил землянина. Страх усиливается тем, что каждого из роботов едва ли можно отличить от человека. Высококачественная имитация человеческого тела не позволяет уверенно говорить, с роботом или человеком происходит взаимодействие. Мозг «Нексус-6», встроенный в «анди», является превосходным симулятором человеческого, но его функционирование выражается в построении роботами логических «цепей», конструировании простых и сложных силлогизмов, в том числе имитация желаемой или адекватной реакции человека на те или иные события, явления, процессы. После того, как андроид узнает, что чемоданчик детектива обтянут обработанной кожей младенца, он конструирует одну из реакций на это событие, которая, скорее всего, была бы у человека – шок, сильное удивление. Именно так и регистрируется задержка ответной реакции андроида на то, что у человека вызвало бы шок, жалость, боль. Роботы не могут сопереживать, для них эмпатия – лишь имитация человеческого, а, как известно, в результате копирования зачастую отсутствует тождество оригинала и копии [15].

В повести «Вторая модель» описывается завершающая стадия глобального военного конфликта. Люди воюют бок о бок с роботами, запрограммированными на убийство. В процессе военных действий, после смерти бесчисленного множества людей, страх пронизывает экзистенцию немногих сохранивших жизнь. Американцев (впрочем, как и русских) пугают уже не солдаты-противники, а роботы, сосуществование с которыми становится вынужденным. Выход машин из-под контроля выражается хотя бы в том, что они воспроизводятся самостоятельно. Среди моделей, создаваемых машинами, были и роботы-андроиды, которые без особых сложностей могли внедриться в группу солдат. Предполагаемая близость врага (или того, кто воспринимается как враг) провоцирует подозрительность, доходящую до психоза. Так, персонажа убивают только из подозрения в том, что он андроид. Когда выясняется, что «содержимым» солдата являются «кости, мясо», страх никуда не исчезает, так как налицо ошибка в идентификации человекоподобного существа. Среди андроидов – мальчик, просящий помощи, «боящийся» оставаться один, «раненый солдат» и даже «девушка», в которую можно влюбиться [14].

Страхи человека, а также чуждость Другого непосредственно подкрепляются деструктивным поведением роботов, которое наблюдается отнюдь не только во время военных конфликтов. В насилии выражается прямое нарушение Закона. В произведении «Двухсотлетний человек» уличные хулиганы были уверены, что могут заставить робота разобрать самого себя, памятуя о «рабском» подчинении машины Первому Закону роботехники [2]. Нередко человек ошибается, полагая робота безмолвным исполнителем любой своей прихоти. Наивным выглядит утверждение о том, что роботы лишены изобретательности, а их «интеллект» может быть полностью просчитан [7]. Андроид в одном из рассказов А. Азимова не только называет себя «могучим» и «умным», но и пытается применить насилие к женщине [3].

Сымитировав собственную природу, человек испугался «слишком человеческого» в роботе. Наделение андроида человеческими качествами – атрибут сосуществования органической и неорганической форм жизни. Сопряженная с мощью робота, агрессия способствовала бы порабощению человечества. Наделение андроида атрибутами человеческой природы, конечно, можно считать проявлением «идолов рода», формой заблуждения, но писатели-

фантасты, а также создатели аудиовизуальных произведений зачастую как будто провоцируют пессимизм в отношении к человекоподобному механизму, заостряя внимание не только на страхе как явлении внутреннего мира субъекта, но и прямо указывая на возможность таких действий роботов, которые угрожают существованию человечества. Человечество, вероятно, обеспечило себе медленное вымирание, окружив себя механическими «саламандрами».

Страх человека перед подобием самого себя, вероятно, имеет те же корни, что и боязнь человеком иных своих изобретений. Жажда человеческого гения творить нередко оборачивается ужасом перед собственным творением. Так, неслучайно советский и украинский писатель Л. С. Сухоруков вопрошал: «А не пора ли человечеству сменить энергию атома уже на умственную?». В мирах, созданных воображением фантастов, человек сосуществует с собственным творением, и это творение слишком напоминает человека. Страх появляется тогда, когда человек не в состоянии определить продукт разумной деятельности (следовательно, и предвидеть характер опасности), результат научных изысканий представляется «загадочным». Источником страха является и мысль о превосходстве собственного творения – человек создал то, что сильнее его. Именно противостоянием (будь то «худой мир» или «добрая ссора»), по убеждению многих писателей-фантастов, наполняется со-бытие андроидов и людей. И уже не только силы Si «берут реванш над углеродом»,⁸⁴ но и силы металлов и сплавов могут уничтожить человеческий мир.

Литература:

1. Азимов, А. Будете довольны [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/114897/read> (дата обращения: 01.10.2012).
2. Азимов, А. Двухсотлетний человек [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/FOUNDATION/bicenten.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
3. Азимов, А. Как потерялся робот [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/163041/read> (дата обращения: 01.10.2012).

⁸⁴ Делез, Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке

4. Азимов, А. КЭЛ [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/98968/read> (дата обращения: 01.10.2012).
5. Азимов, А. Ленни [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/FOUNDATION/lenny.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
6. Азимов, А. Логика [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/184932/read> (дата обращения: 01.10.2012).
7. Азимов, А. Риск [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/FOUNDATION/risk.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
8. Азимов, А. Робби [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/184931/read> (дата обращения: 01.10.2012).
9. Азимов, А. Салли [Электронный ресурс]: URL: // http://thelib.ru/books/azimov_ayzek/salli-read.html (дата обращения: 01.10.2012).
10. Азимов, А. Стальные пещеры [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/FOUNDATION/cavsteel.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
11. Азимов, А. Хоровод [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/163038/read> (дата обращения: 01.10.2012).
12. Декарт, Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках [Электронный ресурс]: URL: // <http://philosophy.ru/library/descartes/method/00.html> (дата обращения: 01.10.2012).
13. Делез, Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке [Электронный ресурс]: URL: // <http://www.gumer.info> (дата обращения: 01.10.2012).
14. Дик, Ф. К. Вторая модель [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/INOFANT/DICKP/variety.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
15. Дик, Ф. К. Мечтают ли андроиды об электроовцах? [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/INOFANT/DICKP/sheeps.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
16. Чапек, К. R.U.R. [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.ru/SOCFANT/CHAPEK/rur.txt> (дата обращения: 01.10.2012).
17. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства [Электронный ресурс]: URL: // <http://lib.rus.ec/b/166346/read> (дата обращения: 01.10.2012).

