ISSN 2078-7898

ВЕСТНИК ПЕРМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Научный журнал

Выходит 4 раза в год

Серия ФИЛОСОФИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

2013

Выпуск 2 (14)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет»

Founder: Federal State Budgetary Educational Establishment of Higher Professional Education «Perm State National Research University»

Серия «Философия. Психология. Социология» издается философско-социологическим факультетом Пермского государственного национального исследовательского университета с 2010 г.

Тематика статей серии «Философия. Психология. Социология» отражает научные интересы специалистов в области социально-гуманитарного знания. В публикуемых материалах рассматриваются актуальные проблемы философии, психологии и социологии, обсуждаются результаты эмпирических исследований. Приоритетным правом на публикацию пользуются статьи молодых ученых.

Subjects of articles of a series «Philosophy. Psychology. Sociology» reflect scientific interests of experts in the field of socially-humanitarian knowledge. Actual problems of philosophy, psychology and sociology are considered in published materials. Results of empirical researches are also discussed in the articles. The papers of young scientists use the priority right to the publication.

Издание включено в национальную информационно-аналитическую систему «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охраны культурного наследия (ПИ № ФС77-53180 от 14 марта 2013 г.)

Территория распространения — Российская Федерация

Подписной индекс журнала «Вестник Пермского университета. Серия: Философия. Психология. Социология» в Объединенном каталоге «Пресса России» на 2013 год — 41011

© ФГБОУ ВПО «ПГНИУ», 2013

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор
Александр Юрьевич Внутских (профессор, докт. филос. наук)
Заместитель главного редактора
Александра Юрьевна Бергфельд (доцент, канд. психол. наук)

ФИЛОСОФИЯ
Владимир Николаевич Железняк (профессор, докт. филос. наук, Пермь), *Владимир Васильевич Ким* (профессор, докт. филос. наук, Екатеринбург), *Михаил Иванович Ненашев* (профессор, докт. филос. наук, Киров), *Владимир Вячеславович Орлов* (профессор, докт. филос. наук, Пермь), *Сергей Владимирович Орлов* (профессор, докт. филос. наук, Санкт-Петербург), *Александр Владимирович Перцев* (профессор, докт. филос. наук, Екатеринбург)

ПСИХОЛОГИЯ
Виктор Дмитриевич Балин (профессор, докт. психол. наук, Санкт-Петербург), *Асия Гарафовна Исмагилова* (профессор, докт. психол. наук, Пермь), *Елена Васильевна Левченко* (профессор, докт. психол. наук, Пермь), *Наталья Анатольевна Логинова* (профессор, докт. психол. наук, Санкт-Петербург), *Ирина Анатольевна Мироненко* (профессор, докт. психол. наук, Санкт-Петербург), *Людмила Александровна Мосунова* (профессор, докт. психол. наук, Киров), *Александр Октябринович Прохоров* (профессор, докт. психол. наук, Казань), *Елена Евгеньевна Сапогова* (профессор, докт. психол. наук, Тула)

СОЦИОЛОГИЯ
Анатолий Григорьевич Антипьев (профессор, докт. социол. наук, Пермь), *Евгения Анатольевна Когай* (профессор, докт. филос. наук, Курск), *Галина Ивановна Осадчая* (профессор, докт. социол. наук, Москва), *Татьяна Николаевна Юдина* (профессор, докт. социол. наук, Москва)

Международный редакционный совет
Джорджио Де Маркис (профессор департамента аудиовизуальных коммуникаций и рекламы, Мадридский университет Комплютенсе, Испания), *Стивен МакДауэлл* (профессор, директор Школы коммуникации, Университет штата Флорида, США), *Майкл Рьюз* (профессор философского факультета, Университет штата Флорида, США), *Дьёрдь Сарвари* (доктор философии, директор Neosys Organisational Developmental Consulting, Венгрия), *Александр Строканов* (профессор, руководитель департамента социальных наук, директор Института русского языка, истории и культуры, государственный колледж в Линдоне, Вермонт, США), *Дмитрий Широканов* (профессор, докт, филос. наук, акад. Национальной академии наук Беларуси, Минск, Белоруссия), *Жига Кнап* (профессор, докт. философии, Люблянский университет, Словения), *Исаак Эберштейн (*профессор социологии, заведующий кафедрой социологии, университет штата Флорида, США)

Адрес редакционной коллегии
614990, Пермь, ул. Букирева, 15. Тел. +7(342) 2396-823.
E-mail: fsf-nir@yandex.ru, dekanatfsf@psu.ru, fsf-vestnik@yandex.ru.
Web-site: http://philsoc.psu.ru/science/nauchnyj-zhurnal-fsf.html

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Спиноза о преодолении аффектов ***А.Г. Гаджикурбанов***	5	Spinoza on overcoming the affects ***Aslan G. Gadzhikurbanov***
Лев Шестов и Эдмунд Гуссерль о задачах философии ***Г.М. Преображенский***	15	Lev Shestov and Edmund Husserl about the tasks of philosophy ***German M. Priobrazhensky***
Существование другого как возможность «самостного бытия» в экзистенциальной философии ***О.Н. Багаева***	25	Existence of «an other person» as opportunity of independent being in existential philosophy ***Olga N. Bagaeva***
Проблематика свободы и выбора в истории философии и социальной практики ***С.В. Бусов***	31	The problems and freedom of choice in the history of philosophy and social practice ***Sergey V. Busov***
Свобода как познанная случайность ***Р.С. Гаджиев***	41	Freedom as the realized accident ***Rovshan S. Hajiyev***
Как я не понимаю философию ***А.А. Марчук***	45	How I do not understand philosophy ***Alexey A. Marchuk***
Трансформация предмета этики науки на современном этапе развития науки ***Л.Г. Мирутенко***	49	Transforming of the ethics of science subject at the present stage of science development ***Lesia G. Myrutenko***
Философско-методологические проблемы релятивистской космологии ***В.Е. Пеньков***	55	Philosophical and methodological problems of relativistic cosmology ***Victor E. Penkov***
Парапсихология: наука или паранаука? ***М.В. Скоморохов***	62	Parapsychology: science or parascience? ***Mihail V. Skomorohov***
Категории социальной интеграции и дифференециации в категориальном аппарате философии образования ***С.Ю. Полянкина***	66	The categories of social integration and differentiation in the categorial body of education's philosophy ***Sofia Y. Polyankina***
Понятие сознания в упанишадах и ранней адвайта-веданте ***С.Л. Бурмистров***	75	The concept of consciousness in Upanişads and early Advaita Vedānta ***Sergey L. Burmistrov***
Сакрализация образа Земли в архаической картине мира ***И.В. Рязанов***	84	Sacralization of the Earth image in the archaic world view ***Ivan V. Ryazanov***

Философско-культурологический анализ античного символизма в контексте изобразительного искусства ***С.П. Стоян***	93	Philosophical and cultural analysis of the ancient symbolism in the context of fine art ***Svetlana P. Stoian***
Философия вещи в эпоху модерна (на материале русской культуры конца XIX – начала XX веков) ***А.А. Усманова***	102	Philosophy of things in the modern (based on the russian culture late xix – early xx centuries) ***Anna A. Usmanova***
Проблемы взаимоотношения разума и тела в японской и западной культурах: сравнительный анализ ***А.С. Цесевичус***	108	Mind and body interrelationship problems in japanese and eastern cultures: comparative analysis ***Alexander S. Tsesevichus***

ПСИХОЛОГИЯ

Отношение к жизни и смерти у выживших вследствие крупных автомобильных катастроф ***Н.В. Онищенко***	114	Attitude to life and death at people survived in serious road accidents ***Natalia V. Onishchenko***
Причинный анализ суицидальной активности ***Д.Г. Трунов***	121	Causal analysis of a suicidal activity ***Dmitry G. Trunov***
Методологические подходы к исследованию социальной зрелости и социального инфантилизма личности ***Н.А. Жесткова***	128	Methodological approaches to research social maturity and social infantility of the personality ***Natalia A. Zhestkova***
Особенности саморегуляции студентов с разной направленностью компонентов при прогнозе исхода экзаменационной ситуации ***О.А. Жученко***	137	Features self-regulation of students with different orientation of the components predicting the outcome of the situation on the exam ***Olga A. Zhuchenko***
Как психологические теории преобразуются в метаязык современных психотехнологий: фантазии и размышления на примере креативной рекламы ***Н.Д. Узлов***	142	How psychological theories turn into the metalanguage of modern psychotechnologies: fantasies and reflections on the example of creative advertising ***Nickolay D. Uzlov***

СОЦИОЛОГИЯ

Инновационный потенциал населения малых городов ***И.А. Германов, Е.Б. Плотникова***	147	The innovative potential of small cities ***Igor A. Germanov, Elena B. Plotnikova***
Паттерны потребления алкоголя в Пермском крае ***К.А. Петухов***	155	Patterns of alcohol consumption in the Perm region ***Konstantin A. Petoukhov***

Маргинализация и ее динамика в современном российском обществе
М.С. Иванова
162
Marginalization and it's dynamics in the modern russian society
Maria S. Ivanova

Интеграция инокультурных мигрантов в современное российское общество
Д.М. Абдрахманов, И.А. Шакиров, И.В. Демичев, М.М. Нугуманов
170
Integration of foreign cultural migrants into modern russian society
Daniyar M. Abdrakhmanov, Iskander A. Shakirov, Ilya V. Demichev, Marsel M. Nugumanov

Социальный протест и социальная критичность: новые времена
А.Д. Лашевская
175
Social protest and social criticality: the new times
Angelika D. Lashevskaya

Связи с общественностью: к вопросу формирования пролегоменов научного знания
М.Г. Шилина
182
Public relations: to a question on forming of prolegomena of scientific knowledge
Marina G. Shilina

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Ненашев М.И. Введение в философию: учебное пособие для магистров и аспирантов. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2013. 259 с.
С.Д. Лобанов
191
Nenashev M.I. Introduction to philosophy: school-book for masters and postgraduates. Kirov: VyatSUH, 2013. 259 p.
Sergey D. Lobanov

Информация для авторов
194
Instructions for English speaking authors

ФИЛОСОФИЯ

УДК 17.034

СПИНОЗА О ПРЕОДОЛЕНИИ АФФЕКТОВ

А.Г. Гаджикурбанов

Основная задача этической доктрины Спинозы состоит в поиске путей, приводящих человека к моральной свободе (libertas). Такую свободу Спиноза связывает со способностью адекватного познания, позволяющего преодолеть то состояние человеческого существа, которое обозначается им как рабство (servitus) от аффектов. Именно аффекты не позволяют человеку достичь ясного и отчетливого познания сути вещей и характера человеческого бытия. Спиноза обозначает аффект как страдание души и как смутную идею. Человек, подверженный аффектам, не владеет собой, но находится в руках фортуны. В качестве средств по преодолению аффектов он предлагает следующие: адекватное познание природы аффектов, вытеснение одного аффекта другим, отделение аффекта от представления внешней причины и (самая оригинальная идея этики Спинозы) превращение истинного познания в сильнейший аффект.
Ключевые слова: учение Спинозы об аффектах; моральная свобода; адекватное познание; рабство аффектов; смутная идея; преодоление аффектов; познание как аффект.

В предисловии к пятой, завершающей части трактата «Этика» Спиноза формулирует основную задачу своего труда. Он видит ее в том, чтобы найти тот способ, или путь, который может привести человека к свободе (libertas). Речь идет о моральной свободе, составляющей высшую цель нравственной жизни человека и наделяющей его блаженством, которое, по словам Спинозы, не есть награда за добродетель, а тождественно самой добродетели (V 42)[1]. Оно достигается путем разумного познания сущности Бога или субстанции. Такую свободу Спиноза связывает со способностью адекватного познания, позволяющего преодолеть то состояние человеческого существа, которое обозначается им как рабство (servitus). Само название четвертой части его «Этики» содержит свидетельство того, о какого вида рабстве идет речь, оно звучит так — «О человеческом рабстве или о силах аффектов». Именно аффекты не позволяют человеку достичь ясного и отчетливого познания сути вещей и характера человеческого бытия. Власть аффектов над человеческой природой составляет основание рабства человека. Что же представляют собой аффекты, и каким способом может человек их преодолеть? Учение Спинозы об аффектах составляет предмет многочисленных исследований (из новейших см., в частности, исследования Дж. Беннетта [2]; М. Делла Рокка [4]; М. Киснера [5]; С. Надлера [6], а также сборники «The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics» [8] и «The Continuum Companion to Spinoza» [9]).

Природа аффектов

1. Этическая доктрина Спинозы основана на принципе, согласно которому наличие аффектов, как правило, и чаще всего (в «обычном порядке природы»), говорит об *изменчивости* человеческой природы (человеческого тела и ума), ее способности переходить из одного состояния в другое: «Под *аффектом* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к дейст-

[1] Все ссылки даются на «Этику» Спинозы и обозначают: римской цифрой – номер книги, а арабской – номер теоремы из этого сочинения по изданию 1999 г. [1]; соответствующие латинские термины и фрагменты приводятся по изданию «Spinoza Opera», 1925 г. [7]

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры этики; Московский государственный университет; 119991, Москва, Ломоносовский пр., 27–4; gadzhikurbanov@yandex.ru

вию (agendi potentia), благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. *Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное (actio), в противном случае — пассивное (passio)*» (III Опред. 3). В пассивном смысле аффект обозначается как «страсть души» (*passio animi*) (III Общее опред. аффектов. Объяснение).

Активные аффекты выражают способность человека к истинному познанию и к руководству своим поведением на основе разума (III 59 схол.). Кроме того, аффект радости также может быть связан с разумным пониманием вещей, но и он остается пассивным, поскольку его интеллектуальное содержание существенно ограничено пределами человеческого рассудка (IV 59). Наконец, любое действие, совершаемое человеком под влиянием пассивных аффектов, может быть осуществлено на основании адекватного знания и, соответственно, представлять активный аспект его природы (там же).

2. В *когнитивном плане* аффект представляет собой разновидность неадекватного познания реальности (это составляет основание пассивности человека в интеллектуальном плане): «Аффект, называемый страданием души (animi Pathema), есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» (III Общее опред. аффектов). Первая часть определения выражает природу аффектов радости и печали; вторая часть выражает природу аффекта желания: «сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» — *избирательность* желания. Аффекты радости и печали суть претерпевания (passiones); мы необходимо пассивны, поскольку имеем идеи неадекватные.

Понимание аффектов как ложных суждений сближает концепцию Спинозы со стоической трактовкой страстей (pathe). Кроме этой, моральная доктрина Спинозы обнаруживает и множество других точек пересечения со стоической [см. об этом: 3]. Впечатляющее описание и анализ иных соответствий между Спинозой и предшествовавшей ему историко-философской традицией содержатся в классическом исследовании Г.О. Вольфсона [10].

3. В *динамическом аспекте* аффект отражает изменения в состояниях ума и тела при переходе от одной ступени их совершенства к другой или, как говорит Спиноза, аффект свидетельствует о стремлении вещи к сохранению своего существования (III 9): «Под радостью (laetitia), следовательно, я буду разуметь в дальнейшем такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству, под печалью (tristitia) же такое, через которое она переходит к меньшему совершенству» (III 11схол Аффекты выражают «колебания души» (*animi fluctuationes*) (III 17 схол.; III Определение аффектов, Объяснение; III 56 и III 59 схол., V 2) или «движения души» (animi commotio, seu affectus) (V 2).

Самым общим определением аффектов можно считать следующее, оно дается Спинозой в начале кн. III «Этики»: «Под *аффектом* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний» (III Опр. 3). «Общее определение аффектов», предлагаемое им в конце той же книги («Аффект, называемый страстью души»), уступает приведенному нами выше в том отношении, что в нем аффект сводится к определенному состоянию ума и не затрагивает состояний тела. Таким образом, аффект у Спинозы представляет собой: 1) определенное состояние тела; 2) идею этого состояния.

Как мы уже отмечали, аффекты связаны с изменениями в состояниях человека. Они представляют собой акты перехода (transitio) человеческого ума или тела от одного состояния в другое (от одного состояния совершенства к другому (III 11 схол.), тем самым аффекты свидетельствуют о своей принадлежности к человеческому субъекту, не обладающему устойчивым статусом в совершенстве своей природы и подверженному переменам в своей актуальной природе или, другими словами, волнениям души. Бог же, в отличие от человеческого существа, не способен переходить ни к большему совершенству, ни к меньшему (I 20 кор. 2).

Аффект есть *идея* определенного состояния тела и, следовательно, имеет прямое отношение к человеческому уму. Спиноза выделяет три основных аффекта ума — *удовольствие, неудо-*

вольствие и желание. Как отмечает Спиноза, в основании аффективных состояний лежит способность ума претерпевать большие изменения и переходить то к большему совершенству, то к меньшему, и эти пассивные состояния позволяют объяснить нам, что такое аффекты удовольствия и неудовольствия: «Под удовольствием (радостью — laetitia), следовательно, я буду разуметь в дальнейшем такое пассивное состояние (passio), через которое душа переходит к большему совершенству, под неудовольствием (печалью — tristitia) же такое, через которое она переходит к меньшему совершенству» (III 11 схол.). Перевод латинского термина passio как «пассивное состояние» не всегда является адекватным, поскольку сразу же вызывает ассоциации с часто упоминаемым в том же тексте словосочетанием «состояния тела» (corporis affectiones), которое, очевидно, выражает несколько иной смысл. Как мы увидим, для Спинозы *passiones mentis* (страсти ума) или, что то же самое, *passiones animi* (страсти души) представляют собой не только специфические модификации ума или души, или особые состояния перехода ума или души от одной степени совершенства к другой — ведь в этом своем выражении они ничем не отличались бы от состояний тела. Данная характеристика, отражающая динамику движения к совершенству мыслящего модуса и модуса протяженного, не демонстрирует качественного отличия состояний ума от состояний тела. *Страсти ума* манифестируют не столько расположенность ума к переходу из одного состояния совершенства в другое, сколько говорят об уровне адекватности идей ума; иными словами, о степени готовности ума к переходу от одного *интеллектуального* статуса к иному — от менее адекватных идей к более адекватным или наоборот. В этом случае, как мы увидим, аффект *радости* оказывается ближе к адекватному познанию вещей, поскольку он представляется более активным и, соответственно, более совершенным, нежели противоположный ему аффект *печали*, хотя обе эти *страсти* ума не могут полностью преодолеть пассивность своего когнитивного статуса (III 3 схол.).

Если мы можем считаться адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом можно понимать состояние активное, если нет — пассивное (III Опред. 3). Активная же причина — это та, действие которой может постичь из нее самой (III Опред. 1). Активность и пассивность ума Спиноза напрямую связывает с познавательными возможностями человека, или с тем, какими идеями он обладает, поскольку способность к действию (активность) ума он отождествляет с его способностью к познанию (III 59). Таким образом, основанием для приведения ума в состояние аффекта является неадекватное познание, или неадекватные идеи ума (об этом прямо говорится в кор. к т. 1 ч. III).

Вот как Спиноза выстраивает порядок последовательности разных причин, приводящих ум в аффективное состояние: удовольствие, неудовольствие и аффекты, слагающиеся из них, суть страсти (passiones), и мы необходимо пребываем в пассивном статусе (patimur), поскольку имеем идеи неадекватные; неадекватность же нашего познания, а следовательно, и связанная с ней пассивность ума обусловлена тем, что мы воображаем, т.е. подвергаемся аффекту, обнимающему собой как природу нашего тела, так и природу тела внешнего (III 56). Сущность (природа) ума слагается как из адекватных, так и из неадекватных идей, поэтому все, что вытекает из природы ума и для чего ум является причиной, может приводить ум как в активные, так и в пассивные состояния. Неадекватное познание, как мы знаем, является следствием того, что идеи человеческого ума выражают природу человека как единичного модуса, в Боге же все они адекватны и истинны (II 36). Поэтому вечные модусы мышления (наш ум и другие, представленные в форме вечности), составляющие вечный и бесконечный разум Бога (V 40 схол.), будут, тем не менее, равны в своей адекватности «неадекватным» идеям ординарного ума. Этим еще раз подтверждается тот факт, что неадекватные идеи и соответствующие им пассивные состояния являются для Спинозы следствием *частного* статуса человека как единичного модуса субстанции. Взятый *сам по себе*, он не сможет ни существовать (ведь он *претерпевает* (patitur) свою зависимость от внешних себе причин и по определению несвободен), ни иметь о себе адекватного представления (в силу ограниченности познавательных возможностей человека он и все его действия будут выступать для него в виде следствий, выводимых из неведомых ему оснований).

Способы преодоления аффектов

В предисловии к ч. IV «Этики» Спиноза называет рабством (servitus) человеческое бессилие в укрощении и преодолении аффектов, поскольку человек, подверженный аффектам, уже не владеет собой, но находится в руках фортуны. В схолии к т. 20 ч. V «Этики» Спиноза излагает основные способы преодоления аффектов. К числу этих лекарственных средств (remedia) по излечению ума от аффектов он относит следующие:

1. *Познание аффектов*. Сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с человеческой способностью, способность же ума определяется только познанием. Спиноза полагает, что нет ни одного аффекта, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления, поскольку то, что обще всем вещам, должно быть представляемо не иначе как адекватно (II 38). Речь идет о третьем, высшем типе познания (II 40 схол. 2). Аффект есть идея, выражающая определенное состояние тела, общим же для всех тел оказывается то, что они заключают в себе представление одного и того же атрибута, выражающего сущность Бога, — атрибута протяжения (II Опред. 1). Соответственно, задача человеческого разума, который хочет преодолеть аффекты, будет состоять в умении мыслить все модусы субстанции, с которыми он сталкивается в обычном порядке природы, не так, как они ему представляются — отрывочно и случайно, а исключительно в их общем, т.е. в *атрибутивном* качестве. В частности, он будет видеть в воспринимаемых им единичных телах не отдельные модуляции какого-либо атрибута субстанции, а единый атрибут протяжения, общий для всех тел. Точно так же во всех идеях, существующих в человеческом уме, можно обнаружить то общее свойство, что все они представляют собой модусы атрибута мышления.

Спиноза напоминает, что в обыденной жизни наши представления о реальности представляют собой «сцепление только идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела». В то же время эти привычные для нас идеи вещей оказываются смешанной природы, «так как на самом деле эти идеи суть идеи состояний человеческого тела, заключающих в себе как его природу, так и природу внешних тел» и потому они природу самих вещей не выражают. Спиноза отличает сцепление идей, происходящее сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, от сцепления идей, происходящего «сообразно с порядком разума, с помощью которого ум постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей» (II 18 схол.). «Обычный порядок» представлений, зависимый от состояний человеческого тела, отражает *модальный* аспект реальности, частный и ограниченный взгляд на нее, в то время как порядок разума, о котором здесь идет речь, представляет *атрибутивную* сущность отдельных вещей, их универсальную основу. Предлагаемый Спинозой способ постижения адекватного смысла любого модуса — это путь интуитивного усмотрения в нем атрибутивных свойств субстанции, общих для всех вещей.

Разумное познание способно изменить саму природу переживаемого нами аффекта, вернее, сам характер нашего представления об одном и том же аффекте. Спиноза утверждает, что «аффект, являющийся страстью (passio), перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его» (V 3). Аффект есть идея смутная, поэтому, если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, то эта идея будет отличаться от самого аффекта только в понятии, а не по существу. Ум обретет адекватную идею своего состояния и станет активным. Что касается аффектов соответствующего тела, то само тело придет в иное состояние, соразмерное адекватному порядку идей в уме. Речь идет о способности ума управлять нашим воображением на основании разумных правил (rationis præscriptum V 10 схол.).

Далее, истинная идея, соответствующая сущности всякого отдельного ума, представляет собой часть бесконечного божественного разума. Сам человеческий ум есть идея тела, поэтому идея ума относится к самому отдельному уму так же, как ум относится к телу. Эта истинная идея ума и сам ум выражают одну и ту же вещь, только представляемую под одним и тем же атрибутом мышления (II 21 схол.). Следовательно, если мы мыслим правильно, истинная идея вещи, воспринимаемой нами, может быть отделена от аффекта, т.е. смутной идеи, создаваемой нашим воображением, которую эта вещь способна вызвать в нашем уме.

2. *Вытеснение одного аффекта другим*. Одновременно Спиноза предлагает иную стратегию преодоления аффектов. Он отмечает, что ложная идея не лишена положительного содержания, ведь все ложные идеи истинны в Боге. Смутная идея воображения не является ложной сама по себе, так как она показывает нам наличное состояние тела. Роль тела (протяженного модуса субстанции) в формировании смутных идей человеческого ума оказывается определяющей. Например, даже если мы и узнаем, что солнце удалено от нас на огромное расстояние, мы все равно будем *представлять его находящимся совсем близко от нас, поскольку наше тело будет подвергаться действию с его стороны*. Смутные идеи воображения уничтожаются не появлением истинной идеи, поскольку истинная идея может преодолеть ошибки нашего познания, основанные на способности воображения, но не способна упразднить само воображение. Для того чтобы упразднить ложное представление, созданное нашим воображением, нужно, чтобы его сменил в уме (вытеснил) другой образ, противоположный первому (II 17 схол.; IV 1 схол.). Последний, как можно предположить, может возникнуть после изменения наличного состояния нашего тела. То есть человеческое сознание, подверженное аффектам, может допустить одновременное сосуществование в нем двух типов идей, касающихся одного и того же предмета, — идеи воображения и идеи разума, неадекватной и адекватной, ложной и истинной. Каждая из них имеет под собой вполне объективные основания, которые, как мы знаем, относимы к двум формам устроения мира: одна — сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, а другая — сообразно с порядком разума (II 18 схол.). Здесь Спиноза выражает мысль, не вполне вписывающуюся в идеологию Просвещения, выразителем идей которого он был. Истинная идея не уничтожает ложную, поскольку любая смутная идея ума содержит в себе определенный и неистребимый позитивный смысл — быть частью универсального порядка вещей и идей. Аффект не может быть упразднен одной силой мысли, поскольку модус мышления не имеет прямого влияния на модусы атрибута протяжения (тела), продуктами взаимодействия которых являются идеи воображения, подчиняющие себе ум.

Как же происходит смена одних идей воображения (аффектов) другими? Об этом говорится в т. 7 ч. IV «Этики»: «Аффект может быть укрощен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению». Но чем может быть вызвано появление нового аффекта, противоположного первому? Как оказывается, в этом определяющую роль играет тело, вернее, изменения в состояниях тела. Поскольку аффект ума представляет собой идею, утверждающую большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела, то волнения ума (души) сопровождаются изменениями в состояниях тела. Спиноза говорит, что такого рода изменения, увеличивающие или уменьшающие способность тела к действию, определяются не собственными способностями тела пребывать в своем существовании, а могуществом внешних причин, которые тоже носят телесный характер (IV 5). Еще определенней о подверженности человека аффектам в этом мире утверждает корольларий т. 4 ч. IV: «Человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспособляется к нему». Изменить существующее состояние тела, от которого зависят идеи воображения, может только внешнее воздействие. После этого ум получает идею иного состояния тела. Это означает, что он подвергается иному аффекту, более сильному, чем предыдущий, и новый аффект занимает его место (IV 7 кор.). Как мы видим, в этой теореме Спиноза утверждает, что для преодоления существующих аффектов необходимы изменения в *телесных состояниях* организма. Характерно, что эти изменения ведут не к преодолению аффектов, а к замещению одних аффектов (идей определенных состояний тела) другими, более предпочтительными, увеличивающими способность тела к действию, а способность ума — к мышлению.

Другими словами, для практического преодоления ложной идеи одного понимания ее природы недостаточно (ложность состоит лишь в недостатке познания). Идея аффекта (осознание аффекта), представляющая интеллектуальный порядок бытия, не может сама по себе упразднить то *состояние тела*, которое составляет основание ложной идеи. Ведь всякий аффект является неадекватной, т.е. смутной и искаженной, идеей. Одновременно он предполагает

расстройство, неупорядоченное состояние (perturbatio) не только ума, но и тела. Поэтому всякая смутная идея ума может быть вытеснена только истинной идеей, *сопровождаемой правильными состояниями его тела*, т.е. познание должно стать аффектом более сильным, чем аффект незнания (IV 14). Высшая цель человеческих стремлений выражается в понятии блаженства (beatitudo), которое является высшей формой *познания* и одновременно связано с *познавательным аффектом любви* (amor Dei intellectualis) человеческого ума к Богу (V 42).

Чтобы полностью преодолеть аффекты и лишить их власти над человеческим умом, необходимо вырвать человека из существующего (обычного и привычного) порядка природы, часть которого он составляет. А это *в полной мере* возможно только после преодоления смертности тела, т.е. представления человеческим умом своего тела в форме вечности (V 30).

3. *Отделение аффекта от представления внешней причины.* Поскольку важнейшие аффекты — радость и печаль — сопровождаются идеей некоторой внешней причины, то для преодоления какого-либо волнующего нас аффекта необходимо отделить это душевное движение от имеющегося у нас представления о внешней причине и соединить его с другим представлением (V 2). Автор «Этики» не оставил нам подробного описания того, как заместить одно представление о внешней причине аффекта другой причиной, несовпадающей с первой. Предлагаемый им в данном случае рецепт излечения от аффектов представляется недостаточно эффективным, поскольку даже если мы заменим одно, связанное с аффектом, представление о внешней причине другим представлением, то сам по себе имеющийся аффект полностью не исчезнет, а только изменит свои свойства. Ведь и в этом, и в других случаях в качестве причины аффекта будет оставаться некий *внешний* для нашего восприятия феномен. А это значит, что основанием для того или иного состояния ума, т.е. его представления, или идеи, будет все еще не сам ум, а нечто внешнее ему, и потому наш ум не сможет рассматриваться как *адекватная причина* этой идеи, она окажется искаженной и смутной и все еще будет наделять наш ум аффективной природой. Преодолеть аффект в полном смысле слова человеческий разум смог бы только в том случае, если бы сам стал адекватной причиной имеющихся у него идей, т.е. если бы они вытекали бы из одной только его природы. А это для отдельного человеческого разума невозможно.

Продолжая мысль о том, что для преодоления аффекта необходимо заменить одну внешнюю причину другой, истинной, в схолии к т. 4 ч. V Спиноза предлагает связывать тот или иной аффект не с представлением о внешней причине, а с иными, истинными представлениями (veris cogitationibus). Ведь аффекты так или иначе выражают состояние нашего тела, а о любом состоянии тела всегда можно составить ясное и отчетливое, т.е. истинное представление. Поэтому и любой аффект также может быть представлен ясно и отчетливо. Правда, Спиноза ограничивает возможности человеческого ума, находящегося в ординарных условиях существования, утверждая, что ясно и отчетливо постигать характер собственных аффектов человек может не в абсолютном выражении, а только *отчасти* (ex parte), т.е. именно в пределах границ своей частной природы. Но даже такое ограниченное познание способно, по его мнению, уменьшить страдания, вызванные аффектом. Далее в схолии говорится, что замещение внешней причины истинными представлениями позволит преодолеть (уничтожить — destruantur) *все виды аффектов*, в том числе аффекты любви и ненависти. Как мы видим, даже аффект любви, при всей его видимой позитивности, у Спинозы особого восторга не вызывает. О сущности аффекта любви говорится в схол. к т. 13 и в Определении аффектов (ч. III «Этики»). Любовь обладает позитивными свойствами в той мере, в какой она представляет аффект радости (laetitia): радость есть пассивное состояние ума, поскольку ставит его в зависимость от внешних причин (от представлений о внешних причинах), но при этом она способствует переходу ума к большему совершенству, другими словами, к большей активности его мыслящей деятельности (III 3 схол.). В то же время неотъемлемым свойством обычной человеческой любви остается ее аффективная природа (вряд ли мы станем здесь спорить со Спинозой), ведь в понимании Спинозы этот род ординарной любви, радикально отличной от любви высшего рода, являет собой радость, со-

провождаемую представлением о *внешней причине* (III 13 схол.). Поэтому, когда будет упразднена та или иная внешняя причина этой обычной, аффективной человеческой любви, ее саму заменит иной аффект любви — *интеллектуальная любовь к Богу*.

Возможность правильно постигать природу того или иного аффекта основана на том, что наш ум способен не только представлять *идеи о состояниях тела* (это и есть аффекты), которые всегда смутны и не могут быть адекватными, но и *идеи об аффектах* (идеи идей), которые отделены от представления тела. Именно такие идеи второго уровня, представляющие собой способ рефлексии ума над его аффективными состояниями, позволяют нам составлять адекватные представления об аффектах и тем самым управлять ими. В этом случае аффект становится объектом целенаправленного воздействия разума (IV 23).

Спиноза также замечает, что при правильном познании влечения и желания, связанные с аффектами, не будут становиться чрезмерными. Можно вспомнить, что одно и то же влечение или желание, которым мы определяемся к какому-либо действию, способно сделать человека и активным (если оно возникает из адекватных идей), и пассивным (если оно возникает из идей неадекватных). Спиноза понимает под любовью желание (волю) к соединению с любимой вещью, но при этом саму эту волю определяет как удовлетворение (acquiescentia), возникающее у любящего вследствие присутствия любимой вещи. Оно способствует усиление аффекта радости и потому все равно остается связанным с внешней причиной. Как оказывается, для Спинозы совершенство нашего желания (воли) в аффекте любви, отличающее его от ординарной радости, связанной с представлением о внешнем объекте, определяется его истинностной мотивацией. Но последняя предполагает изменения также в характере самого *предмета* нашего стремления (желания), ведь в этом случае *частный* объект человеческой привязанности, пробуждающий аффективную страсть низшего порядка, замещается универсальным и бесконечным началом — Богом, вызывающим в нас разумное стремление к себе. Но и в этом экстраординарном случае идеальная любовь-познание все же остается аффектом, поскольку возникает в человеческом уме под воздействием некоторой высшей, абсолютной, и, тем не менее, *внешней* причины.

Исчезновение идеи внешней причины, способствующей формированию аффектов, имеет своим следствием упразднение оснований для формирования двух основных аффектов — радости и печали. Но вместе с ними исчезают и такие значимые для человеческой жизни переживания (аффекты), как ненависть и любовь, являющиеся *пассивными* состояниями человеческой природы, причиняющими людям наибольшие страдания (V 4 схол.).

4. *Познание как аффект.* Истинное познание добра и зла само может представлять собой аффект, который способен по силе превосходить другие, смутные аффекты. Это познание добра и зла соединено с аффектами удовольствия или неудовольствии, будучи формой их осознания, и является понятием, которое мы составляем об этих аффектах (IV 8, IV 14). Однако даже желание (способность к действию), возникающее из истинного познания добра и зла, определяется единственно человеческой способностью, а оно может быть подавлено могуществом внешних причин. Поэтому даже истинное познание не может породить желание, которое превосходило бы аффекты, порожденные порядком внешних причин (IV 15).

Но, оказывается, есть особая форма истинного познания, которая превосходит обычный порядок вещей. Она описана Спинозой в т. 29 ч. V «Этики», где говорится о том, что ум способен представлять вещи не только во времени, как это характерно для обычного порядка вещей, но и под формой вечности. В кор. к т. 38 ч. II говорится, что человеческий ум может ясно и отчетливо (адекватно) постигать в вещах то, что является общим для них, а речь идет об атрибутах вещей, представляющих вечную и бесконечную сущность Бога. Таким образом, каждая отдельная вещь несет в себе частицу вечной божественной (атрибутивной) сущности, и именно на ее основе она может быть постигаема в вечности. В уме существует особый модус мышления, составляющий саму природу ума и причастный к вечности. Одновременно этот *вечный модус мышления* представляет *сущность тела под формой вечности* (V 23 схол.). Таким образом, оба главных атрибута субстанции — протяжение и мышление, выражающие природу вещей, непосредственно и

необходимым образом присутствуют в каждой отдельной вещей и могут быть постигаемы в акте интуитивного познания. Об этом удивительном даре человеческого ума — возможности непосредственного постижения самой сущности Бога — Спиноза говорит очень простыми словами: «Бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны» (II 47 схол.). Что же в таком случае мешает людям познавать вещи адекватно? Спиноза полагает, что виновато в этом сложившееся у них неправильное представление о Боге. Слово «Бог» люди чаще всего связывают с образами вещей, которые обыкновенно видят; они не могут по-другому, поскольку сами беспрестанно подвергаются действию со стороны внешних тел (там же). Речь у Спинозы идет о привычке, складывающейся у нас на основании обычного порядка вещей, который нас окружает.

Однако Спиноза предлагает и иные средства преодоления аффектов, которые уже не связаны с телесной компонентой человеческого существа. Аффекты могут стать объектами целенаправленной деятельности разума: «аффект тем больше находится в нашей власти… чем большим мы обладаем его познанием» (V 3). Человеческий ум сам по себе способен приводить состояния тела в порядок и связь в соответствии с порядком разума (V 10 схол.). Интуитивный род познания, если и не совершенно уничтожает аффекты, то минимизирует их (V 20 схол.).

Что может изменить устоявшийся характер представлений нашего ума? Новый аффект, превосходящий по силе обычные аффекты. Он возникает на основании третьего рода познания. Высшая добродетель ума состоит в познании Бога, а такой род познания придает человеческому уму свойственное его природе совершенство и сопровождается *радостью* — одним из главных и даже приоритетных *аффектов* ума и тела. Познание Бога под формой вечности определяется Спинозой как *интеллектуальная любовь к Богу* (amor Dei intellectualis). Интеллектуальная форма такого рода познания не лишает его *аффективной* природы — аффект радости от адекватного познания Бога сопровождается идеей о Боге как *его причине* и вызывает в уме человека высшее удовлетворение (acquiescentia). Это означает, что для человеческого ума его любовь к Богу представляет собой только *часть* той любви, которой Бог любит самого себя. В этом случае, как и во всех иных, за человеческим умом все равно сохраняется его частная, модальная природа, пусть и под формой вечности. И, самое главное, *интеллектуальная любовь человека к Богу* всегда остается *аффектом*, то есть действием пассивным и несвободным, поскольку сам человек не может стать для самого себя причиной этой *любви* (*Amor*), *радости (Laetitia)* или *блаженства (Beatitudo)*, а во всем этом зависит от Бога как от своей причины. Не случайно Спиноза замечает, что такая любовь человека к Богу называется в Священных книгах славой, и в действительности не отличается от любви к славе, т.е. *гордости (Gloria)* (V 36 схол.).

Последняя теорема трактата «Этика» доказывает, что наградой за добродетель является сама добродетель (стоический мотив), и такого рода самотождество моральной практики сопровождается высочайшим *аффектом* нашего ума, способным преодолевать все чувственные аффекты — *блаженством (Beatitudo)*, состоящим в нашей любви к Богу. Это наслаждение (gaudere), завершающее процесс познания, становится главным инструментом человеческого ума по преодолению страстей: мы наслаждаемся этим блаженством не потому, что с его помощью обуздываем свои страсти, наоборот, способность обуздывать свои страсти возникает из самого блаженства.

В схолии к т. 49, завершающей ч. II «Этики», Спиноза говорит об одном из преимуществ, которые дает человеку его моральная философия: она позволяет нам правильно относиться к делам судьбы (res fortunae), т.е. к тому, что нам неподвластно. Порядок вещей, установленный Богом, неизменен. Поэтому, куда бы ни обернулось счастье, надо ожидать и переносить это со *спокойной душой* (aequo animo), не поддаваясь аффектам, которые влекут нас в разные стороны и представляют собой волнения души (perturbatio animi). Счастливы разумные люди, ибо они это понимают. А что остается в этом мире человеку, лишенному разумного понимания и живущему в соответствие с «обычным порядком» вещей? Спиноза отвечает — радоваться или печалится, любить или ненавидеть, плакать или смеяться, то есть, быть *рабом* своих аффектов (IV 66 схол.). И наоборот, человек, которого Спиноза называет *сво-*

бодным, руководствуется разумом, поэтому он не будет осмеивать человеческими поступки, испытывать от них огорчение или проклинать их, — он попытается их понять (Политический трактат I 4). Понимание — это знание причин, вызывающих те или иные аффекты. Оно доступно человеческому разуму в той же мере, в какой он может познавать природные явления, свойства геометрических фигур или законы движения тел. Это заключение лишний раз свидетельствует о наличии элементов *натурализма* в миропонимании Спинозы.

Душевное спокойствие, о котором говорит Спиноза, есть признак человеческой мудрости, являющейся, по словам стоиков, знанием вещей божественных и человеческих, свидетельством доверия разумного существа к устройству Вселенной, частью которой он является, и ее интеллектуального признания. Можно видеть здесь и проявление благоговения теоретического разума перед законосообразной картиной мира, перед совершенной механикой и геометрической строгостью порядка универсума. В теологии Спинозы это еще и знак высшей добродетели — благочестия (religio) (IV 37 схол. 1).

Однако отношение человека к миру, в котором он живет, не может ограничиваться только спокойствием души. Такое расположение духа в определенной мере могло бы свидетельствовать об эмоциональной сдержанности или жизненной пассивности живого существа, своеобразном квиетизме морального сознания, отчужденного от законов геометрической вселенной. В нем также можно было бы обнаружить защитную реакцию нравственного человека на раздражающие его факторы внешней среды (как мы знаем, *обычный порядок природы*, о котором говорит Спиноза, дает человеку определенные основания для такого отношения). Здесь, как и во многом другом, Спиноза ближе к стоикам, которые видели в спокойствии духа или трезвости ума залог беспристрастного отношения мудреца к многообразию жизненных феноменов, каждый из которых опирается на определенные разумные основания и имеет онтологические корреляты. Спиноза сказал бы, что все они обладают свойственной им добродетелью (virtus). В эпикурейской традиции такому пониманию спокойствия души созвучен концепт *пассивной радости* (hedone en stasei).

Как показывает весь текст «Этики», Спиноза видит в интеллектуальной деятельности выражение высшей активности человеческой природы, или добродетель ума, сопровождаемую соответствующим аффектом (у Эпикура ей, возможно, соответствовали бы *подвижные наслаждения* — hedonai en dunamei). Спокойствие души наводит на мысль о подавленных аффектах, в то время как высшие состояния человеческого ума, доставляющие ему интеллектуальное блаженство от познания Бога, рассматриваются Спинозой как аффективные переживания, по своему воздействию превосходящие и вытесняющие все другие аффекты. Да и в целом Спиноза не мыслит явления добродетели без участия аффекта радости. Нарисованный им образ мудреца представляет жизнь достойного человека как праздник — «чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим» (IV 45 схол. 2).

Как считает Спиноза, исключить пассивные состояния человеческой природы, которые он расценивает как «рабство» от аффектов, человеку удастся лишь тогда, когда ум научится действовать только на разумных основаниях, ясно и отчетливо осознавать характер своих действий, т.е. быть их *адекватной причиной* (III Опред. 1). Но, как нам представляется, в этической и метафизической доктрине Спинозы сам статус человеческого ума как модуса субстанции становится непреодолимым препятствием для определения его как адекватной причины всего того, что происходит в нем самом и вне него. Человек никогда не станет суверенным субъектом своих действий и с трезвой любовью будет принимать свою зависимость от первичной Причины своего бытия (это и есть Amor Dei intellectualis). В то же время такое состояние человеческого разума составляет единственно доступную человеку форму *свободы*, заключающуюся в возможности существовать исключительно в силу необходимости собственной природы и определяться к действию самим собой (I Опред. 7). Человек, будучи модусом субстанции, всегда действует по необходимости своей модальной природы со всеми вытекающими из этого последствиями, другими словами, возможности его свободы логически выводятся из его определения и ограничиваются им.

Список литературы

1. *Спиноза Б.* Соч.: в 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. 491 с.
2. *Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1984. 396 p.
3. *DeBrabander F.* Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions. London; N.Y.: Continuum, 2007. 149 p.
4. *Della Rocca M.* Spinosa. London; N.Y.: Routledge, 2008. 341 p.
5. *Kisner M.* Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good. Cambridge: Cambridge Unversity Press, 2011. 274 p.
6. *Nadler S.* Spinosa's Ethics: An Introdaction. Cambridge: Cambridge Unversity Press, 2006. 281 p.
7. *Spinoza* Opera / ed. by C. Gebhardt: 4 vols. Heidelberg: Carl Winter, 1925. Vol. 4.
8. *The Cambridge* Companion to Spinoza's Ethics / ed. by O. Koistinen. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 323 p.
9. *The Continuum* Companion to Spinoza / ed. by W. van Bunge et al. London; N.Y.: Continuum, 2011. 80 p.
10. *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinosa: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934. 780 p.

SPINOZA ON OVERCOMING THE AFFECTS

Aslan G. Gadzhikurbanov

Lomonosov Moscow State University; 27–4, Lomonosovsky av., Moscow, 119991, Russia

The main objective of the ethical doctrine of Spinoza is to find the way that leads to the man's moral freedom (libertas). Such freedom Spinoza associates with the rational knowledge that enables us to overcome the state of the human being, which is indicated by them as slavery (servitus) of affects. That affects not allow a person to achieve a clear and precise understanding of things and the nature of human existence. Spinoza defines the affect as the suffering of the soul and as the vague idea. Person subject of affect cannot control himself and knocks under to his fate. As a means to overcome the affects he offers the following: true knowledge of the passions, displacement of one affect by the another, the separation of affect from the presentation of the external cause and — the original idea of Spinoza's Ethics — transformation of the true knowledge into the strongest affect.

Key words: Spinoza's doctrine of affections, moral freedom, adequate knowledge, slavery of affects, vague idea, overcoming the passions, knowledge as an affect.

УДК 101.1+1(091)

ЛЕВ ШЕСТОВ И ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ О ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФИИ

Г.М. Преображенский

В статье реконструирован и проанализирован заочный спор Э. Гуссерля и Л. Шестова по вопросу о статусе и задачах философии. Ставится проблема различия подходов русской и немецкой мысли к пониманию сути философии и ее основных характеристик. Автор статьи показывает, как возможно взаимоотношение философских школ различной направленности, являющихся современниками друг друга и при этом представляющих совершенно различные стили философствования, накладывающие на философскую практику совершенно различные ограничения.

Ключевые слова: история философии; неокантианство; историзм; экзистенциализм; конечное и бесконечное; задача и цель философии; метафилософия.

Встреча философов, понятая как соприкосновение горизонтов отдельных мыслителей, — факт закономерный и при этом удивительный. Парадоксальность его как события заключена в том, что самое близкое, что, как правило, должно объединять людей — единый культурный, моральный и исторический набор негласных устойчивых конвенций, — всегда вызывает у философов наиболее ожесточенные споры. Несмотря на то что вся история мысли учит обратному, каждый из мыслителей, сколь бы значительным или незначительным ни был его собственный вклад в этот спор, так или иначе пытается занять в нем «правильную» позицию. Каждый из них претендует на то, чтобы завершить этот вечный спор. Такая наивность и самоотверженность бросает их в место встречи, всякий раз, переопределяя его топику, ставя под сомнение саму возможность и состоятельность этой встречи. Дать этому встречному движению произойти непросто еще и потому, что внутри конъюнкции, которую оно предполагает как свое условие, очень непросто удержать различающие и определяющие свою собственную позицию моменты, с той же легкостью, с какой этого можно достигнуть, пользуясь методом исключения.

Местом такой возможной встречи для нашего изложения становится статья Л. Шестова «Memento Mori (по поводу теории познания Э. Гуссерля)» [12]. Стало быть, предметом нашего изложения здесь будет прослеживание условий и обстоятельств встречи этих двух мыслителей; а общей нашей задачей станет выяснение того, к какой конфигурации беседы (хотя в случае Гуссерля и заочной) приводят их воззрения по вопросу о задачах философии и ее статусе.

Предыстория вопроса

Статья Л. Шестова «Memento Mori» написана в ответ на опубликование Гуссерлем статьи «Философия как строгая наука» [6]. В своей статье Шестов опирается также на работу Гуссерля «Логические исследования» [2].

В первой половине работы Шестов анализирует значение основных положений гуссерлевской теории познания, а во второй — приступает к критике гуссерлевского проекта феноменологии как наукообразного подхода к разрешению фундаментальных философских вопросов. Основные упреки Шестова строятся вокруг понимания Гуссерлем самих задач философии, а также оценки им того места, которое должна занимать метафизика в структуре философского знания. В своей полемике с Гуссерлем Шестов опирается на широкий спектр философских авторов и выделяет две основных линии в становлении и развитии философии. Одна стремится уподобить философию науке, т.е. придать ей строгий и универсальный характер (Парменид, Платон, Аристотель, Декарт, Кант, неокантианцы). Другая — делает ставку на индивидуальное философствование, сопро-

Преображенский Герман Михайлович — старший преподаватель кафедры общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин; Сочинский государственный университет, филиал в г. Анапа; 353451, Краснодарский край, Анапа, ул. Чехова, 69; e-mail: e1525@mail.ru

тивляющееся построению системы и тем самым ставит под вопрос идею поступательного приращения философского знания, по аналогии с научным (Гераклит, Протагор, софисты). Немного особняком для Шестова стоит фигура Ф. Ницше, к которой он время от времени обращается главным образом в своих полемических выпадах во второй половине статьи.

Для Шестова взаимодействие этих двух традиций определяет исток философии и представляет собой спор за объективность философских истин, ограничивающий произвол и свободу индивидуального поступка в философии.

Шестов начинает с гуссерлевского противопоставления философа-мудреца и философа-исследователя. Дело первого — импровизация на вечные темы, дело второго — отыскание абсолютно несомненного, в соответствии со строгим методом. Первый занимается метафизикой (в кантовском понимании), второй — философией как строгой наукой. Первый производит истины, подверженные историческому изменению с течением времени, второй отыскивает вневременные содержания законов универсума, таким образом внося свой бессмертный вклад в дело познания, ценность и результаты которого не смогут быть поставлены под сомнение. Первый объясняет потустороннее, второй — проясняет очевидное (что по сути совпадает с доктринальным для самого Гуссерля «от дедукции к дескрипции»).

Непрерывное противоборствующее соседство этих двух начал в философии (Ницше бы назвал их аполлоническим и дионисийским), не свидетельствует ли оно о том, что необходимо ограничить разум в правах, замечает Шестов уже в начале статьи [12, с. 14].

Такое промежуточное положение в вопросе о статусе рационального занимает релятивизм (которым, по Гуссерлю, является чуть ли не вся современная ему философия), на критике которого строится пропедевтика чистой логики. Анализируя гуссерлевскую аргументацию в критике психологизма, Шестов, одновременно с прочерчиванием контуров гуссерлевской гносеологии, все более четко проясняет свою позицию. Постепенно его анализы и оценки становятся менее нейтральными и все более заинтересованными. Ставя вопрос о статусе идеального у Гуссерля, он вполне справедливо замечает, что помещение его в одну категорию с реальным по признаку существования (Гуссерль это делает для того, чтобы обосновать реальность всеобщих принципов) ставит под сомнение сам статус реального и абсолютизирует рациональность [12, с. 22].

В самом начале второй половины работы [12, с. 25] Шестов выделяет «три главных положения мысли Гуссерля». Первое — аргументация из следствия (на нем, в частности, строится аристотелевское опровержение скептицизма); второе — противопоставление психологической и гносеологической точек зрения (позволяет Гуссерлю отмежеваться от психологизма); третье — отстаивание существования идеальных предметов, которые мы можем усматривать с очевидностью.

Возвращаясь к своей «основной теме — самодержавия разума» [12, с. 35], Шестов ставит важнейший вопрос своей статьи — вопрос об отношении к смерти. Опираясь на «Федон» Платона, приготовление к смерти он мыслит не только как судьбу философа, но и как подлинное начало философии, поскольку через это бытие к смерти в философию приходит индивидуальное и конечное.

Здесь же мы встречаем весьма уместные пассажи о категориях «время», «вневременное» и «вечное», где Шестов указывает на то, что вневременное существование всеобщих принципов еще не гарантирует их вечности (как этого требует Гуссерль) [12, с. 38–39]. Здесь же мы встречаемся с очень иллюстративной метафорой окраины и середины. Шестов говорит о том, что окраины мира — символ многообразия, тогда как стремление знать только его середину излишне унифицирует наши знания, делая их весьма удаленными от реальности всеобщими принципами [12, с. 41–42].

Обращаясь в главе IX к гуссерлевскому обоснованию идеального, Шестов замечает, что невозможно уйти от метафизики, если мы хотим заручиться гарантиями независимого существования абсолютных принципов. Так гуссерлевская феноменология оборачивается для него новым вариантом платонизма.

В мире без Бога Богом становится сам разум, поглощающий реальность в своей претензии на абсолютность. Опираясь на слова Ницше, подчеркивавшего противоречивый характер фигуры философа [12, с. 39], Шестов заостряет до предела свою полемическую настроен-

ность в отношении Гуссерля. По его мнению, в философии невозможно выжить, не помня о смерти и о Боге. Где царствует абсолютное, там умирает жизнь.

Теперь рассмотрим подробнее основные положения теории познания Гуссерля, на которые нападает и которые анализирует Шестов.

Познание и обоснование знания

Гуссерль понимает теорию познания как научно выстроенную дисциплину. Шестов прослеживает историко-философскую подоплеку такого понимания теории познания. Он начинает с того, что философия очевидным образом отличается от остальных наук, и это уже фиксировали древние греки. Вопрос состоит в том, является ли на этом основании философия некоей особой наукой (например, несовершенной или верховной), либо вообще наукой не является. Исходя из ответа на этот вопрос, Шестов выделяет две традиции понимания сути и задач философии.

Первая отчетливо угадывается начиная с тезиса Парменида о тождестве мышления и бытия, который Шестов трактует как то, что мышление не должно противоречить бытию и, наоборот, что бытие устроено по образу и подобию мышления, и поэтому законы мышления есть законы самого бытия, и, следовательно, вечны и неизменны. На основании этого задача философии — это сделать результатом познания объективное. В продолжение этому — желание сделать философию наукой — поиск абсолютно строгого, неизменного основания и метода. К этой традиции Шестов (следуя за самим Гуссерлем) относит Платона, Аристотеля, Декарта, Канта и отчасти Фихте; в новейшей философии это неокантианцы.

Вторая традиция (или скорее интуиция, выразившаяся в определенном умонастроении) полагается Гераклитом, отстаивавшим изменчивое («в одну реку нельзя войти дважды»), т.е. невозможно вернуться туда, откуда пришли, невозможно подтвердить постоянство строгих законов и поэтому в таком случае, задача философа — это решиться войти в этот мутный поток и двигаться в нем на свой страх и риск, не пытаясь приостановить его течение при помощи универсальных законов. К слову сказать, Шестов сразу обнаруживает себя вовлеченным именно в эту традицию. Продолжателями таким образом понятой философии были софисты. Так, Протагор, утверждая «человек есть мера всех вещей», оказывает внимание индивидуальному (эту традицию, идущую вплоть до Ницше, Шестов описывает как маргинальную).

Находясь на позициях именно этой традиции, Шестов мастерски отыскивает фигуры случайного и индивидуального у представителей первой традиции. *Его задача — показать, что индивидуальное всегда сопротивляется закону и постоянно будоражит мысль*. Именно индивидуальное запускает философскую мысль. Это положение он пытается противопоставить тезису гуссерлевского манифеста «Философия как строгая наука», а именно мысли о том, что желание придать философии строгий научный статус как идеал для философа образовывала нить постоянных поисков в философской традиции.

Посмотрим поподробнее, как Шестов пытается добиться своей цели.

Касаясь теории идей Платона, Шестов пытается показать, что идея для раннего Платона была воплощением жизни, от чего впоследствии Платон отказывается в пользу понимания идеи как всеобщего, закона [12, с. 33]. Для Платона общие идеи были только оболочкой, броней, которой он прикрывал от посторонних, от толпы то, что ему было дороже всего в жизни. Лучшее должны и умеют видеть в исключительные минуты избранники своим собственным, особенным глазом, и они это видят, какие бы теории ни воздвигались. Толпе же нужно показывать то «общее», которое всегда можно увидеть «общим» глазом, которое всем можно демонстрировать, т.е. идеи. «Одни вещи, говорим мы, могут быть видимы, но не мыслимы, тогда как идеи могут быть мыслимы, но не видимы» [11, с. 289].

«Словом, сущность “теории” идей, в том виде, в каком она открылась Платону в счастливую минуту молодого вдохновения, состояла именно в том, что *идея есть квинтэссенция реальности* [курсив мой. — *Г.П.*], бытие *по преимуществу* — о нем же образы видимого бытия дают лишь слабое представление. И только впоследствии, когда была извне навязана задача сделать идеи постоянным и *непреходящим достоянием всех*, когда, следовательно, пришлось защищать идеи от толпы и

доказывать всякому встречному и поперечному то, что по существу доказано быть не может, словом, когда пришлось сделать из философии “науку”, Платон стал все больше и больше жертвовать реальностью и выдвигать на первый план “очевидные” для всех положения. Последним этапом была теория идей-чисел: ведь очевиднее арифметики ничего уж не выдумаешь. Так что если вначале Платон вправе был говорить о том, что реальные вещи только тени идей, то под конец у него получилось обратное — *идеи у него стали тенями реальных вещей* [курсив мой — *Г.П.*] — тенями с резко обозначенными контурами, которые в силу своей определенности для всех могли стать предметом, столь импонирующим людям науки» [12, с. 34].

Можно сказать, что подобная интерпретация указанных частей из Платона Шестовым во многом является авторской. В частности, указанные места из сочинений Платона (например, 514a–516c) большинство исследователей относят если не к позднему, то уж во всяком случае к зрелому периоду деятельности мыслителя [11, с. 530]. И все же ведущая интуиция такой трактовки платоновского учения об идеях не представляется мне надуманной. В частности, более показательными для иллюстрации подобной интерпретации могли бы послужить, например, пассажи из платоновского «Пира», касающиеся рассмотрения Эрота как нехватки и предела устремлений. Например: «И этот человек, и всякий другой делает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание именно таковы» [10, с. 110] или «Философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» [10, с. 114]. «Мудрец» — имеется в виду уже знающий законы, а не испытывающий постоянно нехватку знания. Мы стремимся умом к тому, чего не имеем, чем не обладаем и чем (самое главное) не можем обладать, не перестав быть философами.

Перед тем как завести разговор о галлюцинации и сновидении, для того чтобы показать множественность (в смысле релятивности) a priori, Шестов разбирает декартовскую мысль о Боге-обманщике [8, с. 27–28]. «Сделаем одно из тех предположений, которые приходили в голову Декарту, хотя, по разным метафизическим соображениям, и не приемлемые, но все же возможные. Допустим, что Бог хочет обманывать людей и что *Он в действительности их обманывает* [курсив мой. — *Г.П.*]. Нам ясно, как показал Декарт, что, для того чтобы нас обмануть, Бог все-таки должен сделать так, чтобы мы существовали и даже чтоб мы знали истину о своем существовании. Но затем, давши нам, хотя бы и против своей воли — ибо иначе и Богу невозможно было бы нас обмануть, — эту единственную истину, Бог спокойно может уже во всем остальном обманывать нас и заставить нас верить, что все остальные наши истины так же несомненны, как истина о нашем существовании. Конечно, может быть, Декарт и прав, отвергая с негодованием мысль о том, что Бог, всеблагое, всесовершеннейшее и т.д. существо, способен обманывать людей. Но, может быть, Декарт и не прав. При всей своей гениальности родоначальник новейшего рационализма мог быть недостаточно осведомлен о целях и путях Провидения. Предположение Декарта, что Бог не может быть обманщиком, — предположение чисто метафизического характера, на которое теория Гуссерля, чисто априорная и сводящая свои положения к очевидности, опираться не может. Стало быть, возможно, что Бог обманывает людей во всем, кроме того, что они существуют. И, стало быть, возможны другие существа — скажем, те же ангелы или сам Бог (имеется в виду пассаж Гуссерля из первого тома «Логических исследований» [3, с. 259]), которых никто не обманывает и которые видят настоящую истину. Что же? Для них человеческая истина будет именно истиной специфической, годной, полезной и нужной (а может быть, негодной и вредной) для людей, но в иных мирах совершенно ни к чему не приложимой. Говорят, что мы не можем себе представить иного сознания, чем наше. Но это совершенно неверно» [12, с. 27–28].

Этот пассаж представляется мне более чем удачным, несмотря на то, что сам Декарт поиному решает проблему сновидения. Декарт считает его нереальным на том основании, что предметы, сочетаемые в нем фантастическим образом, взяты или, как он выражается, «списаны» с вещей, имеющих место в реальности и являющихся для них «образцами» [7, с. 145–146]. Шестов здесь угадывает слабое место феноменологического описания, а именно описа-

ние феноменов галлюцинаторного и сновидческого характера. Сам Гуссерль, столкнувшись с этой проблемой позже (в «Картезианских медитациях»), не находит ничего лучше, кроме как перефразировать аргументацию Декарта, сказав, что сновидение отличается только тем, что события в нем разворачиваются алогичным (не подчиняющимся естественным законам природы) образом; в несколько другом ключе проблема видимости приводит Гуссерля к идее эпох [5, с. 9]. Эта же проблема, уже на базе dasein-аналитики, будет беспокоить и позднего Хайдеггера в его «Цолликонеровских семинарах» и через это в экзистенциальной психотерапии (М. Босс, Л. Бинсвангер, К. Ясперс) [9]. Действительно, проблема измененных состояний сознания начиная с середины XX в. во многом становится камнем преткновения классических дискурсов. Ставя проблему единства реальности, Шестов показывает себя мыслителем современным, актуальным и по сию пору. Сравните в этой связи его пассаж, который следует чуть далее: «Движение прочь от разума отнюдь не обозначает движения в определенном направлении. В плоскости из точки к прямой можно провести только один перпендикуляр. В пространстве же — бесконечное количество» [12, с. 37].

Как известно, Гуссерль для того, чтобы предметно и идеологически обосновать свой феноменологический проект, достаточно обстоятельно и эмоционально критикует современную ему философскую мысль. Можно сказать, что в разборе гуссерлевской критики релятивизма упреки Шестова обращены не только как в предыдущих местах на *общую позицию* Гуссерля по вопросу предназначения и сути философии, с которой Шестов не согласен, но (и, может быть, впервые так остро) на *предметную сторону* гуссерлевской критики современников, в недрах которой для него и вызревала сама феноменология, поскольку этой критикой Гуссерль отчасти бичует и себя за собственную позицию в своей ранней работе «Философия арифметики» (1891); это, в частности, замечает В. Куренной во вступительной статье к «Идеям I» [2, с. 7]. Задача Шестова в этом пункте критики состоит еще и в том, чтобы обосновать свою собственную неподотчетность гуссерлевской критике релятивизма.

Итак, начнем с того, что Гуссерль называет релятивизмом и кого, следовательно, причисляет к критикуемым им авторам. Для Гуссерля релятивизмом является позиция авторов, позволяющая им усомниться в возможности решения философией своей задачи отыскания абсолютных и несомненных истин о бытии, вне зависимости от всякой определенности опытом, т.е. a priori.

Исходя из такого понимания релятивизма, Гуссерль выделяет два направления для атаки: психологизм и историзм. Опровержению первого, как содержащего наиболее распространенные во времена Гуссерля предрассудки о статусе философии, отведено особое место в гуссерлевской пропедевтике чистой логики. Так или иначе, опровержению психологизма в основных современных Гуссерлю модификациях отведены восемь начальных глав т. I «Логических исследований». Среди авторов, рассматриваемых здесь Гуссерлем: Милль, Зигварт, Лотце, Вундт, Бэн, Эрдманн, Липпс, Штумпф. Суть критики Гуссерля здесь можно свести к двум пунктам. Первый: теория, допускающая свою противоречивость, — ложна. Второй: разделение психологической и гносеологической точек зрения.

Первый способ опровержения известен еще со времен Аристотеля — это опровержение скептицизма [1, с. 143]. Шестов приводит его: «Из такого рода взглядов вытекает много раз осмеянное следствие: они сами себя отменяют. Ибо утверждая, что все истинно, мы этим самым утверждаем истинность положения, противоположного утверждаемому, и поэтому ложность своего собственного (ибо противоположное утверждение не допускает его истинности), если же все объявляется ложным, то и само положение — тоже ложно. Если же утверждать, что только одно, противоположное нашему утверждению, не истинно или только одно наше не ложно, то все-таки придется допустить бесчисленное количество ложных и истинных утверждений. Ибо кто высказывает одно истинное положение, тот высказывает истину об его истинности и т.д. до бесконечности» [12, с. 9]. Этот аргумент, который Аристотель использует против «индивидуального» релятивизма (т.е. скептицизма), Гуссерль распространяет и на т.н. «специфический» или видовой релятивизм указанных авторов: «То есть они видят бессмыс-

ленность утверждения, что у каждого человека может быть своя особая истина, но не замечают, что не менее противоречиво утверждение, что у человека как у вида есть своя, чисто человеческая истина. Такой специфический (т.е. видовой) релативизм не имеет ровно никаких преимуществ пред релативизмом индивидуальным. Ибо утверждающий, что у людей есть чисто человеческая истина, предполагает, что противоположное утверждение абсолютно ложно. Стало быть, его утверждение абсолютно истинно и потому противоречит самому себе» [12, с. 15]. Другими словами, мыслитель, признавая релятивность своей теории, признает и релятивность истинности собственного признания и так до бесконечности, т.е. допускает противоречие в своей собственной теории, делая ее ложной. Таким образом, «теория, заключающая в себе положения, ее отменяющие, абсурдна» [12, с. 17].

Второй способ опровержения связан с отделением гносеологической точки зрения от психологической. Это уже аргумент неокантианцев. «То есть, каково бы ни было происхождение истины — остается факт, что истина есть, истина нами правит; наше дело, следовательно, сводится к тому, чтоб путем беспристрастного анализа выяснить себе те приемы и законы, при посредстве которых истина осуществляет свои верховные права. Гносеологи охотно, для наглядности, сравнивают истину с моралью. Задача моралиста, говорят они, вовсе не в том, чтоб объяснить происхождение “добра”. Моралисты так же, как и гносеологи, убеждены, что добро “в себе” происхождения не имеет. О происхождении можно говорить только по поводу реальных предметов, которые возникают и исчезают. Идеи же вне времени: они всегда бывают, всегда были, всегда будут — были бы даже *и* тогда, если бы мир реальностей совсем и не возникал или, возникши, вернулся бы в то небытие, из которого он вышел» [12, с. 18].

И, наконец, Гуссерль использует в качестве аргумента достижение точных наук во главе с математикой. «Гуссерль противопоставляет акты истинных суждений индивидуального человека истине. Я высказываю суждение, что *2x2=4.* Это суждение мое, конечно, чисто психологический акт и, как таковой, может быть предметом изучения психологии. Но сколько бы психолог ни выяснял законы реального мышления, он никоим образом из этих законов не выведет принципа, по которому истина отличается от лжи. Наоборот, все его рассуждения уже предполагают, что в его распоряжении есть критерий, которым он отличает истину от лжи. Гносеолога вовсе не занимают отдельные суждения Ивана или Петра, что дважды два четыре, но истина о том, что 2x2=4. Отдельных суждений об одном и том же предмете тысячи, но истина одна» [12, с. 23]. В подтверждение своих слов Шестов прибегает к известному месту из второго тома «Логических исследований»: «Если естествоиспытатель из закона о рычаге, тяжести и т.п. заключает о способах действия машины, он, конечно, переживает некоторые субъективные акты, но субъективным связям мысли соответствует некое объективное (т.е. адекватно применяющееся к данной очевидности “субъективности”) единство значения, которое есть то, что оно есть, все равно, осуществляет ли его кто-либо в мышлении или не осуществляет» [4, с. 94]. Можно дополнить этот способ опровержения сходным пассажем из первого тома «Логических исследований»: «Если бы исчезли все тяготеющие друг к другу тела, то этим бы не был уничтожен закон тяготения, он остался бы только без возможности фактического применения. Он ведь ничего не говорит о существовании тяготеющих масс, а только о том, что присуще тяготеющим массам как таковым» [3, с. 280].

Ведь от того, как часто используется закон исключенного третьего, его содержание нисколько не увеличивается. Таким образом, Гуссерль утверждает вневременной характер всеобщих закономерностей точных наук и логики, отказываясь от какого бы то ни было компромисса с психологическим релятивизмом. Всеобщие законы, хоть и были когда-то кем-то найдены и повсеместно используются, не имеют отношения ни к каким личностным критериям и не несут на себе печати их первооткрывателей. Процитируем вновь — «что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественна едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [3, с. 259].

Гуссерль в довольно эмоциональной манере выносит приговор релятивизму — «такие

существа лишены рассудка, они говорят об истине и уничтожают ее законы, утверждают, что имеют свои собственные законы мышления, и отрицают те, от которых зависит возможность законов вообще. Они утверждают и вместе с тем допускают отрицание утверждаемого. Да и нет, истина и заблуждение, существование и несуществование теряют в их мышлении всякое взаимное отличие» [3, с. 281].

Так же, как в случае Платона и Декарта, Шестов в нескольких местах пытается посмотреть и на релятивизм и его представителей, критикуемых Гуссерлем, с точки зрения конечного и экзистенциального смысла философии. В отличие от Гуссерля, он ищет истоки релятивизма в другом. Для него релятивизм — это прежде всего шаг на пути в сторону от ослепленности и всецелой захваченности позитивизмом и рационализмом. Он пишет: «Философия предпочла средний путь. Она не претендовала на абсолютную истину, но и не отказывалась от суверенных прав разума. Последние доказывались фактом существования и быстрого расцвета положительных наук» [12, с. 17]. «Действительно ли, если мы признаем, что наша истина есть человеческая истина, мы этим внесем в свои размышления элемент, который сделает их ни к чему не нужными, обратит их в пустые звуки?» [12, с. 26].

Шестов обращает наше внимание на весьма поразительный и поучительный факт: «Сколько ни гнали из философии злосчастный релативизм — он все продолжает жить, и жизнеспособность его и заражающая сила, после тысячелетнего бродячего и бесприютного существования, не только не упала, но, повидимому, возросла» [12, с. 26].

И, наконец, в полемической части статьи: «Если человечество не выразило еще “значимости в себе” и никогда ее не выразит, то как же разуму не восстать против самого себя? Или если разум слишком самолюбив и труслив и не решится сам обличить себя, то неужто в человеческом существе не найдется такой силы, которая бы поднялась против векового рабства? И не есть ли не умирающий, несмотря на все гонения и преследования, “психологизм” выражение такого рода возмущения? Не есть ли он то вечно живущее в душах людей memento mori, та последняя тайна философии, которую открыл Платон в *приготовлении к смерти* и о которой он сам забыл, когда пришлось сделать философию наукой, убедительной всегда и для всех? Современная философия если и заслуживает упрека, то не в том, что она пренебрегает “аргументацией из следствия”, а в том, что она не имеет мужества отстоять свои права и освободиться от тирании разума… труднее всего человеку расстаться с мыслью о том, что его истина есть и должна быть истиной для всех!» [12, с. 43]. В этом Шестов видит родство релятивизма со своей позицией недоверия к разуму.

Персоналистическая трактовка релятивизма Шестовым находит свою кульминационную точку в повествовании о трагичной судьбе Зигварта: «Отчего же случилось, что такой строгий к своему мышлению человек, как Зигварт, допустил столь явную и для теории познания прямо роковую погрешность? Между прочим, она ему была еще до Гуссерля указана Вундтом, но Зигварт все же остался при своем. Мало того, Вундт, обличавший Зигварта в том, что он обосновывает познание на обманчивом чувстве, сам не избег таких же обвинений, и его теорию познания Гуссерль считает релативистической. На чьей стороне тут заблуждение, вольная или невольная слепота? Я убежден, что Зигварт ни за что в мире не согласился бы отречься от традиционного положения древней философии по отношению к скептицизму. Также мне кажется несомненным, что Зигварт и без Гуссерля отлично знал, что специфический релативизм заключает в себе то же внутреннее противоречие, которым страдает и релативизм индивидуальный. И он рад был бы торжественно провозгласить, что наши истины суть истины абсолютные, равно приемлемые для всех существ — для демонов, ангелов и богов, не только для людей, и если строгий ученый, всю жизнь свою отдавший отыскиванию обоснования истины, должен на склоне лет признать, что наша истина в последнем счете держится только постулатом, что вера в чувство очевидности есть последний оплот нашей научной уверенности, то я думаю, что едва ли следует спокойно пройти мимо такого признания и считать себя вправе отвести его на том основании, что оно заключает в себе внутреннее противоречие» [12, с. 16].

Несмотря на то что аргументы Гуссерля против релятивизма работают безотказно, в них, по мнению Шестова, присутствует определенная экзистенциальная ограниченность, свойственная, впрочем, молодому духу вновь утверждающейся дисциплины. Шестов более склонен видеть в различиях в трактовке разума у оппонентов не ошибки, а позиции — продукт осознанного выбора.

Вообще же, стоит сказать, что релятивизм, как он мыслится Шестовым, выступает не только как объект возможной (с точки зрения Гуссерля или его собственной) критики, но и как своеобразная лакмусовая бумажка, позволяющая оценить и, отчасти, примирить две смыкающихся, но по сути своей две ортогональные стратегии мысли и понимания философии — экзистенциалистскую мысль самого Шестова и гуссерлевский ренессанс трансцендентального идеализма (с отчетливым уклоном в реализм). Можно сказать, что релятивизм (психологический или исторический) можно отнести к последним по времени (не в смысле финализма, а в порядке следования) «спокойным» течениям мысли, возникшим в недрах академической философии, пока та еще не дискредитировала себя через ангажированность политическим во времена великих тоталитарных режимов XX в.

Двойной характер диспозиции Гуссерль-релятивисты-Шестов состоит в том, что в определенном срезе темы релятивизм гораздо ближе Шестову, нежели позиция абсолютизации разума у Гуссерля (который при этом вызывающе демонстративно отказывает другой точке зрения в праве называться философией); равно как и для Гуссерля строгий тон большинства релятивистов был наверняка ближе, чем так же непримиримо афористичная и риторизированная манера Шестова, отказывающая гносеологизму вправе распоряжаться в философии. Но есть и другое измерение их встречи, которое обнаруживает их обоюдное отношение к релятивизму как к слабой, немощной философской позиции. Релятивизм не может исполнить того, что сам хочет от философии и от разума. От разума он хочет всеобщности, но не может ее обосновать; от философии он хочет строгости, но сам не может ей следовать (аргументы Гуссерля здесь вполне закономерны и уместны). На фоне этой немощи современной философии, позиции Гуссерля и Шестова предстают в выгодном свете и являют (если так можно выразиться) чистые философские типы, хотя в большинстве случаев доктринально противоположные. И тот и другой уже изначально исходят из самостоятельности философии, для них она неотделима от истины и поэтому важнейшее. «Что же такое философия? Важнейшее,» — эту фразу Плотина Шестов берет эпиграфом к своей статье, под этим определением, взятым даже в качестве лозунга, мог бы с полным (если не с большим) правом подписаться и Гуссерль. Для них обоих такой статус философии является изначальным и определяет задачу исследований. Поэтому их встреча имеет статус не просто критики и несовпадения, но и всегда предметного разговора о животрепещущем. И для Шестова, и для Гуссерля невозможность быть философом, допуская ограничения в правах самой философии, очевидна.

Конечность встречи — множественность

Что же здесь вызывает недоумение и является для Шестова справедливым пунктом и достаточным условием для его метких критических выпадов против Гуссерля? Возможно, то, что Гуссерль как путник после долгих странствий через опровержения психологизма, историзма и прочего релятивизма сам приходит туда, откуда он вышел, — к идее чистой логики, рационализму как causa prima любой философии. Причина столкновения этих двух многоопытных и уважаемых мужей, в чем она? Вне всякого сомнения, не в том, что Гуссерль не понимал всей «ограниченности» предлагаемых им выкладок и не в том, что риторический пафос Шестова, сдерживаемый им намеренно в академически аргументированной первой части статьи, с такой разрушительной и порой даже поучающей энергией раскрывающийся во второй; оправдан позицией самого Гуссерля и поэтому справедлив.

В центре такой диспозиции находится фигура недоумения, которой как Диоген селедкой размахивает Шестов. Он мог бы воскликнуть: «Как же так, был ведь Горгий и Гераклит, “Федон” Платона, в конце концов (и в первую очередь для Шестова) Ницше? Как можно не понимать всю их скрытую полемику с Кантом, Аристотелем и Декартом, не принимать во

внимание, будто их и вовсе не было?» И опять же для Шестова в первую очередь это относится к острейшим упрекам Ницше, с которым Гуссерль в избранных Шестовым для критики работах нигде открыто не полемизирует. Как же так, неужели не разглядел Гуссерль в работах Ницше заряд разрушительнейшей критики своих положений, наивное выдвижение которых, уже теперь (после Заратустры) в той форме, как это делает Гуссерль, безоговорочно невозможно? Стоит ли намеренно сужать перспективу философского интереса, так мастерски расширенную Ницше с блестящим пафосом, многим почти всегда превосходящим пафос самого Шестова? Можно даже сказать, что Шестов поучает Гуссерля *из* Ницше и, безусловно, *от* своего имени.

На сей счет возможен ряд предположений.

Предположение первое: Гуссерль действительно не читал Ницше, будучи увлеченным (или, как говорит Шестов, «занятым») обоснованием и пропедевтикой своего феноменологического проекта, поскольку Ницше явно не относился к авторам гуссерлевского круга, таким как Брентано, Лейбниц, кантианцы, Дильтей, Вундт, Риккерт, Зигварт, Милль и другие, с которыми он полемизирует или соглашается.

Есть и другое объяснение (только, по видимости, сходное с предыдущим), что Гуссерль все-таки открывал эту книгу «для всех и ни для кого» или, возможно, успел пролистать в ней несколько страниц или даже прочел всего Заратустру, а потом закрыл ее, отложил в сторону и «забыл» и даже уже никогда после не открывал «книгу для всех и не для кого», навсегда поставив диагноз мысли Ницше, записав ее в разряд архаической, «донаучной мудрости и афористики», ничего не добавляющей и ничего (самое главное) не отнимающей от идеи чистой логики и феноменологии.

Так ли обстояло дело в действительности или не так, никакой историк философии нам сказать не сможет, во всяком случае, это его дело. Я же предлагаю вглядеться и ненадолго задержаться подле этого гипотетического факта — «Гуссерль, закрывающий томик Заратустры и откладывающий его в сторону». Что это за жест? О чем он говорит или может рассказать, пусть как гипотетический, гипотетическому историку философии? — еще раз спрошу. Давайте просто ненадолго задержимся подле этого жеста. Просто заставим его прокрутиться туда и обратно как в замедленной кинематографической съемке. Последим за тем, *куда* направлен этот жест Гуссерля. Ни его рука, ни взгляд, ни очки, которые он, возможно, откладывает в сторону; а *сам жест*, или, если так позволено будет выразиться, его идеальное содержание (даже не мысль Гуссерля в этот момент — возможно, он при этом думает о предстоящем завтраке или повозке, проезжающей за окном), а именно рассмотрим содержание *самого* этого жеста.

Не говорит ли он нам о том, что мы имеем полное право не принимать в расчет и игнорировать чуждую нам мысль, даже не приведя ее в соответствие со своей (с помощью критики или опровержения) только на том основании, что идентифицируем ее заранее как мысль не своего круга. Не свидетельствует ли, следовательно, этот жест об элементарной избирательности и хорошем вкусе; как, возможно, и сам Ницше не посчитал бы своим долгом, дожив до эпохи «Логических исследований», ответить на них даже со сколько бы то ни было минимальным пафосом, просто только в виде одного единственного замечания или афоризма? Не свидетельствует ли этот жест еще и о том, что мы принимаем ее в расчет и даже отвечаем ей, приводим ее в соответствие со своими будущими выкладками, просто откладывая в сторону томик не приглянувшегося нам философа? Но, с другой стороны, не рискуем ли мы тогда попасть под справедливый огонь нападок приверженцев этой мысли и этой философии, как это происходит в случае Шестов–Гуссерль? Но не является ли тогда формой ответа на эту предполагаемую критику то, что Гуссерль, по-видимому, помещает Ницше в число «мудрецов», «импровизаторов» и «афористов», не добавляющих ничего к «строгой науке»? И не мог бы тогда Гуссерль, если бы ему представилась такая возможность, с легкостью таким образом соотнести мысль Ницше со своею?

А что если Гуссерль совершает сознательный выбор, даже не собираясь критиковать Ницше, как, например, не ответил на его собственную критику Дильтей; просто откладывая это в сторону? Совершает ли он при этом менее осознанный выбор, чем Шестов, указывающий ему на логику конечной мысли, стоящей в горизонте неотвратимой смерти? Ведь Шестов,

упрекая Гуссерля в претензии на абсолютное, утверждает этим пафос конечного, периферийных областей мысли, обогащающих ее конечностью и вниманием к единичному и внутреннему. В этом, по всей видимости, состоит основной пафос «Memento Mori». Но не совершает ли и сам Гуссерль сходного движения, просто откладывая в сторону книгу Ницше? Не является ли для него отказ от соотнесения своей чистой логики с мыслью Заратустры выбором конечного? Деталью, переводящей его в стан помнящих о смерти, избравших этот жребий искусства умирать?

Список литературы

1. *Аристотель.* Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. 832 с.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллект. книги, 1999. Т. 1. 336 с.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования // Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. Т. 1. С. 175–353.
4. *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 3(1). Логические исследования. М.: Гнозис: Дом интеллект. книги, 2001. Т. II(1). 470 с.
5. *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. № 2. М.: Гнозис, 1991. С. 6–30.
6. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. С. 127–175.
7. *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000. 287 с.
8. *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.
9. *Логос № 3.* М.: Гнозис, 1992. 287 с.
10. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
11. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
12. *Шестов Л.* Memento Mori // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. С. 5–49.

LEV SHESTOV AND EDMUND HUSSERL ABOUT THE TASKS OF PHILOSOPHY

German M. Priobrazhensky

Sochi State University, Anapa branch; 69, Chekhov srt., Anapa, 353451, Russia.

The imaginary discussion of E. Husserl and L. Shestov on status and task of philosophy in the article is reconstructed and analyzed. The problem of differing approaches of Russian and German thought to understanding the essence of philosophy and its basic characteristics is discussed. The author shows how the possible relationship of the philosophical schools of various kinds that are contemporaries of one another while representing a completely different styles of philosophizing that on philosophical practices of very different constraints.

Key words: history of philosophy; neo-Kantianism; Historicism; Existentialism; finite and infinite; task and purpose of philosophy; Metaphilosophy.

УДК 141.32+316.77

СУЩЕСТВОВАНИЕ ДРУГОГО КАК ВОЗМОЖНОСТЬ «САМОСТНОГО БЫТИЯ» В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.Н. Багаева

С понятием «коммуникация» люди имеют дело достаточно часто. Это слово употребляется и в обыденной речи, и на страницах художественных произведений, и в научно-публицистическом обиходе. Само понятие имеет широкий смысл, обозначая все формы непосредственных контактов между индивидами. С того момента как в русском языке появилось иностранное слово «коммуникация» (от латинского communicatio — связь), этот термин стал использоваться как синоним «общения», большей частью в научной сфере. Однако в последнее время в результате все возрастающего внимания как к области интерличностных отношений, так и к полю взаимодействия больших общественных групп обнаруживаются различия между определенными видами связи людей.

Ключевые слова: общение; коммуникация; диалог; коммуникативные связи; общечеловеческая культура; философствующий субъект; философская вера; трансценденция; единство человечества; надгосударственное образование.

Отношения между человеческой личностью и окружающей действительностью представляют собой сложную систему взаимоотношений, где индивид отдает себя другому и находит через другого. Мировая данность есть то, в чем искомая сущность человека может либо исчезнуть, потеряться, либо, наоборот, нащупать в «мире» твердую основу, от которой можно оттолкнуться и обрести путь к глубинному, экзистенциальному существованию. Окружение человека людьми, с которыми ему приходится вступать в контакт, понимается как «выброшенность личности в мир», «отданность ее в «мир сей» (Бердяев). «…Вся наша сознательная культурная и социальная жизнь с ее неисчислимыми условностями есть жизнь ненастоящая, призрачная, лживая и в сущности людям ненужная,…за ней скрыта стихийная, бессознательная первожизнь, подлинная, глубокая и единственно нужная» [1, с. 39], — пишет русский философ. Иными словами, отношения человека и мира в экзистенциализме носят скорее уготованный, принудительный характер, характер долженствования и обязательности. «Мир» довлеет над индивидом, гипостазируя свое значение и власть над ним. Человек ощущает тяжесть, разобщенность, неслиянность с действительностью, лишенной «субстанциональной основы» (Ясперс), острое стремление скрыться в скорлупе своей субъективности, нежелание выходить к лишенной смысла реальности.

Стоит остановиться на той особенности, с которой Н.А. Бердяев подходит к трактованию взаимоотношений субъекта и человеческого окружения, представленного в виде объективированной данности. По мнению философа, истинная суть человека, то, что представляет собой его отношение к миру ноуменальному, ни в коем случае не должно соприкасаться с миром объективированным, иначе это грозит ей распадом, ослаблением пульсации трансцендентальных токов, наполняющих индивида, так как веяние пустоты, неспособности устанавливать крепкие, прочные связи, «безосновности» со стороны объекта может отрицательно сказаться на субъекте и, в итоге, привести к его метафизической гибели. Объективированный мир — это мир, куда человека «насильственно втискивают…и жизнь его распределяют по таблицам…» [2, с. 51]. Отсюда, по мнению философа, нежелание любого «я» оказаться не перед лицом «ты», т.е. другого «я», и страх выпасть в сферу «оно» или «не-я». К. Ясперс наряду с М. Хайдеггером иначе трактует отданность «я» в сферу безосновного, объективированного. Согласно взглядам Ясперса, экзистенциальное бытие «я», налаживание им коммуникативных контактов с «ты», пребывание «я» в диалоге с

Багаева Ольга Николаевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации; Нижегородский государственный лингвистический университет; 603155, Нижний Новгород, ул. Минина, 31а; olga_bagaeva1@yahoo.com

другим и другими с помощью трансценденции не может носить длительного, пролонгированного во времени характера. Мир лишь на время озаряется «светом трансценденции» (на какой отрезок времени — зависит от активно-деятельной наполненности «я», от его способности противостоять насилующей объективированной действительности). «Я» и «ты» как будто бы выныривают в живительную сферу безусловного, где с полной силой посредством трансцендентного раскрывается возможность экзистенциальной коммуникации, затем они снова погружаются в пучину обременительной повседневности.

Более того, немецкий философ устанавливает два типа коммуникации. Первый именуется бытовой коммуникацией (das Daseinskommunikation), а второй — подлинно экзистенциальной. Первый тип рассматривается Ясперсом как своеобразный фон для сущностного способа существования, а последний является отправной точкой, одной их главнейших проблем экзистенциальной философии вообще и определяется особым подходом к пониманию человеческих отношений. Бердяев же считает, что истинное общение возможно только в ноуменальном миропорядке, все остальное представляется ему в качестве механического сцепления объектов, не имеющего ни смыслового, ни содержательного, ни эмоционального наполнения, что ставит под угрозу исчезновения, распыления «я» и его связей с безусловным. Если Ясперс делает возможной наличие бытовой коммуникации (das Daseinskommunikation) как фона для экзистенциальной и все-таки выделяет ее в отдельный вид, то Бердяев различает понятия «индивидуум» и «личность», только личность наделяя правом установления контактов с себеподобными в экзистенциальной сфере, «индивидуум» же не обладает достаточными силами для вступления в связь с «ты». Иными словами, для русского философа отсутствует вероятность искомого общения в системе объективированного миропорядка.

Оба философа утверждают, что прорыв к подлинному существованию через акт общения возможен лишь в освобождении от пут массового бытия. По Бердяеву, человеческая личность уникальна, неповторима, ее ни в коем случае нельзя смешивать с массой, делать похожей на другого индивида. «Я» человека несравниваемо, не может быть усреденено или унифицировано в сообществе людей. Исследователь творчества русского философа Е.Н. Некрасова первичность «я» сравнивает с некой «идеальной точкой, в которой бытие для себя впервые раскрывается» [6, с. 78]. В противном случае, «я» уже «я» не является, следовательно, оказывается неспособным выйти к «ты» и установить с ним коммуникацию; т.е. это не «я», а «оно», где философ видит «стальной лик объективации». Уход от безликости, всеобщности, стандартизации мышления и поведенческих схем в общении с людьми горячо проповедуется и Ясперсом. Статус «самостного бытия» теряется личностью в случае растворения ее в людской толпе, происходит процесс обезличивания, нивелирования личностного начала в индивиде. Если это происходит, то, по Ясперсу, такие индивиды не вступают в глубокие отношения друг с другом, их связи носят поверхностный, внешний, как правило, эгоистический и рационалистический характер, так как они лишены своего субстанционального наполнения, поэтому не в состоянии посредством интеракции отдать часть самого себя другому. В процессе омассовления, понимаемого в качестве подведения людей к единой и общей для всех линии поведения, характеризуется экзистенциалистами как специфическая черта современной эпохи механизации и унификации. (Стоит отметить, что явление «дьявол из машины» крайне отрицательно трактуется обоими философами.)

Все же выход к подлинному существованию оказывается невозможным только через обретение личностью «самостного бытия» и отстранения, отталкивания от общества людей. Реализация прорыва в ноуменальный миропорядок становится недостижимой без присутствия другого, т.е. только в пределах личной субъективности и замкнутой единичности. Именно здесь, по мнению экзистенциальных философов, кроется ключ к решению проблемы общения и интерличностных взаимоотношений. «…Самобытие и бытие-в-коммуникации неразрывны» [8, с. 37], — считает Л.А. Ситниченко. Глубинное существование не может состоять в абсолютизации и гипостазировании единичности. Там, где бытийствует единичность, стремящаяся к трансценденции, выходу из мира объективированной реальности, но в том случае, если последняя проходит путь замыкания на самой себе, экзистенциальный способ бытия

неминуемо ускользает. Единичность, в которой действительно реализуется сущностное, исконное существование, представляет собой не замкнутость внутри себя, сосредоточие исключительно на самой себе и отстранение от совместного бытия с другими, но открытость для другой единичности, готовность выхода к субъективированной сущности другого и способность поддержания метафизического диалога с ним. Именно в соприкосновении с «ты» «я» обретает собственную глубину, но для этого ему требуется некое усилие. Через касание, вход в область «ты» «я» проходит испытание отречения от своей единичности, замкнутости, где происходит «интимное общение с другим человеком,…разговор вдвоем» [3, с. 40]. Н.А. Бердяев и К. Ясперс сходятся в том убеждении, что нельзя найти самого себя, не вступив в общение с другим, так как именно другой открывает для «я» его истинную суть. Важно то, что коммуникация в данном контексте не является способом упразднения единичности, подавления личностного в другом, но, наоборот, общение становится возможным только в области единичного, только при наличии двух и более истинных «я». Русский и немецкий философы замечают, что не представляется возможным обрести путь к самому себе, не коммуникатируя с другими, но нельзя вступить в процесс общения, не будучи единичным.

Здесь возникает вопрос о соотношении открытости и замкнутости, что является одним из камней преткновения в экзистенциальной философии. Там, где человек сознательно удерживается в области замкнутости, не стремится быть вовлеченным в мир другого, приобщенным к нему, он теряет возможность соприкосновения с экзистенциальным, глубинным, субстанциональным. Напротив, в том случае, если человек, рассматриваемый в качестве экзистенциального субъекта, открывается другому, отдает себя без опасения быть нивелированным, низведенным до уровня всеобщего, то он имеет возможность приобщения к экзистенциальному способу существования через себя и с помощью другого. Только в открытой коммуникации, имеющей абсолютный характер, бытие «я» в присутствии «ты» становится раскрытым для самого себя; лишь в этом полном раскрытии оно приобретает сущностную глубину и искомость. Этот процесс не может совершиться иначе, чем в решающей встрече «я» с «ты», т.е. одного экзистенциального субъекта с другим экзистенциальным субъектом. Данный процесс осуществления, реализации не имеет возможности протекать в рамках строго изолированного существования, он возможен лишь в присутствии и прикосновении, приобщении к другому через коммуникативный акт. В качестве абсолютной единичности, замкнутости «я» для себя не раскрыт, а следовательно, не имеет выхода в сферу подлинного бытия.

Эта совершающаяся в окончательной вовлеченности, приобщении открытость «я» другому представляет собой с его стороны некое усилие, риск, переход за границу обычного. Процесс открытия «я» перед «ты», перехода в диалогический акт выявляет с обеих сторон то, что они не всегда хотели бы демонстрировать, так как то сущностное, что открывается их мысленному взору, представляет собой глубоко сокровенное, интимное, подчас легко уязвимое. Экзистенциальный субъект при вступлении в общение идет на своеобразный риск, пугаясь, что его «я» будет неверно воспринято, отражено в «ты», понято не с той долей серьезности и уважения другим экзистенциальным субъектом, по мнению Н.А. Бердяева. В плоскости «явленного миропорядка» (К. Ясперс) тому сокровенному, что открывается в глубоко личностном общении, грозит возможность быть неверно отраженным, гипертрофированным, искаженным и даже осмеянным. Этим объясняется страх, неуверенность, усилие со стороны каждого «я» при вступлении в общение. Вовлеченность «я» и «ты» в экзистенциальную коммуникацию, по мнению философов, всегда сопряжена с риском оказаться непризнанным, некорректно истолкованным, даже использованным в чьих-либо целях или высмеянным, что впоследствии может привести к тому, что «я», возвращаясь к себе, замыкается, не желая более вовлеченности и приобщения к другому. Вызов этого риска должен быть принят тем, кто стремится прорваться из системы «явленного миропорядка» в красочный, живительный, богатый мир экзистенциального существования.

С феноменом неверного толкования, искажения образа «я» в «ты» тесно связана проблема человеческого одиночества, над которым размышляют философы. Трудно представить абсолютное одиночество, оно всегда относительно. Как утверждают экзистенциалисты, способность переживать одиночество, порою

носящее острый, выраженный характер, является свойством любого истинного «я». Экзистенциальное «я», чувствуя чуждость, оторванность от объективированных сущностей, стремится укрыться в мире своей собственной субъективности. Все же, находясь в состоянии замкнутой единичности, «я», имеющее свое собственное глубинное существование, тоскует по насыщенному миру другого экзистенциального субъекта. С одной стороны, «я» жаждет выйти из состояния покинутости, с другой стороны, боясь встретить «оно», защищается от возможного контакта с ним. Н.А. Бердяев выделяет два вида одиночества: абсолютное и относительное. «Абсолютное одиночество есть ад и небытие, его нельзя мыслить положительно, его можно мыслить лишь отрицательно» [9, с. 68]. Говоря о разрушительном, гибельном характере абсолютного одиночества для человеческой личности, русский философ положительно относится к относительному, так как, согласно Бердяеву, стремление уединиться, укрыться от посторонних, «чужих» глаз — естественная потребность любого человека, потому что оказывается невозможным всегда находиться на открытом обозрении скопления людей, подчас чужеродных. Н.А. Бердяев и К. Ясперс делают заключение, что одиночество является порой нелегким испытанием, но именно оно возвещает об обретении личностной глубины и служит мостом к установлению истинной коммуникации, так как только через углубление в одиночестве можно утвердиться и обрести связь с другими.

Оба философа указывают на то, что природа экзистенциальной встречи такова, что она получает статус возможной только между одним единичным человеком и другим единичным человеком. Экзистенциальная коммуникация сущностным образом не распространяется на широкий круг людей. По определению Карла Ясперса, истинное общение — это «встреча одной одинокой души с другой одинокой душой», в противном случае оно превращается в механические отношения объектов, лишенные глубины и смыслового наполнения. Как было сказано выше, экзистенциальное существование невозможно в качестве продолжительного существования, оно ограничено во времени и представляет собой немногие «высшие» мгновения, выхваченные из системы ноуменального миропорядка. Тот же принцип, по мнению философов, распространяется и на экзистенциальную коммуникацию. Моменты встречи «я» с «ты» кратковременны, представляют собой особое состояние экзистенциальных субъектов, их восхождение вверх по лестнице искомого бытия. Экзистенциальная коммуникация оказывается хрупкой, как и само безусловное существование. Карл Ясперс характеризует общение между субъектами в качестве «формы чистой, любящей борьбы», где «я» противостоит другому «я» (имеется в виду не разобщенность и чужеродность личностей, а стремление обрести истину и свое метафизическое наполнение). Процесс общения не протекает легко, а требует активной воли от субъекта, так как ему приходится отстаивать свое «я», чтобы не раствориться в другом и не потерять свою единичность. В противном случае может произойти, по Ясперсу, «утрата собственного бытия человека в пользу мира…» [5, с. 166]. Принцип «любящей борьбы» распространяется на любых экзистенциальных субъектов, с которыми «я» вступает в контакт. Это могут быть проверенные временем друзья и близкие люди, члены семьи и знакомые (с той оговоркой, что они представляют собой явно выраженную единичность, обладают способностью к трансцендированию).

В данном отношении интересно рассмотреть взгляды философов на взаимоотношения внутри семьи. Н.А. Бердяев негативно относится к установлению внутрисемейных связей, если они носят внешний характер, как долженствование традициям, полученному воспитанию или как своеобразный долг перед родственниками. В таком случае экзистенциальная коммуникация отсутствует, наличествуют только механические отношения, не приносящие обновления, глубины мировосприятия. В том случае, если родственные, семейные связи предстают перед лицом «я» в качестве «оно», то необходимо, по мнению мыслителя, от них отказаться, так как неистинная коммуникация угрожает экзистенциальному субъекту разложением. К. Ясперс иначе смотрит на данный тип взаимоотношений. Мыслитель считает, что семье как социальному явлению в традиционном понимании в настоящее время противостоит слишком много сил. Однополые браки, уход одного из членов семьи, усиливающаяся роль женщины в современном обществе — все это ослабляет позиции семьи как небольшого коллектива людей, где каждый отно-

сится друг другу с уважением и любовью. Поэтому, по мнению философа, семейные отношения необходимо ценить и поддерживать внутренние контакты духовной близостью и частотою встреч.

По мнению Н.А. Бердяева и К. Ясперса, раскрытие общения оказывается возможным в процессе творческого акта, где человеческое «я» непосредственно вступает в сферу ноуменального и общается с трансцендентальными сущностями. Бердяев в данном контексте полагает, что истинное творчество — это ответ человека на призывный голос Бога, стремление покинуть объективированный миропорядок. Русский философ утверждает, что вообще человеческая склонность к творению свидетельствует о способности слышать «Божественный глас» и выходить на встречу с Богом, так как суть творческого акта заключает в себя не только человеческое, но и божественное. Экстатичный, таинственный характер акта творения говорит о том, что «я» человека встречается с Божественным духом, в результате чего происходит прорыв в качественно иной пласт бытия. «…Перед Богом, в обращенности к Богу человек подымается, он высок, он побеждает ничто» [4, с. 298]. Своеобразным итогом творческого экстаза является приобщение к образам и сущностям высшего порядка. Творчество, понимаемое Н.А. Бердяевым в качестве «совместного с Богом действия», имеет эсхатологическую окраску, где «я» человека через акт созидания проходит путь покаяния и просветления.

Карл Ясперс, рассматривая проблему взаимоотношений человека и Бога, уделяет большое внимание понятию «направляющего руководства» (Führung) со стороны последнего. Философ замечает, что человек существует, ведомый Божественной волей. Оба философа сходятся в том, что услышать божественный призыв представляется возможным, только вступив в сферу безусловного, в противном случае метафизический контакт между человеком и Богом оказывается невозможным. «Направляющее руководство» (Führung) Всемогущего, по Ясперсу, проявляется, когда становится очевидным решение задачи, наступает просветление и очищение после перенесенных человеком страданий, лишений и тягот. «Связь своего существования с направляющим руководством Бога» представляется индивиду в виде своеобразного дара за умение отличать истинное от неистинного, сохранять свою единичность (но не замыкаться в ее пределах), за способность человека чувствовать пульсацию трансценденции и выходить за рамки феноменального миропорядка. Поиск индивида сокровенной встречи с Богом свидетельствует, по Ясперсу, о размыкании «подлинного самобытия» и выходе к метафизическому другому. И.Н. Сидоров отмечает, что «для Ясперса речь идет о возможности общей для всего человечества веры, которая объединила бы все варианты человеческой культуры» [7, с. 80].

Подлинная коммуникация отличается от неподлинной тем, что две единичности, совершая прорыв из своей единичной замкнутости в субъективированную сферу другого, вступают в глубоко личностный, даже интимный акт общения, где происходит отражение «я» в «ты» и наоборот. Тем не менее оба философа говорят о наличии таких человеческих обществ, где установление экзистенциальной коммуникации также оказывается возможным. Н.А. Бердяев мыслит о таком обществе, в котором решающее значение имеет религиозное начало и дух соборности, что сплачивает и объединяет людей. Философ характеризует соборность как органическое толкование церковного института, где личности объединяются на основе общих для всех высших ценностей. Антиномия индивидуализма и коллективизма здесь снимается, так как понятие соборности не исключает личной индивидуальности и неповторимости человека. Именуя соборность «духовным обществом», Бердяев отмечает, что обыкновенная социальная среда, окружающая индивида, воспринимается им как внешняя, чуждая, ограничивающая свободное волеизъявление, в то время как соборное общество есть суть проявления и развития внутренних сущностных потенций людей. Л.Е. Шапошников пишет: «Органическое понимание церкви, выраженное в соборности, снимает антиномию индивидуализма и авторитаризма» [10, с. 78]. Иными словами, соборность для русского мыслителя выступает как производная от свободных и творческих усилий человеческой личности.

Карл Ясперс видит наличие экзистенциальной коммуникации в таком сообществе людей, которые объединены на почве «философской веры», и называет такое сообщество подлинно экзистенциальным. В содержание «философской веры» мыслитель вводит понятие Бога (который

для философа един) и Божественного. В обычном обществе, замечает Ясперс, существует вероятность подмены истинной веры на искусственное верование, имеющее характер неискреннего отношения к Всемогущему. Обладая именно «философской верой», человек способен на искомую встречу и общение с Богом и Божественным откровением. Только «философская вера» объединяет и сплачивает людей. Единство всего человечества для Ясперса оказывается возможным не на основе надгосударственных образований или принятия единой, общей для всех религии, но на основе установления экзистенциальной коммуникации с помощью «философской веры», где проявляется тесное единение одного «подлинного самобытия» с другим, образуя, таким образом, экзистенциальное сообщество искомых субъектов. К. Ясперс по этому поводу пишет: «Все наши глубочайшие различия, различия в характерах, отдаленность друг от друга, доходящая до полного взаимного непонимания, до возникновения смертельной вражды, наше ужасающе безмолвное отчуждение при душевной болезни или в страшной реальности контрационных лагерей, все это — мука, в действительности порожденная родством, забытым или заблудившимся на пути к своему осуществлению» [11, с. 69].

Список литературы

1. *Бердяев Н.* Л. Толстой // Н. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. II. С. 38–43.
2. *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского // Там же. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. I. С. 26–148.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1990. 220 с.
4. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
5. *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М.: Наука, 1972. 222 с.
6. *Некрасова Е.Н.* Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. М.: Мартис, 1997. 160 с.
7. *Сидоров И.Н.* К. Ясперс: предэкзистенциализм и экзистенциализм. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / А.С. Колесников, М.Я. Корнеев, Б.В. Марков и др. СПб.: ЛАНЬ, 1997. 590 с.
8. *Ситниченко Л.А.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ) / АН УССР, Ин-т филос.; отв. ред. А.Н. Ермоленко. Киев: Наукова думка, 1990. 112 с.
9. *Хамитов Н.В.* Философия одиночества. Опыт вживания в проблему. Одиночество женское и мужское. Киев: Наукова думка, 1995. 171 с.
10. *Шапошников Л.Е.* Философия соборности: очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. 200 с.
11. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // К. Ясперс. Смысл и назначение истории: пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 460 с.

EXISTENCE OF «AN OTHER PERSON» AS OPPORTUNITY OF INDEPENDENT BEING IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY

Olga N. Bagaeva

Nizhny Novgorod State Linguistic University named after N.A. Dobrolubov;
31a, Minin str., Nizhny Novgorod, 603155, Russia

People deal with the term «communication» rather often. It is used and in everyday speech, and on the pages of writing, and in scientifical publicism. The term itself has a wide meaning, identifying all the forms of contacts among individuals. From the moment of appearance of the foreign word «communication» in the Russian language (lat. «communication» — link) it has been used as the synonym of the word «relation», mostly in the scientific sphere. However, differences between definite types of people's connection have been found out lately as the result of growing interest to the interpersonal relations as well as to the interactions among big social groups.

Key words: relation, communication, dialogue, communicative links, international culture, philosophizing subject, philosophical faith, transcendental act, unity of humankind, international state formation.

УДК 123.1

ПРОБЛЕМАТИКА СВОБОДЫ И ВЫБОРА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ

С.В. Бусов

Свобода — важнейшая экзистенциальная потребность, которая, однако, не может реализоваться вне системы ответственности, т.е. вне способности человека (группы, общества) реализовать необходимый для нормальной жизни уровень свободы. Ответственность не просто ограничение и тем более не отрицание свободы, это сама свобода, но более высокого уровня. Справедливость старого определения — свобода как познанная необходимость — не отрицается полностью, но дополняется более развитой способностью, более глубоким постижением действительности, а именно, свободой как познанной случайностью в рамках закономерности.

Ключевые слова: свобода; выбор; необходимость; закономерность; ответственность; познание; социальная деятельность; способность; потребность.

Сущность такого широко распространенного социального явления, как выбор (который в литературе часто признается аналогом свободы, ее синонимом, что не совсем правильно), предстает, с одной стороны, в виде обезличенного всеобщего механизма социального отбора, а с другой — как сугубо интимный процесс волевой деятельности индивида (группы), связанный с борьбой внутренних мотивов, привязанностью к определенной системе ценностей, верой в идеалы, стремлением к истине и т.д. Здесь сталкиваются два масштаба философского исследования: макросоциологический, апеллирующий к диктату объективных социальных законов, сводящих к минимуму роль личности с ее свободным разумным волеизъявлением, что было свойственно, например, позитивистским концепциям (Кондорсе, Конт, Маркс, Дюркгейм), и веберовская линия в социологии, поставившая в центр внимания «социальное действие» индивида, фокусировавшая интерес к «человекомерным» аспектам социальной действительности (М. Вебер, Т. Парсонс). Заслуживает внимания также позиция представителей феноменологии, философской и культурной антропологии, критической теории (О. Шпенглер, М. Шелер, М. Хоркхаймер, Э. Ротхакер, А. Тойнби, «теория коммуникативного действия» Ю. Хабермаса и др.), которые пытаются интегрировать макросоциологические познавательные конструкции и богатый «мир индивида», многообразно отраженный представителями философии жизни и экзистенциализма, в понятие «жизненного мира» или, например, в понятие «мира повседневности», играющего ведущую роль в феноменологической социологии А. Шюца.

Соотношение эссенциологии свободы и ее феноменологии давно стоит как одна из главных методологических проблем онтологии свободы, где свобода предстает как существенная характеристика системы отношений между людьми. А поскольку такой системе присуща *самоорганизация*, постольку и свобода приобретает свойство самоорганизующейся системы. Эссенциология свободы — это исследование сущности самоорганизации, т.е. тех процессов, которым характерен искомый признак (свобода) и которые связаны с источниками самоорганизации. Необходимо раскрыть (исследовать) и обозначить (сформулировать) вероятностно-статистические закономерности, с помощью которых более определенно описать *систему свободы* как самоорганизующуюся систему. При этом следует подчеркнуть, что искусственное отделение феноменологии от эссенциологии неправомерно. Мы меняем акценты при рассмотрении проблематики свободы: где-то акцентируем внимание на сущностных процессах, а где-то на их разнообразных проявлениях.

Бусов Сергей Васильевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии; Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики; 197101, Санкт-Петербург, Кронверкский пр., 49; swbusoff@mail.ru

Эссенциология свободы — лишь часть общей картины становления *открытых систем*, обладающих диссипативными структурами. Здесь требуется анализ категорий внутреннего и внешнего как отношения системы со средой и взаимоотношения элементов внутри системы. Внешнее (т.е. связи системы со средой) проецируется на внутреннее (связи внутри системы), а внутреннее — на внешнее. Такая экстраполяция становится правомерной лишь в случае учета обмена веществом, энергией (и информацией — в органической природе) как между элементами внутри системы, так и между системой и внешней средой (между системами). Лишь в этом случае можно говорить о какой-то *автономности* данной системы (данного субъекта), а более конкретно (в аспекте человеческой деятельности) — о свободе в рамках необходимости (закономерности).

Получается, что онтологический аспект предполагает исследование свободы в рамках необходимости (закономерности), а аксиологический (и гносеологический), наоборот, исследование необходимости (закономерности) в рамках свободы. Смена перспектив рассмотрения позволяет представить предмет с многих сторон. Особенностью нашего исследования является попытка рассмотрения богатейшего историко-философского содержания проблемы свободы сквозь призму синергетической парадигмы, которой близка и наша концепция. Так, у ряда философов (Эпикур, Плотин, Фихте, Гегель, М. Штирнер, Кьеркегор, Бергсон и др.) уже получила определенное отражение специфика свободы как способа самоорганизации системы, где внутренний, хотя и не выявленный, источник развития (источник самостоятельности) позволяет системе «чувствовать» себя в некоторой степени независимой от диктата внешних условий, от давления внешней необходимости. Очевидно, внутри системы локализуются элементы, «играющие роль» внешней среды, а потому внутреннее взаимодействие таких элементов моделирует (кодирует) внешнее взаимодействие системы со средой. Это создает некий фундамент автономности системы. Такими элементами, в частности, могут быть названы «потребности», как каналы, связывающие систему со средой. Они призваны моделировать разнообразные связи системы (организма, человека, общества) со средой, определять то, чего «не хватает» системе для решения ею проблемы структурной устойчивости (в частности, для необходимого уровня адаптации в меняющихся условиях). Многообразие потребностей не делает ту или иную систему абсолютно автономной (свободной), но зато иерархизирует (устанавливает приоритеты), упорядочивает ее зависимость от условий среды, формирует смысл ее существования, ценностность ряда функций (выборов). А уж выбор между разного рода «зависимостями» (ценностными иерархиями) делает систему относительно свободной, поскольку снимает остроту «вызовов» (А. Тойнби). Подобную ситуацию моделировали стоики, Спиноза, другие авторы. Вместе с тем понятие потребности не настолько элементарно, чтобы делать его исходным и фундаментальным основанием анализа глубинных отношений системы со средой. Иначе «антропологический подход» следовало бы положить в основу общенаучного, синергетического подхода, что методологически ошибочно. В то же время понятия потребностей и способностей (аналог «вызова» и «ответа» у Тойнби) никак нельзя игнорировать в анализе проблематики свободы. Более того, взаимоотношения способностей, призванных снимать остроту потребностей, и потребностей, которые, в свою очередь, определяют содержание способностей, не сводятся к системе линейных зависимостей. Отношения системы со средой, как и отношения потребностей и способностей, могут исследоваться лишь в аспекте *нелинейных детерминаций* (неоднозначности, диспропорциональности и реактивности связей), которые в широком смысле определяются как порядок через хаос, необходимость через случайность, ответственность через свободу и наоборот. Существуют зависимости между социальными потребностями и способностями (способами производства и воспроизводства), о которых упоминали классики марксизма уже в ранних своих работах (например, в «Немецкой идеологии»), которые можно отнести к необходимостям. Так, человеку, не сформировавшему определенную способность, весьма затруднительно удовлетворить соответствующую свою потребность. Особенно это касается витальных, материальных аспектов жизни, не говоря уже о физиологической стороне дела (пищевод одного человека не способен удовлетворить голод другого человека). Автономность субъекта социального действия опирается как раз на такого рода за-

висимости: человек удовлетворяет свои потребности за счет реализации своих способностей. Когда речь идет о проявлении высших потребностей и способностей (социальных, духовных), то автономность субъекта приобретает принципиальное значение, поскольку речь идет уже о свободе (выбора).

Свобода — важнейшая экзистенциальная потребность, которая, однако, не может насыщаться вне системы ответственности, т.е. вне способности человека (группы, общества) реализовать необходимый для нормальной жизни уровень свободы. Ответственность — не просто ограничение и тем более не отрицание свободы, это сама свобода, но более высокого и сложного уровня. Справедливость старого определения — свобода как познанная необходимость — не отрицается нами полностью, но дополняется более развитой способностью, более глубоким постижением действительности, а именно свободой, как познанной случайностью в рамках закономерности [1, с. 569.]. Свобода как познанная необходимость — великое определение; его значимость не сразу раскрывается — но лишь посредством глубокого анализа. Необходимость следует понимать как совокупность необходимых условий. Познание условий позволяет субъекту прогнозировать, какая возможность может реализоваться в той или иной конфигурации условий. Отсюда следует, что знание условий делает человека свободным в выборе соответствующей возможности, имеющей много шансов к реализации. Что касается второго определения (свобода как познанная случайность), то к его углубленному постижению наука и философия подошли лишь в последнее время — этому отвечают такие «синергетические» характеристики процессов, как «узкий коридор в сложное», «уколоть среду в нужном месте и в нужное время» (С.П. Курдюмов) и мн. др. Высшие способности — это как раз способности свободной, а следовательно, ответственной деятельности. Какой будет эта «ответственность-способность» — зависит от множества факторов, поскольку связи свободы и ответственности, потребностей и способностей в историческом ракурсе нелинейны, неоднозначны и неопределенны. Отсюда проистекает многовариантность эволюции «системы свободы», привязанной к субъекту, присущая ей альтернативность выборов, неравномерность темпа развития и необратимость изменений в историческом времени. «Социальная синергетика, — пишет М.Р. Зобова, — обосновала онтологический (объективный) статус выбора» [6, с. 96]. Необратимость и направленность эволюции рассматриваются нами в качестве онтологической основы свободы как ответственности. Так, экзистенциалисты снимают ответственность с человека за его появление в этом мире (человек не выбирает родиться ему или нет), однако, вступая в жизнь, совершая серию выборов и тем самым создавая свой фундаментальный проект, человек становится ответственным уже за все происходящее в этом мире (Ж.-П. Сартр).

Распространение во 2-й половине XX в. основного синергетического принципа «порядок через флуктуации» на видение эволюционных процессов в природе и обществе позволяет понять и оценить совершенно особую конструктивную роль *случайности* в мире. Только с введением выше означенного принципа, который обоснован теоретическими разработками в области неравновесной термодинамики (школа И. Пригожина), «парадигмой лазера» (школа Г. Хакена), «режимов с обострением» (школа А.А. Самарского — С.П. Курдюмова) и т.д., наметилось преодоление разрыва между необходимостью и случайностью, а в социальном плане — между свободой и необходимостью, свободой и ответственностью. В синергетике исследуются существенно нелинейные системы, разработан новый понятийный аппарат, уже не требующий «перевода» сложных нелинейных системных связей на язык линейных (однозначных) зависимостей. Процессы гомеостатического характера, которые в основном исследовались кибернетикой и общей теорией систем, с точки зрения синергетики рассматриваются как один из ее (синергетики) частных случаев. Обнаружилось, что свобода является одной из форм проявления хаоса в социуме, она — аналог диссипации, диффузии, обменных процессов в обществе и формируется в рамках нелинейной детерминации, где в качестве противостоящего ей фактора выступает порядок (как система социальной устойчивости и ответственности). Отсюда вытекает, что свобода органически вписывается в масштабную проблематику устойчивости и изменчивости социума, ей близка природа «эволюции начальных условий», «воспроизводства с ошибками» (М. Эйген), флуктуаций, которые интер-

претируются как случайные отклонения от привычных стереотипов поведения и устоявшихся норм отношений.

Синергетическая парадигма позволяет увидеть, что свобода наиболее отчетливо проявляется лишь в зоне социальных *бифуркаций*, в условиях количественных переходов за границы меры и возникновения новых качеств внутри социума. Бифуркационный взрыв (каскад, зона бифуркаций) можно интерпретировать как качественный скачок. Свобода предполагает *выбор* в точке бифуркации одного из множества возможных путей развития общества (индивида). Здесь мы отмечаем следующий интересный момент: человек свободно выбирает ту или иную возможность — и этот выбор становится *поводом* (последним в ряду условий), который заводит механизм социального отбора. Итак, выбор интерпретируется нами, в частности, как флуктуация, позволяющая *случайности* формировать новую структуру соотношения возможностей (вероятностей), новый тезаурус и новый детектор, который приводит к определенному *аттрактору*, предзаданному на данной социальной среде. Выбор перетекает в отбор или становится элементом отбора, утрачивая свой вес в событии. «Балом правит» отбор (детектор — один из факторов отбора), выбор же играет роль повода — последнего в ряду необходимых условий — запускающего механизм социального отбора. На этом фоне возникает проблема роли личности в истории (случайный фактор, флуктуация микроуровня), но особенно — проблема социального аттрактора. Аттрактор — это фрактальный объект, т.е. реальная структура, принадлежащая самой эволюционирующей системе, воспроизводимая ею всякий раз в той или иной форме в тех или иных условиях. Определимся в терминах. В социуме как системе воспроизводства социального бытия в контексте исторической динамики случайным образом (флуктуации, выбор/отбор) возникает «выход на аттрактор», т.е. начинается воспроизводство какого-либо продукта, удовлетворяющего определенную потребность (случается и несовпадение: продукт производится, а нужная потребность не удовлетворяется!). Таким продуктом может быть информация (знание, идеал, произведение искусства), или организация, поведенческая норма, отношение, или определенный тип людей, или, наконец, класс вещей. Если вести речь в терминах Тойнби, то аттрактор — это «ответ» системы на «вызов» среды (времени). «Ответ» — это процесс воспроизводства определенного продукта, необходимого для потребностей социума в данный момент времени. «Попасть в конус аттрактора» означает для социума то, что он вынужден до известных пределов воспроизводить фрактальный объект (иначе выражаясь, удовлетворять собственную потребность). Если нужный продукт не производится и система испытывает кризис или даже гибнет (в лице государства или этноса), то такая ситуация характеризуется определенным типом *странных* аттракторов (конечный продукт не удовлетворяет потребность социума, не вписывается в систему воспроизводства). Если потребность удовлетворяется, а система продолжает воспроизводиться, то такой тип можно назвать *простым* аттрактором. Понятие социального аттрактора включает способ функционирования общественного производства, каковых (т.е. сферных способов) числом четыре (материальная сфера, организационная сфера, духовная сфера, социально-экзистенциальная сфера). Система не может производить то, что выходит за рамки ее возможностей. Следовательно, количество возможных аттракторов, в которые может угодить (попасть, *скатиться*) система, ограничено. Аттрактор — не причина тех или иных изменений в социуме, он — структура функционирования социума в определенных условиях. Он предстает как необходимость, а потому заставить систему в данных условиях (со стороны отдельного субъекта) отказаться от формы функционирования, от структуры воспроизводства какого-либо продукта весьма затруднительно. Выход на тот или иной социальный аттрактор формирует не выбор великой исторической личности, а сложная система социального отбора (детектор). Даже если выбор производит монарх, то не всегда «абсолютный властитель» может получить выход на воспроизводство необходимого для общества продукта. Нередко дело заканчивается бесполезной тратой человеческих и материальных ресурсов.

Известно, что в критических ситуациях социум нуждается в особых по количеству и качеству ресурсах. Старые методы выхода из кризиса часто не помогают, а скорее, усугубляют кризис. Система «скатывается» к таким (странным) аттракторам, к такой ситуации, где исчерпывается все «известное» и наступает

«неизвестное». Наступает эпоха бифуркаций, где велика роль случайности (микрофлуктуаций). Она резко отличается от эпохи стабильности, характеризующейся наличием более жестких детерминаций и уменьшением роли личности в истории. Это также говорит о том, что свобода может быть решающим фактором эволюции общества лишь в определенные (революционные) периоды истории. Эпоха бифуркаций (революций) — здесь свобода наблюдаема, социально значима и существенна, как существенна случайность в самоорганизующейся системе — сменяется эпохой «подавления свободы» (контрреволюция, реакция), когда роль индивидуальных инициатив наименьшая, почти никак не влияющая на текущую общественную жизнь. «Маятник истории» качается то в сторону хаоса, то в сторону порядка (в терминах синергетики — это самоорганизованная критичность, т.е. балансирование между крайностями иерархизации и деиерархизации системы — экстремальными состояниями системы). Современное положение дел в обществе указывает на существенный прогресс как свободы, так и средств ее подавления. При этом возможны варианты, с одной стороны, опасной эскалации свободы (анархизм и волюнтаризм как его мировоззренческий аналог), а с другой — опасной эскалации порядка (тоталитаризм и фатализм как его мировоззренческий аналог), которые в крайностях могут совпадать (хотя бы по своим последствиям), что в условиях глобализации ставит под угрозу существование всего человечества. Следовательно, предстоит искать меру относительности как свободы, так и порядка в их единстве. Абсолютизация этих социальных крайностей опасна.

Категория *цели*, которая в проблематике свободы более чем существенна в системах естественной природы, а тем более в неорганической природе, может использоваться лишь в смысле метафоры. Речь идет о возможности соотнесения (совпадения) понятий аттрактора и цели. В свое время Гегель сформулировал принцип отрицания отрицания, где целью второго отрицания служит возврат к основанию первого отрицания. Тавтология (или круг) данной логической (познавательной) конструкции неправомерно была перенесена им в онтологию. От этого возник глубинный телеологизм всей гегелевской конструкции, который проник и в концепции, наследующие гегелевской традиции (марксизм). В синергетике будущее открыто (задано как широкий «спектр аттракторов»), но сама цель не задана. Синергетика антителеологична — таков один из главных постулатов пригожинской синергетической модели (см. работы И. Пригожина, Дж. Николиса, С.П. Курдюмова и др.). Возникает дилемма: или свобода «слепа», или Гегель, действительно, прав: история есть «прогресс в сознании свободы»? Если лишить историю цели, то не станет ли бессмысленным сам прогресс свободы? Требуется в этой связи проанализировать тезис, выдвинутый В.П. Бранским, который становится ключевым в анализе роли и значения свободы в судьбе человечества, а именно, что история не имеет никакой цели, но наделена глубоким смыслом [4, с. 58–59]. История человечества имеет смысл, поскольку связана с процессом, включающим производство, сохранение и передачу из поколения в поколение культурных ценностей. В связи с этим обнаруживается бессодержательность и бессмысленность индивидуальной свободы *вне* общечеловеческого исторического процесса. Человек теряет ценность своей жизни, всех своих поисков, проб и ошибок, теряет представление о ценности того богатства возможностей, которые он в себе несет, если они (его возможности и достижения) никогда не перейдут в тезаурус возможностей всего человечества. Индивид, реально не влияющий на собственное будущее и будущее социума, т.е. не имеющий необходимой для этого свободы, теряет смысл жизни. Смысл не в том, чтобы ограничить свободу, уменьшив ее, а в том, чтобы сделать ее ответственной, углубив ее до «познанной случайности». Однако чтобы рассмотреть все эти важные вопросы по существу, важно исследовать отношение философской категории свободы к синергетической *теории социального отбора*, обнаружить ее связь с факторами социального отбора (тезаурусом, детектором и селектором) [3, с. 18]. Лишь в этом случае мы обретем необходимый уровень анализа, позволяющий нам соотнести искомую (ненаблюдаемую) сущность свободы с конкретным (наблюдаемым) процессом, наиболее адекватно описываемым современной синергетической методологией.

Возникла важная исследовательская коллизия. Выбор на микроуровне «заводит» механизм социального отбора, собственно, детектор, который и отбирает одну из множества

бифуркационных структур, одну из множества возможностей дальнейшей эволюции системы, необратимо меняющую конфигурацию макроуровня социума. Именно здесь мы находим основной нерв нашей работы — *соотношение отбора и выбора в социальной самоорганизации*. Свобода существует в определенных формах, призванных вписываться в культурно-исторический и языковой контекст. Свобода как *выбор* — уже в животном мире возникает эта форма свободы, где явственно проявляется довольно жесткая программа жизнедеятельности организма и где имеет место бессознательный выбор альтернатив в жизнедеятельности отдельной особи или популяции. Наибольшую роль выбор, как алгоритм проявления воли и как спонтанная игра мотивов, проявляет только в социуме. В целом свобода как *игра*, как *риск* и как *творчество* — это лишь частные случаи проявления свободы выбора — в той или иной мере *хаотичного* или *упорядоченного*, т.е. как бессознательное или осознанное формирование ценностных *приоритетов*. Важность этих форм в том, что сочетание их может дать в определенной исторической ситуации будущего вполне приемлемый «ответ на вызов времени», когда сложность социальных конструкций, угроза глобального кризиса потребуют резкого ограничения свободы или в лучшем случае поиска наиболее приемлемой ее формы.

Философские проблемы имеют антиномическую природу. Такова же сущность и проблемы свободы, которая в истории философии выстраивает длинную перспективу дихотомических понятий. Среди прочих выделим:

1. Выбор свободен, т.е. он случайный, спонтанный (непредсказуемый), *или* выбор всегда детерминирован? Совместима ли причинность со свободой?

2. Существует ли возможность *не выбирать* или мы «обречены на свободу» (Ж.-П. Сартр)?

3. Каково соотношение свободы как «познанной необходимости» и свободы как «познанной случайности»?

4. Свобода исключает или предполагает ответственность?

5. Существует ли «предел сложности», т.е. ограниченность набора аттракторов, возможных в ситуации «социум – среда», или мы можем говорить о потенциальной бесконечности всевозможных аттракторов, включая сверхпростые и сверхстранные?

Исследование проблемы свободы в свое время было проведено учеником и соратником Н.О. Лосского С.А. Левицким. Ярко высветилась потребность русского философа осмыслить «логику судьбы», роль «свободной воли» в трагической истории России в начале XX в. Исследование С.А. Левицкого подразделяется на проблему свободы воли, гносеологию свободы и ее онтологию. Он выделяет свободу действия как внешний слой проблемы свободы, где вопрос ставится о границах, практических возможностях ее проявления. Границы обусловлены, по его мнению, строением тела, законами физиологии, законами материального мира вообще. Так, человеческий организм не может летать, но человеческий гений может использовать силы материальной природы, знание законов природы по своей воле, не нарушая, например, законов воздухоплавания, тем самым суживая влияние гравитации. Относительная победа человека над силами природы предопределена ходом мировой истории. Свобода действия не сводится, однако, к проблеме свободы в целом, хотя ее с ней отождествляют фаталистические концепции, например, стоики («Судьба ведет послушного и тащит непокорного» Сенека) или Т. Гоббс (свобода движения есть отсутствие препятствий). Важнейшей характеристикой свободы, по его мнению, является выбор. Левицкий акцентирует внимание на внутренних границах самого хотения. Способна ли человеческая воля выбрать между мотивами, или она является лишь регистратором, приводящим в действие наиболее сильный мотив, как утверждали французские просветители и А. Шопенгауэр? Детерминисты полагают, что волевая жизнь человека сводится к борьбе мотивов, в которой автоматически побеждает сильнейший мотив. Проблема заключается в критериях силы или слабости мотивов. Критерий часто выводится post factum, и мы лишь из практики узнаем, какой мотив оказался сильнейшим. Более того, часто выбор совершается автоматически, бессознательно, мы не гарантированы от давления среды, привычек, характера воспитания и т.д. Потому ощущение «свободы» выбора не есть доказательство свободы, а, напротив, согласно Левицкому, самое мучительное — это необходимость выбирать, и чем больше возможностей, тем сильнее психологическое давление. Выбор, по его мнению, это несовершенный механизм реализации свободы.

«Проблема не в том, существует ли свобода выбора, а в том, существует ли свобода хотения…» [8, с. 14.]. Можем ли мы «хотеть само хотение?», повторяет он вопрос, некогда поставленный Шопенгауэром. Ставится проблема отношения нашей воли к истинно сущему. Одновременно обнаруживается проблема достоверности истинно сущего нашей воли. Может ли моя воля быть всего лишь одним из звеньев в сложной цепи мировой причинности? Но тогда она несвободна. Или моя воля обладает чудесной способностью к самопроизвольным актам, т.е. способна нарушать цепь причинности, внося в нее прерывность и принципиальную непредвиденность. Тогда она однозначно свободна. Безусловно, такая постановка вопроса Левицким устарела. Концепция, построенная на столь примитивных посылках, не сможет решить проблемы, поставленные перед человеком (человечеством) самой историей (революция в России, Первая и Вторая мировые войны). Из нее вытекают неразрешимые антиномии, например: а) способность к самопроизвольным актам делает человека игралищем иррациональных капризов, б) при наличии равных мотивов человек обречен на пассивность «Буриданова осла» и т.д. Чтобы снять подобные антиномии, Левицкий вводит ad hoc «немотивированное Я». Только в этом случае, утверждает он, можно говорить о воле как об исходящем из «я» стремлении, которое может совпадать с отдельными мотивами, но может и идти против них. Внимание к мотиву определяется направленностью на те или иные ценности. Вмешательство же моего «я» в борьбу мотивов априорно, не может быть предвидено. Момент выбора, согласно русскому философу, всегда иррационален и принципиально не поддается самонаблюдению, так как «я» должен целиком участвовать в выборе и не может смотреть на себя со стороны. Но именно эта невозможность наблюдения свободы и указывает на ее наличие. Здесь же Левицкий приводит соответствующую цитату представителя «философии жизни» А. Бергсона, согласно которой свобода есть отношение нашего «я» к производимым им актам, которое «неопределимо именно потому, что мы свободны». Свобода, определяемая посредством спонтанного выбора, оказывается иррациональной, так как принципиально (фундаментально) необъясним и нелогичен сам момент выбора.

Нас не устраивает такого рода иррационализм, поскольку основанием выбора избирается воля (что характерно для представителей «философии жизни»), или переживание (характерно для экзистенциалистов), случайность (Эпикур) и т.д. Немотивированная воля (Я) — это нонсенс. Поставим вопрос, косвенно исходящий от И. Канта, т.е. включающий некоторые посылки его феноменологии (учении о феноменах) и эссенциологии (учении о ноуменах). Вопрос такой: если человек будет руководствоваться им же самим созданным представлением о сущности, то будет ли он (его воля, его Я) свободен в выборе? Вот на этот вопрос и попытаемся ответить, привлекая размышления того же Левицкого и ряда других авторов. Воспроизведем в связи с этим старый вопрос, совместима ли причинность со свободой? Чтобы ответить на него, рассмотрим характеристики открытой системы (закрытая система — идеализированная модель, не встречающаяся в природе). Речь идет о взаимодействии систем, о матрешке. Внешнее и внутреннее здесь есть понятия соотносительные, переходящие друг в друга. В теории самоорганизации (исходная — теория неравновесной термодинамики И. Пригожина) определены переходы хаоса к порядку и наоборот, т.е. существует «круговая причинность» (Г. Хакен). В условиях нелинейной детерминации, неоднозначности (стохастичности) существует множество вариантов, возможностей перехода от одного состояния к другому, от внешнего к внутреннему и наоборот, следовательно, присутствует механизм отбора вариантов. По нашему мнению, если субъект возьмется «*играть роль*» такого механизма, то его поведение можно интерпретировать как свободное. (См. также учение Фомы Аквинского об инструментальных, «вторичных» причинах). Здесь же следует совместить причинность в поведении субъекта с понятием целесообразности. Целесообразность включает в себя причинность, точнее, круговую причинность, когда цель становится своеобразной причиной в условиях, например, предвосхищения будущего, когда образ будущего (будь то цель или идеал) кладется в основу целеполагания. Потому правильно понятые целесообразность и причинность не исключают, а дополняют друг друга. Левицкий считал, что «истинная свобода свободно вводит стихию произвола в русло разумной целеустремленности» [8, с. 74]. Произволь-

но созданный образ будущего (воображение) определяет наше поведение, то есть детерминирует (ограничивает) наш выбор. А выбор, в свою очередь, влияет на механизм отбора вариантов (круговая причинность). Подобное понимание человеческого бытия мы находим и в учении И.Канта об «умопостигаемом характере» человека [7]. Наш эмпирический характер мы узнаем из опыта и все его проявления, как и все прочие изменения в мире, подчинены закону причинности. Всякий наш поступок в своем основании имеет мотив. Но каждый обладает индивидуальным характером, и мотивы в разных характерах приобретают разную направленность. Следовательно, должно существовать начало, лежащее в основе эмпирического характера, которое Кант и называет «умопостигаемым характером», который и есть наша личность как «вещь в себе». Мы сами как явление подчинены закону причинности. Но то, что лежит в основе нас как явления, свободно от понятий рассудка, в том числе и от понятия причинности. Это потаенная суть нашей личности (т.е. *умопостигаемый характер*) и есть причина, которая не вступает в мир явлений. Такая причина, по Канту, и есть свобода. Подобных идей, отчасти, придерживался и Шопенгауэр, признавая, что мы несвободны в каждом отдельном своем поступке, но вся цепь наших поступков есть проявление нас самих как вещи в себе [10, с. 42]. Акт свободного выбора не отменяет закона причинности, а возвышается над ним, оттеняя его целесообразность. Левицкий в связи с этим пишет: «Положительная свобода преобразует детерминацию причинности в детерминацию целесообразности… Сама причинность становится необходимой ступенью к достижению свободы — причинность есть необходимый материал свободы» [8, с. 138]. Совершая акт выбора и подчиняясь новой детерминации, коренящейся в нем, человек не отменяет свою свободу, а, наоборот, проявляет ее. Воздерживаясь от выбора, человек парализует свою свободу. «Зависимость от выбора» есть принятие на себя ответственности за выбор, а не вырождение свободы в необходимость. «Высшая категория свободы предполагает низшую категорию необходимости как материал своего воплощения, как среду приложения творческой активности» [8, с. 141]. Истинная свобода неразрывно связана с творческой активностью. Деятельно осуществимая свобода предполагает возможность свободного выбора между возможностями. «Без возможности выбора нет свободы», — декларирует Левицкий.

Однако подлинная свобода означает нечто большее, чем просто выбор. Она означает творческое искание новых путей и возможностей. Таким образом, свобода всегда есть выход из круга данностей, есть прорыв к новому, есть внесение новизны в бытие, есть усмотрение и реализация новых ценностей, — такова наша точка зрения.

Вернемся, однако, к соотношению выбора и отбора, поскольку выяснение этого момента снимает неопределенность соотношения свободы и причинности. Рассмотрим вариант решения этой проблемы Ж.-П. Сартром: свобода не является случайностью, она есть сама необходимость и причинность. Так как свобода обращается к своему бытию, чтобы прояснить его в свете своей цели, она есть постоянный уход от случайности, считает он. Как видим, Сартру чужда эволюционистская точка зрения на мир — да и как иначе, ведь он отрицает определяющую связь с миром (объективную детерминацию). С нашей точки зрения, мир и есть история, смена поколений, культурная эволюция. Подчеркнем важный момент, определяющий наше отношение к позиции Сартра, а именно, к его попытке слить до неразличимости экзистенциальный выбор и мир, формирующий условия этого выбора (т.е. отбор). Преодолевая, с его точки зрения, ограниченность кантовской, шопенгауэровской и марксистской позиций, Сартр, как, впрочем, и многие экзистенциалисты, пытается объяснить свободу через особого качества бытие, через экзистенцию, в которой выбор человека является решающим фактором, определяющим его судьбу. Кажущаяся очевидность этого положения (выбор определяет судьбу) ставила в тупик многих философов на протяжении веков. «Я есть существующее, — пишет Сартр, — которое узнает о своей свободе через свои действия; но я являюсь также существующим, индивидуальное и уникальное существование которого темпорализуется как свобода. Как таковой я необходимо являюсь сознанием свободы. Свобода является в точном смысле слова содержанием моего бытия» [9, с. 450]. Позиция Сартра сводится к тому, что отбор и выбор (в нашей терминологии) суть одно и то же. Такая позиция, если и нова, то все же не ведет к существенному про-

яснению проблемы свободы. По Сартру, получается, что выбрал, то всегда и случится (свобода абсолютна). Но поскольку выбор приравнен им к необходимости существования, к экзистенции, то категория случайности теряет онтологический статус.

В нашей интерпретации проблема выбора выглядит так: не выбрать что-либо из множества возможностей нельзя — это суть *необходимость* нашего существования, а направить выбор на какую-то конкретную возможность и получить определенный результат — это *случайность* существования. Сартр не намерен утверждать относительность свободы (через наличие случайности). По Сартру, человек ответственен в своем выборе, поскольку ничего, кроме выбора, у него нет. Но тогда смысл познавать необходимость или случайность нашего существования теряется, ибо человек и так свободен в выборе (куда больше?).

Простой отбор действует на базе действительных предпосылок, но его деятельность неизбежно оказывает влияние на суперотбор (отбор самих факторов отбора), иными словами, простой отбор становится суперотбором, когда его действия затрагивают структуру глубинных *возможностей* эволюции системы. Свобода возникает лишь в условиях суперотбора, т.е. в условиях контроля за социальным отбором со стороны субъекта, а это уже уровень метавозможностей. Но создать метауровень самоорганизации и метавозможности можно, лишь всякий раз подвергая систему новому распаду, создавая новый хаос. Эта деятельность субъекта носит характер подлинно свободной, творческой, т.е. ответственной. Свободный человек творит гораздо успешнее, ведь творчество включает не только упорядочение (переход от хаоса к порядку), но и хаотизацию, когда наблюдается игра случайностей. Чтобы подняться над гегелевским спекулятивным творчеством мирового духа (упорядочение, прогресс, иерархизация), которое находит у него определение свободы как познанной необходимости, надо погрузиться в творчество, целью которого становится хаотизация (деиерархизация), но контролируемая (детерминированный хаос), когда свобода определяется как *познанная случайность*. Из сказанного ясно, что эволюция социальной реальности не сводится ни к одностороннему увеличению порядка, ни к одностороннему возрастанию хаоса. Развитие (эволюция) диссипативной структуры, по словам В.П. Бранского и С.Д. Пожарского, есть рост степени синтеза порядка и хаоса, обусловленный стремлением к максимальной устойчивости [2, с. 27–28.]. Диалектика свободы предстает уже не как противоречие между произволом и ответственностью, а как противоречие между познанной необходимостью и познанной случайностью, что, впрочем, также соответствует гегелевской трактовке диалектики мирового духа, а именно, противоречию между сущим и должным. Контролировать случайности напрямую (непосредственно) невозможно, можно лишь опосредованно. Будущее неопределенно: чем больше мы знаем, какая возможность реализуется в результате бифуркации, тем меньше узнаем, когда эта бифуркация произойдет, и, наоборот, чем больше мы знаем, когда произойдет бифуркация, тем меньше — какая именно возможность возьмет верх. Однако, поднимаясь до «вертикального» уровня суперотбора (супервозможностей), мы можем контролировать «горизонтальный» уровень отбора. Известно методологическое высказывание Маркса, согласно которому «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» (простое *через* сложное). Своеобразие отношений отбора и суперотбора в анализе эволюционных проблем (проблемы структурной устойчивости, направленности и пр.) отражает мнение А.Ю. Внутских, подчеркнувшего, что «в качестве прогрессивно направленного элементарного акта самоотбора, фундаментальным общим критерием…выступает сложность. В итоге отбор дифференцирует объекты действительности, обеспечивая развитие как нарастание их различий по сложности» [5, с. 14]. Свобода имеет существенные онтологические основания — наличие отбора и суперотбора. «Играя роль» отбора, человек осуществляет суперотбор, т.е. отбор самих факторов отбора, руководствуясь истиной или идеалом, в целях упрощения или, наоборот, усложнения ситуации. Очевидно, что за время существования жизни на Земле механизмы эволюции разнообразились и дифференцировались, возникали разные ответвления, формы, новые более сложные или, наоборот, более простые уровни, такие как гиперцикл (М. Эйген), «естественный отбор» (дарвиновский), стабилизирующий отбор (И. Шмальгаузен), частотно-зависимый, сбалансированный, половой, искусственный от-

бор, наконец, социальный отбор. Кроме дифференциации, тенденции к разнообразию, отбор включает в себя и интеграционную составляющую, наиболее полно представленную иерархией движущих сил и механизмов эволюции, что как раз и обобщено в понятии суперотбора. Предварительное, неполное описание этого термина включает в себя сравнение форм поведения животного и человека: животное определяет характер своего поведения, подчиняясь инстинктам, а человек — подчиняясь разумной цели. Следовательно, уровень выбора вариантов поведения для человека по сравнению с животным определяется не просто как отбор, но как суперотбор — отбор самих факторов отбора. Человеческий индивид наследует несколько миллионов лет эволюции животного мира и *упаковывает* их в короткий единичный акт осознанного выбора. Суперотбор применяется нами именно в этом аспекте — как более эффективный способ в сравнении с естественным отбором. Ценность именно такой «качественной» (социальной) свободы должна затмевать свободу «количественную» (естественную). Свобода как познанная необходимость на уровне суперотбора предстает свободой как познанной случайностью уже на уровне единичных актов. Ответственной свободой, следовательно, становится «познанная случайность в рамках данной закономерности», иначе говоря, социальное творчество.

Список литературы

1. *Бранский В.П.* Искусство и философия. Калининград: Янтарный сказ, 1999. 704 с.
2. *Бранский В.П., Пожарский С.Д.* Глобализация и синергетический историзм. СПб.: Политехника, 2004. 400 с.
3. *Бранский В.П., Пожарский С.Д.* Синергетический историзм — философия истории XXI века // Синергетическая философия истории. Рязань: Копи-Принт, 2009. С. 13–176.
4. *Бранский В.П.* Философский анализ проблемы ценностей // Синергетическая теория ценностей. СПб.: ЛЕМА, 2012. С. 27–59.
5. *Внутских А.Ю.* О двух аспектах философской концепции отбора // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2011. № 4. С. 10–22.
6. *Зобова М.Р.* Диалектика свободы и ответственности. Исторический и синергетический аспекты // Новые идеи в философии. Вып. 18. Пермь, 2009. Т. 2. С. 90–97.
7. *Кант И.* Критика практического разума. Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. 410 с.
8. *Левицкий С.А.* Трагедия свободы / сост., послесл. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон, 1995. 480 с.
9. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 550 с.
10. *Шопенгауэр А.* Понятие воли // Избр. произв. / сост., авт. вступ. ст. И.С. Нарский. М.: Просвещение, 1992. 479 с.

THE PROBLEMS AND FREEDOM OF CHOICE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL PRACTICE

Sergey V. Busov

Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics; 49, Kronverksky av., Saint Petersburg, 197101, Russia

Freedom is the most important existential need, which, however, can't be realized without responsibility, that is, beyond the ability a man (group, company) required to implement the normal level of freedom. Responsibility is not just the limitation of freedom; it is freedom itself, the higher level of it. The justice of the old definition of freedom as a recognized necessity isn't denied completely, but it is complemented by a more developed ability, by a more profound comprehension of reality, namely, by a freedom known as a chance in the frame of regularity.

Key words: freedom; choice; necessity; law; responsibility; knowledge; social activities; ability; need.

УДК 123.1+123.2

СВОБОДА КАК ПОЗНАННАЯ СЛУЧАЙНОСТЬ

Р.С. Гаджиев

В статье рассматриваются два исторических этапа в философском понимании свободы. На первом этапе вопрос о свободе решается на основе определения «свобода как познанная необходимость». Со второй половины XIX в. в философском понимании свободы наступает второй этап. Качественно новый второй этап характеризуется определением «свобода как познанная случайность». Статья посвящена в основном анализу второго этапа философского осмысления свободы.
Ключевые слова: свобода; познанная необходимость; познанная случайность.

Новые философские воззрения и научные достижения второй половины XIX – XX вв. создали теоретическую предпосылку и благоприятную возможность для переосмысления многих сложных проблем философии. В этот период были заново исследованы такие фундаментальные философские вопросы, как проблемы бытия, познания, сознания, времени и многие другие. Среди них особое место занимает понятие свободы.

Актуальность этой проблемы сохраняется и в настоящее время ее обсуждают не только ученые, но и политические деятели на уровне мирового сообщества государств или же отдельных наций и народов, понятие свободы в основе международных отношений и правовых норм. Понятие свободы может быть рассмотрено в разных аспектах — правовом, политическом и, конечно же, философском. Несомненно, философский аспект свободы наиболее значим, поскольку именно на его основе можно правильно понять и решить и политический, и правовой, и другие аспекты данной проблемы.

Известно, что до XIX в. под свободой в первую очередь понимали свободу воли человека в рамках норм права и морали определенного общества. Имеется в виду свобода человека, способного осознать свои мысли и действия. В этом контексте в античную эпоху под свободой понимали волеизъявление человека во всех общественных делах греческого по́лиса. Согласно Гегелю, античный мир уже понимал, что некоторые люди свободны. В данном случае это относилось именно к гражданам по́лиса. Однако древнегреческая свобода ограничена, потому что человек не может изменить предначертанную судьбу; он полностью зависит от природы, частью которой является.

Можно сказать, что ограниченное понимание свободы характерно и для Средневековья. По существу, человек был свободен в выборе своих действий только в рамках предписаний религии. В зависимости от того, как провел он свою жизнь в посюстороннем мире — праведно или нет, в потустороннем мире его ждал рай или ад. Человек находится всецело под пристальном взглядом Всевышнего. Как в Античности, так и в Средневековье человек не мог уйти от предначертаний судьбы, и его свобода была ограничена или природой, или божьей волей, или же законами общества. Вероятно, поэтому Спиноза говорил, что абсолютно свободен только Бог, но не человек. Подобно многим мыслителям своего времени, Спиноза был детерминистом; и не случайно, что именно он определил свободу как познанную необходимость — определение, которое вплоть до середины XIX в. не претерпело существенных изменений в философском мире. С таким определением были согласны как английские эмпирики и субъективисты, так и немецкие идеалисты. Это же определение основательно использовалось марксистами, которые в своем учении также исходили из позиций детерминизма. Более того, определение свободы, данное Спинозой, дошло и до наших дней. Во многих учебниках, словарях по философии, изданных в странах постсоветского пространства, где все еще сильны устои марксизма, до сих пор утверждается, что свобода есть познанная необ-

Гаджиев Ровшан Сабир оглы — кандидат философских наук, старший научный сотрудник; Институт философии, социологии и права НАН Азербайджана; Азербайджан, 1143, Баку, пр. Г. Джавида, 31; vinodelrovshan1@rambler.ru

ходимость [5]. Такая трактовка философского понимания свободы требует серьезного пересмотра в свете модернизма и постмодернизма.

Известно, что примерно с середины XIX в. наметились определенные тенденции, которые шли вразрез с приведенным выше определением свободы. Это особенно заметно в работах Достоевского («если бога нет, то все дозволено») и Ницше («Бог умер»). В чем же причина подобного поворота событий?

Как было отмечено, начиная с античной эпохи вплоть до середины XIX в., человеческая свобода трактовалась в рамках законов природы или же заповедей Всевышнего, которые исходили из необходимости, т.е. свобода понималась исходя из детерминистских позиций. Первым подверг научно обоснованной критике детерминизм и рационализм великий французский философ А. Бергсон. Именно ему впервые удалось научно обосновать, что жизнь человека в своей основе иррациональна, т.е. исходит из индетерминизма. В каждой актуальной ситуации жизни человек свободен в выборе своих действий независимо от внешних условий. Другими словами, если даже внешние условия поставят человека в «пограничные условия» (выражение К. Ясперса [10]), именно ему все-таки необходимо сделать выбор и решить свою дальнейшую судьбу, сказав «да» или «нет» жизни. Сказанное, безусловно, требует дополнительного разъяснения. Поэтому сначала обозначим задачу, которая встала перед нами. Я различаю два этапа в философском понимании свободы. Причем второй из них является последней стадией первого. Первый этап, начавшийся в «осевое время» и продолжавшийся до середины XIX в., может быть определен как эпоха достижения человеком свободы мысли и действия (так это в свое время понимал Дж. Локк). Иными словами, в течение этого периода человек старался завоевать свободу мысли и действия в рамках норм права и морали определенного общества. Этому периоду соответствует определение, данное Спинозой, а именно: свобода есть познанная необходимость. Начиная с середины XIX в. в осознании свободы начинается второй, завершающий этап, который был определен в моей диссертационной работе так: истинная свобода есть познанная случайность. Итак, задача настоящей статьи поставлена, далее речь пойдет о сущности и значимости второго этапа в сознании свободы.

В связи с этим уместно вспомнить знаменитый тезис Гегеля: «Всемирная история представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы» [3, с. 105]. Именно к такому выводу пришел Гегель, всесторонне и глубоко проанализировавший итоги Великой Французской революции. И весь ход дальнейших исторических событий практически подтвердил правоту гегелевского понимания свободы. Однако следует подчеркнуть, что такая трактовка развития «мирового духа» все еще относится к первому периоду определения свободы. Гегель, подобно вышеперечисленным и не менее знаменитым своим предшественникам, понимал свободу в рамках законов государства или заповедей Бога. Если в первом случае свобода рассматривается с политических и правовых аспектов, то во втором случае она определяется в пределах морали конкретного общества. Иными словами, человек свободен лишь ограниченно, т.к. его поведение обусловлено познанной необходимостью; оно детерминировано необходимостью политической, социальной, духовной и материальной жизни общества. Можно сказать, что первую брешь в «броне» познанной необходимости пробил А. Бергсон — выдающийся философ современной эпохи, фундаментальный вклад в мировую сокровищницу философской мысли которого, по моему мнению, еще не оценен по достоинству не только в постсоветском пространстве, но, возможно, и во всем мире. Достаточно отметить хотя бы то, что крупнейший мыслитель XX в. Б. Рассел в своей книге об истории западной философии достаточно иронично оценивает в целом воззрения А. Бергсона. При этом он признается, что не совсем понимает его (А. Бергсона) понятие длительности: «Я сам не вполне его понимаю и поэтому не могу надеяться, что объясню его с той ясностью, которого оно, без сомнения, заслуживает» [6, с. 947]. Разработка этой действительно сложной концепции дала возможность Бергсону переосмыслить не только понятия пространства и времени, но и понятие свободы, которое, согласно Хайдеггеру и других экзистенциалистов, является сутью бытия человека. В своей первой работе «Опыт о непосредственных данных сознания» Бергсону впервые в философии удалось раскрыть сущность понятия свободы и его значимость для

человека. Выяснилось, что человек свободен априори, т.к. каждая минута его актуальной жизни, реализуясь, вновь не повторяется, т.е. она однократна. Каждая минута жизни порождает нечто новое, неповторимое. Ничто в человеческой жизни не определено заранее, каждая минута уникальна в своей единственности. Только прошедшая жизнь может быть проанализирована, когда можно повторить по нескольку раз свершившееся событие (принцип «кинематографического» механизма мышления, используемый Бергсоном). Отсюда же все излишки детерминизма. Ведь можно манипулировать только ставшим, застывшим, тем, что неизменно дано. В этом сила естествознания и его заслуженные успехи. Индивидуальная же жизнь не неизменна — как точка в математике, она длится. Она не вещь, а процесс, непрерывное становление (невольно вспоминается изречение Гераклита). Можно сказать, что из длительности порождается свобода. Предоставим слово самому Бергсону: «…свобода есть факт, и к тому же самый ясный среди всех установленных фактов. Все трудности, связанные с этой проблемой, и сама она — вытекают из того, что мы пытаемся приписать длительности свойства протяженности, толкуем последовательность как одновременность и выражаем свободу на языке, на который она, очевидно, не переводима» [1, с. 146]. Как четко поясняет Бергсон, «всякое определение свободы оправдывает детерминизм» [1, с. 145]. Для полной ясности излагаемого предлагаю обратиться к соответствующему тексту указанной книги [1, с. 111–146].

Итак, в каждой актуальной ситуации жизни человек свободен в выборе своих действий. Эта свобода абсолютна — и именно потому, что принятое решение и его актуализация зависят только от него самого; ведь каждая ситуация неповторима и предоставляет человеку право выбора всего один раз. Отсюда ответственность человека за совершаемые поступки.

Все сказанное выше является экзистенциальной теорией сознания свободы. А как же в практической жизни? Человек свободен в истинном смысле слова только тогда, когда он осознает, именно осознает, что ему и только ему решать свою судьбу — в каждую минуту осуществляющейся жизни, когда он стоит перед выбором и когда за принятое решение отвечает только он сам. Вспоминаются бесценные мысли В. Франкла — основателя логотерапии, который лично испытал значимость и судьбоносность каждой минуты в страшные годы своей жизни, проведенные в концлагерях: «Человек — это меньше всего продукт наследственности и окружения; человек в конечном счете сам решает за себя» [9, с. 109]. Вместе с тем Франкл отмечает: «Необходимость и свобода локализованы не на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью» [9, с. 106]. А многие ли из нас знают эту истину? Пока человек верит в предначертанную судьбу, в фатализм, в неизбежность, в то, что Бог все уже решил за него, ему не удастся осознать свою свободу. Согласитесь, что людей с такой установкой на жизнь — абсолютное большинство. Именно поэтому принять позицию экзистенциалистов не так-то просто. Безусловно, такая позиция сурова, безжалостна, но она правдива, честна и не дает возможности человеку возложить свою ответственность на кого бы то ни было, даже на Бога, надежды на чью-либо помощь. Ведь человек «заброшен» в этот мир, как утверждают экзистенциалисты. По этому поводу Ж.-П. Сартр однозначно лаконичен и точен: «Нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода» [8, с. 327]. И тут же добавляет: «человек осужден быть свободным».

И все же — почему человек осужден быть свободным? Потому, что его жизнь находится под властью случайности, т.е. априори индетерминирована. В своей фундаментальной работе «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартр пишет: «Бытие есть — без основания, без причины и без необходимости; само определение бытия открывает нам его изначальную случайность» [7, с.164].

Я уже отметил, что «жизнь» (в бергсоновском смысле) — это длительность; это процесс непрерывного изменения, преодоления, становления, развития. Жизнь непрерывно обновляется; она случайна и именно поэтому непредсказуема. Отсюда свобода человека; при этом его разум упорно, настойчиво и вот уже 2800 лет (начиная с осевой эпохи) в этом непрерывном становлении ищет закономерность, порядок, предсказуемость — и в окружающем мире, и в своей собственной жизни. Но если ставка на разум приносит свои ощутимые плоды в естествознании, то для судьбы самого человека все эти усилия оказываются тщетными, так как они

бессильны перед иррациональностью, непредсказуемостью его жизни, являющейся по сути длительностью и находящейся под властью случайности. В этой связи А. Камю пишет: «В мире, который окружает, задевает, подталкивает меня, я могу отрицать все, кроме хаоса, этого царственного случая, этого божественного равновесия, рождающегося из анархии» [4, с. 257–258]. (Следует в связи с этим вспомнить работу Пригожина и Стенгерс «Порядок из хаоса», где устами этих мыслителей говорится, что новейшая наука в своих исследованиях также исходит из индетерминированности, из случайности, являющихся ведущими принципами современного естествознания, в частности, синергетики.) И если это осознается, то отсюда рождается чувство абсурда — проблема, которая исследована А. Камю. Интересны следующие мысли Камю: «До встречи с абсурдом обычный человек живет своими целями, заботой о будущем или об оправдании (все равно, перед кем или перед чем). Он оценивает шансы, рассчитывает на дальнейшее, на пенсию или на своих сыновей, верит, что в его жизни многое еще наладится. Он действует, по сути, так, словно свободен, даже если фактические обстоятельства опровергают эту свободу. Все это поколеблено абсурдом »[4, с. 262].

В высказывании Камю видны контуры выделенных мною двух этапов в сознании свободы. Первый этап — это когда человек надеется на кого-то или на что-то и сообразно этому строит свою жизнь, сохраняя при этом свободу мысли, действия и выбора. Однако это не истинная свобода, так как он пока не сумел осознать, что его жизнь в корне абсурдна и исходит из случайности. Только после осознания случайности бытия он может понять, что осужден на свободу, что в каждой актуальной ситуации жизни он обречен на выбор своей дальнейшей судьбы, и что ему уже не на кого и не на что надеется (второй этап).

Полагаю, что поставленная цель — определение содержания двух этапов в осознании свободы — достигнута. Ранее мы уже выдвигали тезис о том, что истинная свобода есть познанная случайность [2, с. 98]. К сожалению, он не встретил должного внимания в философствующей среде постсоветского пространства. Настоящая статья — попытка еще раз заострить внимание ученой общественности на этой важной и актуальной проблеме.

Список литературы

1. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. 336 с.
2. *Гаджиев Р.С.* Проблема смысла жизни. Баку: Текнур, 2007. 158 с.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005. 480 с.
4. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
5. *Новейший* философский словарь. Минск: Интерпрессервис, 2001. 1280 с.
6. *Рассел Б.* История западной философии. М.: Фонд «Мир», 2004. 1008 с.
7. *Сартр Ж-П.* Бытие и ничто // Путь в философию. Антология. М.: Университетская книга, 2001. 445 с.
8. *Сартр Ж-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
9. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
10. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.

FREEDOM AS THE REALIZED ACCIDENT

Rovshan S. Hajiyev

Institute of Philosophy, Sociology and Law of the Azerbaijan National Academy of Sciences; 31, G. Dzavida av., Baku, 1143, Azerbaijan

Two stages of philosophical understanding of freedom are analyzed in the article. At the first stage question about freedom decided at the basis of definition «the realized necessity». New conception began in the middle of XIX century. Author suggests, that the basis of the new conception is definition «the realized accident».

Key words: freedom; the realized necessity; the realized accident.

УДК 101.2+101.9

КАК Я НЕ ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ

А.А. Марчук

В статье предпринята попытка осознать назначение и специфику философии. Показано, что главным признаком философии, отличающим ее от науки, искусства и религии, является удивление, непонимание. Философия начинается с личного опыта удивления, затем переходит к пониманию с помощью техники философских понятий и возвращается к более глубокому непониманию в качестве философского вопрошания. Раскрывается сущность философского вопрошания.
Ключевые слова: философия; понимание; удивление; амехания; философское вопрошание.

Понимание стоит на непонимании
В.В. Бибихин. «Язык философии»

Статья К. Поппера «Все люди — философы: Как я понимаю философию» появилась в ответ на слова Ф. Вайсмана: «В действительности философ — это человек, который при конструировании наших понятий чувствует себя неуверенно там, где другие видят перед собой лишь проторенную тропу повседневности» [4, с. 20]. Видимо, это чувство неуверенности заставляет философа строить мировоззренческие системы, сооружать мыслительные конструкты. Однако, на мой взгляд, эта неуверенность, беспомощность, даже непонимание являются атрибутом настоящей философии и без этого она невозможна в принципе.

У К. Поппера в упомянутой выше статье уделено внимание тому, как он не понимает философию. Точнее было бы сказать, что речь идет о том, чем не является философия для автора.

Во-первых, согласно К. Попперу, задача философии не состоит в устранении ошибок. Соглашусь с автором статьи, но думаю, что задача философии — в обнаружении ошибок, в указании на предрассудки, выдаваемые за истину, в указании на то, что что-то происходит не так, как надо. Во-вторых, по К. Попперу, философия — не галерея произведений искусств, удивительных и оригинальных картин мира или рациональных и необычных его описаний. В-третьих, история философских систем не есть история интеллектуальных сооружений, где истина — только побочный продукт. В-четвертых, К. Поппер не считает философию попыткой объяснения, анализа или «экспликацией» понятий, слов или языка. Например, философский словарь, где даны понятия и их значения, трудно считать настоящей философией. В-пятых, философию нельзя назвать средством определения разумности. Однако небходимо определиться, что же понимать под разумностью. В-шестых, К. Поппер не считает философию интеллектуальной терапией. По этому пункту не могу согласиться с автором. Возможно, конечно, что «своим примером Витгенштейн подтверждает теорию Витгенштейна, так же как Фрейд — теорию Фрейда», но все-таки настоящий философ должен найти в себе мужество, чтобы честно сказать, что он так ничего и не знает, так ничего и не понял. Это и будет «освобождение от своих философских путаниц». В-седьмых, К. Поппер не видит, чтобы в философии стремились выражаться точно или пунктуально. Это, скорее, проблема языка философии. В-восьмых, философия не есть занятие по определению оснований или понятийных рамок для решения проблем. Наконец, в-девятых, по К. Попперу, философию нельзя понимать как постижение духа времени. Имеется в виду, что философия не должна следовать моде. Далее К. Поппер излагает свой взгляд на сущность философии. Мне хотелось бы представить собственное видение специфики и значения философии.

У каждой сферы человеческой деятельности имеется свой подход. Научный подход — условность, в том смысле, что утверждения науки построены в форме утверждений «если — то». Если имеются такие-то предпосылки, то в результате получится вот так. В искусстве все по-

Марчук Алексей Алексеевич — кандидат философских наук, старший преподаватель; Боровичский филиал Новгородского государственного университета; 174400 Новгородская область, Боровичи, ул. Красноармейская, 29; alex32mar@mail.ru

строено на уникальности переживания, на самовыражении, на интуиции. Религия невозможна без откровения, она имеет дело с трансцендентным. Дело философии, ее подход и метод — непонимание, удивление, вопрошание.

Философия начинается с удивления, так считали Сократ и Аристотель, т.е. начинается с непонимания. Когда человек удивляется, это значит, что его привычный повседневный опыт сталкивается с чем-то необычным, экстраординарным, непонятным. В философии большую роль играет личный опыт. «Становление философского знания — это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия» [3, с. 12]. Этот личный опыт идентифицируется затем в философских понятиях через определенную философскую технику. «Короче говоря, философия — это оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта» [3, с. 13]. Личный опыт уникального живого сознания встречается в философии с техникой философских понятий.

Понимание есть процесс выявления, отыскания смысла, который эксплицируется через понятия. Философия через понимание переходит в свое инобытие, «отчуждается» от самой себя в философию науки, философию искусства, философию религии.

Учение о понимании называется герменевтикой. Сначала она была связана с толкованием изречений пифии, с толкованием поэм Гомера и Гесиода, затем — с толкованием священного Писания (экзегетика). В XIX в. благодаря Шлейермахеру и особенно В. Дильтею она превращается в метод гуманитарных наук. Феноменологическая герменевтика М. Хайдеггера и Г. Гадамера позволила говорить о герменевтике как способе философствования. Но на самом деле герменевтика, как попытка понять и истолковать что-нибудь окончательно, определенно, есть инобытие философии. То же самое, думаю, можно сказать про метафизику и диалектику. Все они имеют целью понимание: понимание мира, бытия, человека в нем, понимание Бога.

Понимание снимается в непонимание, в новое, настоящее, философское непонимание. Сократ говорил: я знаю, что ничего не знаю. Если Сократ знает хотя бы то, что он ничего не знает, то он уже не может ничего не знать. То есть уже что-то знает: то, что ничего не знает. Можно предположить, что Сократ демонстрировал свое незнание потому, что другие и этого не знают, а только делают вид, что знают. То есть этой фразой Сократ как бы иронизирует над своими противниками и показывает свою скромность.

Может быть, Сократ ничего не знает, не понимает, в том смысле, что преодолел понимание, не имеет целью что-то конструировать, сводить концы с концами, рождать знание, понимать. Сократ беспомощно стоит в своем непонимании. И, говорят, мог так простоять целые сутки, не двигаясь с места. Впрочем, некоторые объясняют такую странность Сократа психическим заболеванием, подобным эпилепсии. В.В. Бибихин в некоторых своих книгах пишет об «амехании», этот термин он заимствует у А.В. Ахутина, он означает беспомощность. Это такое состояние, «когда бездонно разнообразное, многоученое, способное, умелое человеческое существо ощущает себя в целом беспомощно неприменимым, взвешенным без опор» [2, с. 229]. Видимо, в таком состоянии амехании — беспомощности находился Сократ, когда невозможно включить механизм понимания и это пустое действие или бездействие только и приводит к истине.

Итак, сначала непонимание как удивление новичка-дилетанта. Затем понимание как инобытие философии у специалиста-философа. Конечная цель — философское непонимание мыслителя. Философия вернулась в непонимание: «Философия — это возвращение мудрости к началу незнания» [1, с. 667].

Возникает вопрос: каково в таком случае место философии в современной общественной жизни? Ю. Хабермас утверждал, что, перестав быть наукой наук, философия уже не может претендовать на роль местоблюстителя. Если главная особенность философии — непонимание, тогда у нее остается два пути. Первый путь — путь сивиллы, пифии, которая «бесноватыми устами несмеянное, неприкрашенное вещает и голос ее простирается на тысячу лет через бога» (Гераклит, фрагмент 75). В таком случае философия замыкается в академических кругах, остается непонятной, невостребованной обществом, а значит, и ненужной.

Второй путь — путь ребенка: «Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле» (Гераклит, фр. 93). Игра в текст, деконструкция характерны для постмодернизма. Но можно предположить третий путь, где философ — это тот, кто обращает внимание на то, что казалось бы всем давно уже понятным, на чем и останав-

ливаться-то не стоит. А философ говорит: «Нет, не понятно, и от того, поймем мы это или нет, очень многое зависит. Поэтому давайте разбираться, давайте решать, а иначе никак».

Философствование большей частью связано с вопрошанием. В философии больше вопросов, чем ответов. Испытывая неудовлетворенность в жизни, человек ищет причины, задается вопросами, нередко находит решения в философских системах или выстраивает «свою философию», определяет понятия, строит картины мира, рационализирует. Например, на вопрос, что такое сущность, можно дать множество определений. Но вряд ли удовлетворит нас хотя бы собственная дефиниция понятия «сущность». Можно уйти от ответа и сказать, что сущность есть неразвитая категория, но вопрос все равно останется и будет стоять. Можно дать вопросу решаться самому, не уходить от решения, а отпустить вопрос: вопрос уже содержит в себе ответ. Когда отпустим вопрос, когда скажем себе, что не понимаем, тогда из злободневного он превратится в жизненно важный. Вопрос может и не решится, но станет целью, «перводвигателем» в терминологии Аристотеля. В.В. Бибихин писал про статус философии: «…философия имеет дело с тем, что непонятно, в отличие от науки, не стремясь всеми силами “представить”… Философия имеет мужество не обязательно представить непредставимое: она оставляет, не представляет — не предоставляет сущее — предоставляет, в смысле оставляет сущему быть тем, что оно есть. От этого бранят философию. Но бранить надо сущее. Философия не виновата: дело не в ней, она просто смеет говорить правду, дело в тайне» [2, с. 305].

Движущей силой философии является вопрошание. Философские вопросы всегда сильнее, значительнее, глубже, острее, весомее ответов на них. Философские вопросы стоят тверже, основательнее, чем ответы. Ответы снимаются, преодолеваются другими, новыми ответами и навсегда уходят в небытие. Вопросы же могут на время отойти на второй план, но подзабытые вопросы вдруг зазвучат с новой силой, снова становятся актуальными, обретают новый смысл. Ответы, как правило, однобоки, односторонни. Вопросы поворачиваются к нам с разных сторон, всматриваясь в вопрос, открываешь все новые и новые его стороны, обороты.

Удивляться, сомневаться, спрашивать, тем более о вещах философских, не является насущной потребностью человека. Философское вопрошание — это особый дар, данный человеку извне. Вопрошает сама философия. Философия спрашивает саму себя без ожидания услышать ответ. Философия вопрошает о Сущем. Спрашивая вместе с философией, приобщаясь к философскому вопрошанию, человек находит в себе то, что есть в нем истинно-сущее.

Философское вопрошание не требует и не ждет ответов. Философское вопрошание и есть сама философская мысль. Мы ищем ответы, потому что боимся мыслить, мы боимся утонуть в безбрежном океане философии. Боимся, потому что не умеем плавать, а чтобы плыть, нужно перестать бояться воды, перестать испытывать страх из-за того, что под ногами не чувствуешь дна. То же самое с умением философствовать. Из страха оказаться в ситуации непонимания, мы сооружаем мировоззренческие системы, строим мыслительные конструкции, схемы, парадигмы. Отгораживаемся ими как дамбами и плотинами. Но никогда не сможем окончательно обезопасить себя от стихии философского вопрошания, которое в любой момент может разрушить самые крепкие стены, обрушиться на нас всей своей мощью и затопить.

Как правило, мы не задаемся вопросами, у нас уже изначально готов окончательный ответ, а вопросы подставляются потом, задним числом в виде постановки проблемы, актуальности и новизны темы. Неудивительно, что наши построения рушатся сами собой на нас же.

Спрашивающий всегда оказывается в более выгодном положении, чем отвечающий. Но философские вопросы следует отличать от глупых, пустых вопросов, от провокационных вопросов, заданных бездумно или с тайным умыслом. Философский вопрос — это, в первую очередь, вопрос к самому себе, он мучает и вдохновляет одновременно, как Эрот у Платона. Философские вопросы величественны, полны, даже переполнены смыслом, многогранны, они меняют человека.

Традиция непонимающей, незнающей философии берет свое начало у древних греческих философов. Ее можно найти в дошедших до нас фрагментах Гераклита: «Природа любит прятаться» (фр. 8); «Тайная гармония лучше явной» (фр. 9). Принцип незнания лежит в основе иронии Сократа и античного скептицизма. Скептицизм нужно понимать не в том смысле, что все подвергается сомнению и следует отказаться

признать возможность достижения истины. Скептицизм означает, что истина как конечная инстанция (точка) философского поиска не существует. Скептицизм происходит от греческого «скептио», что значит всматриваюсь, исследую, изучаю. Непонимающую философию можно обнаружить в экстатическом мистицизме Плотина, выраженную в формуле «Отложи все», а также в апофатическом богословии, в ученом незнании Николая Кузанского. В XX в. традицию непонимающей философии, на мой взгляд, развивал М. Хайдеггер, особенно в период разработки понятия «алетейя» — истина как несокрытость, которое в большей мере означает не полную открытость, ясность, а сокрытие, утаивание.

О том, что понимание основано на непонимании, часто упоминает в своих лекционных курсах В.В. Бибихин. Для него философия может быть представлена как чтение философии, т.е. как принимающее понимание, допущение или обращение внимания. Например, читая фрагменты из поэмы Парменида «О природе», В.В. Бибихин прямо говорит, что не понимает этих слов, даже одного слова Парменида не понимает, так что пусть слушатели сами переводят. Это заявляет прекрасный переводчик, филолог и философ, у которого есть удивительная способность вслушиваться в язык (не в греческий или какой-то еще, а в язык вообще).

Философия непосредственно связана с чтением текста. Чтение текста не означает встраивания его в рамки собственной системы, собственного понимания. Бесполезно пытаться прочитать текст объективно, беспристрастно: любая методика, техника прочтения и извлечения смысла убивает текст. Можно отступить и дать тексту говорить самому, и тогда текст обратится к нам, приглашая на диалог. Однако необходим критерий того, что именно текст открывается нам в своей подлинной жизненной стихии. Понимание текста констатирует: здесь все понятно, пора ставить точку и переходить к чему-то другому. Непонимание задерживает внимание и тем самым стимулирует творческий процесс. Каждое новое прочтение одного и того же текста одним и тем же человеком не будет никогда одинаковым. Поэтому невозможен законченный комментарий текста, так же как невозможна законченная философская система.

Хотя философия и замкнута на себя, вращается постоянно вокруг одних и тех же тем, но каждый круг сознается ею как нечто новое, неповторимое: «Всякая философия должна строиться таким образом, чтобы она оставляла место для неизвестной философии» [3, с. 23].

Список литературы

1. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с.
2. *Бибихин В.В.* Мир. СПб.: Наука, 2007. 431 с.
3. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию: доклады, статьи, философские заметки. М.: Прогресс, 1992. 416 с.
4. *Поппер К.Р.* Все люди — философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант — философ Просвещения. М.: КД Либроком, 2009. 101 с.

HOW I DO NOT UNDERSTAND PHILOSOPHY

Alexey A. Marchuk

Borovichi Branch of Novgorod State University named after Yaroslav the Wise;
29, Krasnoarmeyckaya str., Borovichi, Novgorod region, 174440, Russia

This article is an attempt to realize the appointment and specification of Philosophy. It shows that the main sign of Philosophy is astonishment, or incomprehension that distin guishes it from Science, Art and Religion. Philosophy begins with personal experience of astonishment, then it moves to understanding due to the technique of philosophical conceptions, and, finally, it, as a philosophical question, returns to more profound incomprehension. So, the essentials of philosophical question are uncovered.

Key words: philosophy; understanding; astonishment; amehaniya; philosophical question.

УДК 167/168:17.01

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДМЕТА ЭТИКИ НАУКИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ НАУКИ

Л.Г. Мирутенко

Рассмотрены особенности формирования и трансформации предмета этики науки середины XX – начала XXI в. Установлено, что предмет этики науки изменяется в зависимости от особенностей развития науки и техники. Особенно остро на современном этапе развития науки актуализируются этические проблемы в области междисциплинарных исследований, в большей степени тех, объектом которых становится человек. Констатируется, что предметом этики науки становится взаимоотношение науки, этики и морали, включая этическую оценку науки, этическое регулирование поведения и научной деятельности ученых, моральное измерение науки, моральные основания научной деятельности; взаимоотношение науки и гуманизма — гуманистические основания науки.

Ключевые слова: этика науки; предмет этики науки; наука; мораль; этика; ответственность ученого; постнеклассическая наука.

До недавнего времени, еще в XIX в., науку считали несомненным благом. Несмотря на это, стало очевидным, что наука и техника не только подпитывают бурное развитие цивилизации, но и негативно влияют на человека и природу. Научно-технический прогресс приводит к многочисленным глобальным проблемам, в том числе и к планетарному экологическому кризису. В европейской философии такие выводы обосновали в своих трудах известные мыслители — *М. Бердяев, М. Хайдеггер, А. Швейцер, О. Шпенглер, Э. Фромм, К. Лебак, Р. Атфилд, Х. Ролстон III, Р. Хиггинс* и др. Экологическая катастрофа прогрессирует быстрыми темпами и «на наших глазах из мрачного прогноза превращается в неотвратимую реальность. Вопрос состоит не в том, как ее избежать, но в том, как ее пережить. Иными словами, речь идет о том, как смягчить ее действие, как затормозить лавину техногенных и культурогенных последствий всего того, к чему привела нашу планету современная цивилизация» [11, с. 7]. Сегодня следует задуматься и о том, что «самая страшная из грозящих нам катастроф — это не столько атомная, тепловая и тому подобные варианты физического уничтожения человечества (а может быть, и всего живого) на Земле, сколько антропологическая — уничтожение человеческого в человеке» [11, с. 7–8]. Значит, стоит осознать, что наука, техника и технологии в первую очередь разрушают этические основания цивилизации. Этот факт ***актуализирует*** проблему моральной оценки науки, формирования системы ее этических норм и принципов, а также призывает к осознанию ответственности ученого за свою научную деятельность, результаты научных исследований, последствия их использования. Таким образом, ***цель*** нашего научного исследования — изучение становления предмета этики науки в исторической ретроспективе.

Этические проблемы науки обостряются после Второй мировой войны. На передовую выходит проблема соотношения этики, морали и науки. Если в 40–50-х гг. XX в. ученые считали науку этически нейтральной и предлагали создать этику на научных основаниях, то в 60-х гг. их мнение кардинально изменилось — встал вопрос о необходимости гуманистических регуляторов науки, поскольку без морального вмешательства она становится опасной. Развивается идея возможности использования научных методов в формировании этических теорий. Однако мысль о том, что наука является морально нейтральной, все еще находит обоснование и поддержку в научной среде. Осознание, что наука, будучи ничем не ограниченной, становится опасной настолько же, насколько могущественной и безответственной формируется постепенно [см.: 9, с. 112–116].

Становление и утверждение статуса мораль-

Мирутенко Леся Георгиевна — аспирант кафедры философии; Черновицкий национальный университет им. Юрия Федьковича; Украина, 58012, Черновцы, ул. Кочубинского, 2, mirytenko@ukr.net

но-этической тематики в структуре философии науки происходит в 70-е гг. XX в., когда внимание мировой научной общественности привлекли этические проблемы научных исследований в стремительно развивающихся областях молекулярной биологии, генной инженерии и др. Этические проблемы в науке этого периода привлекают внимание многих исследователей, которые ставят перед собой задачу определить предмет изучения новой дисциплины — этики науки. Среди них такие зарубежные исследователи, как *Э. Агацци, В. Хьосле, К. Апель,* и их российские коллеги — *И. Фролов, Б. Юдин, В. Порус, М. Лазар, С. Мамзин, С. Пастушный, Р. Карпинская* и др. Если в 60-е гг. XX в. философское осмысление развития ядерной физики проходило в противостоянии рационального и иррационального миропонимания, которые нашли свое отражение в сциентистских и экзистенциалистских взглядах на науку, то в 70–80-е гг. этого же столетия дилемма «наука – мораль» рассматривалась в рамках технократизма и гуманизма [см.: 7]. Теперь ученые не только считают, что наука морально измерима, но и утверждают, что ученый должен отвечать за результаты научных исследований и распространение полученных знаний. Раскрывается взаимосвязь человека и природы, что привело к пересмотру оснований этики, системы ценностей, которыми до этого времени руководствовался человек. Этика и знание рассматриваются как два аспекта одной и той же реальности. Это значит, что этика не приуменьшает значение биологических особенностей человека, а принимает их значимость. Конфликт между моралью и наукой разрешается в формирующейся позиции, которая утверждает, что их общим основанием является человеческий разум. Предлагается следовать идеям восточной философии (буддизма, даосизма, конфуцианства), которые учат не ответственности за содеянное, а правильному изучению предлагаемого пути [см.: 9, с. 116–123].

Этим идеям противопоставляются взгляды марксистов — *В. Энгельгардта, А. Малиновского, Т. Ойзермана, Б. Кедрова* и др., которые предлагают разрешить дилемму науки и морали с помощью научных средств. Также поднимается вопрос о гуманистической функции науки, обсуждается вопрос о способности науки к внутреннему гуманистическому самоконтролю. Такие ученые, как *Н. Мотрошилова, М. Лифшиц, Т. Ойзерман, В. Энгельгардт, Е. Соловьев,* утверждают, что наука и ее результаты должны поддаваться моральному контролю. В то же время было и противоположное мнение: например, *М. Мамардашвили и В. Келле* все же защищали этическую нейтральность науки. Позитивным сдвигом в сторону этической проблематики становится то, что ряд ученых (*И. Фролов, Б. Юдин, В. Межуев, В. Марков, Ю. Замошкин* и др.) приходят к мысли о необходимости изучения морально-этических оснований науки.

В 80-е гг. XX в. актуализируются проблемы морального измерения науки и знания. При обсуждении проблемы взаимодействия науки и морали выделяют такие основные аспекты, как «нравственные проблемы, связанные с ролью науки в современном обществе, с социальной и моральной ответственностью ученого за научно-технический прогресс, за применение научного знания; нравственные аспекты отношения ученого к своему труду, моральные проблемы собственно научного творчества; проблема нравственных отношений в научном коллективе, требования, предъявляемые к личности и поведению ученого» [6, с. 3]. Среди основных на первый план выходят этические проблемы генетики, поскольку «эта область научного познания служит не только катализатором и субстратом глубокого преобразования мировоззрения и стиля мышления человечества, но и источником социально-политических проблем, конфликтов, споров…» [10, с. 4]. Констатируется, что этическая проблема науки возникает там, где есть ответственность — внутренняя и внешняя. Формируются два взгляда на соотношение науки и этики: поскольку моральной оценке поддаются действия человека, а не теории, то наука с этой точки зрения остается этически нейтральной; с другой стороны, наука — это человеческое устремление, основанное на ценностях, значит, она должна поддаваться моральной оценке. Но при этом надо помнить, что «научное знание строится и оценивается на основе целой совокупности методологических норм… Но познание не может быть ограничено простым следованием этим нормам. Оно всегда — выход за пределы сложившихся знаний и в силу этого творчество, требующее напряженной работы воображения» [9, с. 140].

Связь между этикой и научным познанием появляется тогда, когда она не ограничивается

абстрактными нормами и ценностями, и рассматривается в практических ситуациях. Поскольку наука и техника угрожают существованию человечества, возникает проблема социальной ответственности ученого за результаты своей научной деятельности. Но, чтобы предотвратить катастрофу, не стоит отказываться от достижений науки и техники — это также негативно скажется на дальнейшем развитии как науки, так и общества в целом. Выходом из сложившейся ситуации может стать строгий гуманитарный контроль науки и техники со стороны общества. В связи с этим акцентируется внимание на том, что изучение науки должно включать в себя определение этических норм и стандартов, с помощью которых можно будет регулировать действия ученых. А для регулирования поведения мирового научного сообщества потребуется международный кодекс научной этики [9, с. 150–159].

Предметное поле этики науки во второй половине XX в. впервые определили известные российские ученые И. Фролов и Б. Юдин. Ознакомившись с работами американских, западноевропейских и восточных мыслителей, среди этических проблем науки они выделили вопросы о соотношении науки, этики и морали, взаимосвязи идеалов, норм науки и моральных ценностей человечества; показали основные проблемы, которые возникли в результате развития биологии и других наук, изучавших поведение человека, в частности генетики; сформулировали требования к социальной ответственности ученых [см.: 9, с. 112–140].

Проанализировав современные этико-научные концепции и взгляды, И. Фролов и Б. Юдин приходят к следующим выводам. Во-первых, вопрос о соотношении науки и этики зависит от определенного понимания науки. Если науку рассматривать как постижение истины, то она вряд ли может поддаваться этической оценке, напротив, если наука — это человеческое действие, то она зависит от этических норм. Во-вторых, понятие социальной ответственности изменилось: «объектом ответственности становятся не только *последствия* применения достижений науки в практике, ее “последействие”, но и *сами процессы исследования*, внутренний мир науки: тематика проводимых исследований или же отказ от исследования тех или иных проблем, характер постановки и проведения экспериментов и т.д.» [9, с. 160]. Изменяется и субъект ответственности — им становится не сама наука, а отдельные научные дисциплины, исследовательские группы и сам исследователь. В-третьих, осмысление науки требует конкретно-исторического подхода — исследование науки на конкретном этапе ее развития с учетом тех возможностей, какими она пользуется, конкретно-экономических и культурных условий ее функционирования, иначе этическое регулирование будет неэффективным. В-четвертых, общей особенностью этих дискуссий является то, что принципом и перспективой истинной науки становится единство научных исследований и гуманистических идеалов, что означает единство социальной цели научного познания и этических ценностей человечества, которые, по сути, должны служить во благо человека.

Однако И. Фролов и Б. Юдин отмечают, что, к большому сожалению, «в своих современных формах наука, как мы знаем, во многих случаях еще весьма далека от этого» [9, с. 161]. Органическое единство науки и гуманизма, как оснований прогресса человечества, — главная проблема современного развития. Альтернативы этому, по мнению ученых, нет ни для науки, ни для человечества. Осознание важности такого подхода позволит лучше оценить научное исследование и его результаты в этическом аспекте.

Учитывая противоречивые взгляды на разрешение рассмотренных проблем, авторы приходят к выводу, что на данном этапе «этика науки не может выполнять роль этического кодекса в широком смысле, ибо сама существенно зависит от социально-экономических, политических, идеологических, наконец, этических, моральных, факторов и ценностей, имеющих всегда конкретно-исторический характер и определяющих развитие науки как социального института современного общества» [9, с. 166]. Этические проблемы, которые возникают в современной науке, невозможно разрешить лишь с помощью логики и этики самого познания. Для этого «требуется соотнесение их с более широко понятыми социальными целями познания и гуманистическими идеалами, с этическими ценностями общества как целого» [9, с. 166–167]. Только это поможет найти такое разрешение жизненно важных проблем, которое будет отвечать потребностям прогресса и служить

благу человечества.

Количество этических проблем в конце XX – начала XXI в. увеличивается такими же темпами, какими развивается сама наука, особенно в сфере новых междисциплинарных областей науки и новейших технологий (биология, генная инженерия и др.). В связи с возникшей угрозой уничтожения человека и всего живого на Земле они не только обостряются, становятся насущными, но и требуют безотлагательного поиска путей предотвращения техногенных катастроф. Особенность современного общественного развития заключается в том, что все больше укрепляется связь науки, техники, технологии и производства. Наука быстрыми темпами превращается в главную продуктивную силу общества, очерчивая направления перспективного развития материального производства. Ученые признали, что наука и техника частично стали причиной возникновения глобальных катастроф, которые угрожают существованию человечества. Однако смягчить или (если удастся) преодолеть их последствия, не используя достижения современной науки и новейших технологий, также невозможно. Поэтому нужно выяснить, какими мировоззренческими принципами следует руководствоваться, используя достижения науки и техники. Кроме того, нужно понимать, какой тип научной рациональности современного этапа развития будет эффективен при разрешении глобальных проблем. В современной философии науки исследователи разрабатывают принципы постнеклассической рациональности, ориентация на которую не приводит к кризису культуры, человека и природы [см.: 3, с. 44–45].

Как известно, многие ученые были уверены в том, что «наука может внести вклад не только в экономический прогресс, но также и в моральное и духовное совершенствование человечества» [2, с. 76]. Сегодня наука реабилитирует себя, изменяя пути своих поисков: возрастает интерес к социальным, человеческим, гуманистическим аспектам. Наука «все в большей степени ориентируется не на одну только технику, но прежде всего на самого человека, на безграничное развитие его интеллекта, его творческих способностей, культуры мышления, на создание материальных и духовных предпосылок для его всестороннего, целостного развития» [4, с. 55]. Расширяется предметное поле этики науки, сферы влияния этоса науки, обосновывается необходимость соответствия научных концепций идеалам красоты, гармонии, высшим нормам этики и морали. Оценивание научно-технических достижений с точки зрения нравственности становится особенно важным по мере увеличения возможностей научного проникновения в генную структуру человека, ее изменения и моделирования средствами генной инженерии, а также широкого применения биотехнологий, поскольку этим наука не только служит усовершенствованию человека, улучшению его жизненных функций, здоровья, но и одновременно несет угрозу самому его существованию.

Как показывает история философии, моральные максимы имели большое значение в трудных ситуациях морального выбора (примеры которых можно найти в жизни Сократа, Галилея). Правда, проблема такого выбора, как правило, возникает уже после научного открытия. На современном этапе развития науки на пути к новому типу научной рациональности — постнеклассическому — ситуация кардинально меняется. И кантовский акцент на смысловом проявлении этики как «практической философии» сегодня очевиден. Особенностью постнеклассической науки является то, что в научных исследованиях руководствуются не только теоретико-познавательными основаниями, но и этическими нормами. Как отмечают некоторые исследователи, этические принципы, входя в состав ценностных оснований, непосредственно включаются в процесс исследования и выступают в роли его регуляторов, которые определяют саму необходимость в исследовании, постановку его целей, значение и смысл [см.: 3, с. 45]. Формируется некая традиция постнеклассической науки, которая требует соответственных действий ученого, где правилами научных исследований становятся не только научно обоснованные положения, но и моральные принципы, этические нормы.

И. Фролов называет этику науки областью «философской и внутринаучной рефлексии, направленной на моральные аспекты как собственно научной деятельности (включая взаимоотношения внутри научного сообщества), так и взаимоотношений науки и научного сообщества с обществом в целом» [8, с. 701]. Соответственно, систематическое изучение обозначенных вопросов формирует этику науки как самостоя-

тельную научную дисциплину. С. Лебедев дополняет такое определение, акцентируя внимание на моральном регулировании поведения ученых. По мнению автора, этика науки представляет собой «совокупность моральных норм, регулирующих поведение ученых по отношению: 1) к научному знанию (когнитивная свобода и ответственность); 2) друг другу (коммуникационная свобода и ответственность; 3) обществу и государству (социальная свобода и ответственность); 4) самому себе (экзистенциальная свобода и ответственность). Первый тип морального отношения обусловлен творческой, конструктивной природой научного познания и связан с когнитивной ответственностью ученого за принимаемые научные решения (ответственностью перед Истиной). Второй тип моральных отношений известен как “этос науки”. Третий тип этического поведения ученых определяется мерой их ответственности за развитие и применение науки перед обществом и государством. Четвертый тип — осознанием своего личного предназначения как ученого» [5, с. 312–313]. Таким образом, этика науки изучает принципы, которыми руководствуется или должен руководствоваться ученый в процессе познания, в общении с научным сообществом и обществом в целом. И если до середины XX в. этические вопросы научно-познавательной деятельности были на периферии исследований по философии, методологии, логики, истории и социологии науки, то сегодня они выступают в роли локомотива их развития и расширяют прикладную область применения. Более того, в конкретно-научных отраслях этика научного познания приобретает статус метанаучной дисциплины [см.: 1].

Подводя итоги, отметим, что среди основных аспектов этических проблем современной науки выделяют вопросы о соотношении науки и этики, идеалов, норм научного исследования и моральных ценностей. Таким образом, предмет этики науки, как области философии науки, охватывает: моральные основания научной деятельности; закономерности этического регулирования поведения и научной деятельности ученых внутри научного сообщества (относительно научного знания, другого ученого и самого себя); взаимоотношения между наукой, научным сообществом, ученым и обществом, страной. В процессе становления этики науки объектом ее исследований становятся проблемы, имеющие отношение не только к поведению ученых, но и к публикациям результатов научных исследований и экспериментов, корректному определению авторства, недопустимости плагиата, к правильности ссылок на первоисточники и цитирования предшественников; к участию в экспертизах и доступу к выводам и следствиям этих экспертиз. Этическими нормативами научной деятельности становятся ориентация на новизну, недопустимость фальсификации эксперимента и научного открытия; осознание личной профессиональной ответственности за результаты научной деятельности и негативные последствия использования достижений науки и техники. В последние десятилетия предмет этики науки включает в себя не только этические нормы, которые корректируют поведение ученых внутри научного сообщества и по отношению к обществу, но и те, которые ограничивают или запрещают вмешательство в процессы природы или человеческую жизнь.

Сегодня возникло немало новых проблем в сфере морального измерения науки, техники и технологии и их достижений, связанных с анализом оснований постнеклассической науки и ее методологического самосознания, однако вопросы единства науки, этики и гуманизма остаются до сих пор самой острой проблемой развития человечества.

Перспективной областью этико-научных исследований является, на наш взгляд, осмысление этических проблем науки и поиск возможных путей их разрешения на основании определения их существенных характеристик, специфики и закономерностей возникновения.

Список литературы

1. *Арутюнов В.Х.* Методологія соціально-економічного пізнання: навчальний посібник. К.: КНЕУ, 2005. 353 с. URL: http://www.buklib.net (дата обращения: 01.06.2012).
2. *Борн М.* Размышления и воспоминания фізика: сборник статей / отв. ред. Э.И. Чудинов; сост. У.И. Франкфурт. М.: Наука, 1977. 280 с. (Популярные произведения классиков естествознания).
3. *Добронравова І.С., Сидоренко Л.І.* Філософія та методологія науки: підручник. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. 223 с.
4. *Кохановский В.П.* Философия и методология

науки: учебник для высш. учеб. заведений. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 576 с.
5. *Лебедев С.А.* Философия науки: словарь основных терминов. М.: Академический Проект, 2004. 320 с. (Сер. «Gaudeamus»).
6. *Мишаткина Т.В. Яскевич Я.С., Вязовкин В.С.* Этика науки: учебно-методическое пособие для аспирантов / Республ. ин-т высшей школы / под общ. ред. Т.В. Мишаткиной и В.С. Вязовкина. Минск, 2002. 58 с.
7. *Сидоренко Л.І.* Етичні проблеми сучасних біологічних досліджень. Інтернет-сторінка кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Cidorenko/mag-biol-1-2.html (дата обращения: 01.06.2012).
8. *Философский* словарь / под ред. И.Т. Фролова. 7-е изд., перераб и доп. М.: Республика, 2001. 719 с.
9. *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки: Проблемы и дискуссии. М.: Политиздат, 1986. 398 [1] с. (Над чем работают, о чем спорят философы).
10. *Чешко В.Ф., Кулиниченко В.Л.* Наука, этика, политика: социокультурные аспекты современной генетики / Центр практ. философии. К.: Парапан, 2004. 228 с.
11. *Шрейдер Ю.А.* Утопия или устроительство (вводная статья) // Глобальные и общечеловеческие ценности / пер с. англ. и фр.; сост. Л.И. Василенко и В.Е. Ермолаевой; ввод. ст. Ю.А. Шрейдера. М.: Прогресс, 1990. С. 7–25.

TRANSFORMING OF THE ETHICS OF SCIENCE SUBJECT AT THE PRESENT STAGE OF SCIENCE DEVELOPMENT

Lesia G. Myrutenko

Yuri Fedkovych Chernivtsi National University; 2, Kotsjubynsky str., Chernivtsi, 58012, Ukraine

The features of the establishment and transformation of the subject of ethics of science in the middle 20th – early 21st centuries are considered. It is proved that the subject of ethics in science varies depending on the characteristics of the development of science and technology. Particularly actual at the present stage of development of science are ethical issues in the field of interdisciplinary research, and to a greater extent those fields with a person as a central object of research. It is stated that the subject of ethics in science is linked with science, ethics, and morality, including ethical evaluation of science, ethical conduct and regulation of scientific activity, the moral dimension of science, the moral basis of scientific activity, the relationship of science and humanism, the humanistic foundations of science etc.

Key words: ethics of science; the subject of the ethics of science; science; morality; ethics; responsibility of scientists; post-non-classical science.

УДК 168.521

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛЯТИВИСТСКОЙ КОСМОЛОГИИ

В.Е. Пеньков

В статье дается анализ становления современной космологии, проблемы ее генезиса и различные попытки их разрешения. Рассматриваются также современные проблемы, связанные с описанием ранних этапов эволюции Вселенной.

Ключевые слова: Вселенная; космология; Большой взрыв; экстраполяция.

Первая научная теория Вселенной появилась во время становления классической механики. Это была космологическая модель Ньютона. «Мир, сконструированный Ньютоном, привычен и странен. Абсолютно пустое пространство. Оно не имеет границ и подчиняется евклидовой геометрии. Здесь вечно кружатся светила, послушные закону Всемирного тяготения. Что-то вроде пустого ящика без стенок… Время у Ньютона абсолютно… Ход времени равномерен и синхронен во всех точках пространства и ни от чего не зависит. Часы идут абсолютно одинаково во всех уголках Вселенной» [5, с. 55–56]. Таким образом, пространство и время представляют собой арену, на которой разворачиваются все материальные процессы, причем само пространство и время никоим образом нельзя изменить. В «Математических началах натуральной философии» (1687 г.) И. Ньютон писал, что пространство по самой своей сущности безотносительно к чему бы то ни было внешнему, оно всегда остается одинаковым и неподвижным. Время, по словам И. Ньютона, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью [8]. Математически это выражается в преобразованиях Галилея, которые постулируют относительность движения и равноправность любой инерциальной (т.е. движущейся равномерно и прямолинейно) системы отсчета. Они отражают общие представления о пространстве и времени классической физики, согласно которым пространство и время абсолютны, не связаны друг с другом и не зависят от наличия и движения материи.

Таким образом, пространство и время вообще исключались из физического бытия, рассматривались как нечто внешнее по отношению к миру. Соответственно, Вселенная не эволюционировала, а существовала как что-то неизменное, вечное. Это привело к трем парадоксам, которые классическая космология не могла разрешить.

1. Фотометрический парадокс. Если во Вселенной, поскольку она бесконечна, содержится бесконечное количество звезд, то из любой точки неба к нам должен приходить их свет, и небо должно быть ослепительно ярким.

2. Гравитационный парадокс. Если принять, что Вселенная в среднем равномерно заполнена небесными телами, так что средняя плотность вещества в очень больших объемах пространства одинакова, и по закону Ньютона рассчитать гравитационную силу, вызываемую всем бесконечным веществом Вселенной, которая действует на тело, помещенное в произвольную точку пространства, то результат будет зависеть от способа вычисления.

3. Термодинамический парадокс. По второму началу термодинамики вся энергия замкнутой системы должна перейти в тепловую, после чего никакие превращения уже не смогут происходить. Это означает, что Вселенная имела начало и ее ждет конец. Тогда возникает вопрос о сотворении мира, и мы вступаем в противоречие с философским принципом неисчерпаемости материи. Вместе с тем это дает почву для развития программы креационизма, в которой данное

Пеньков Виктор Евгеньевич — кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии и политологии социально-теологического факультета; Белгородский государственный национальный исследовательский университет; 308015, Белгород, ул. Победы, 85; penkov@bsu.edu.ru

противоречие объясняется вмешательством потусторонних сил.

Сам Ньютон придерживался идеи так называемого первотолчка, который Бог дал природе в начальный момент, сообщив ей определенную энергию, которая со временем не изменяется. В дальнейшем французские материалисты П. Гольбах, Д. Дидро и другие противопоставили этой идее тезис о движении как внутреннем свойстве материи. Однако он не мог быть убедительно обоснован в рамках классической космологии. Фактически мы наблюдаем антиномию креационизма (идея первотолчка) и эволюционизма (тезис о движении как внутреннем свойстве материи). В настоящее время идея первотолчка потеряла свою актуальность, поскольку с открытием не механических форм движения материи тезис о саморазвитии материи получил свое обоснование. Тем не менее и сегодня имеются проблемы, которые не до конца объясняются современной наукой, что дает повод для альтернативных эволюционизму объяснений наблюдаемых явлений.

Следующим шагом в развитии космологических представлений стала общая теория относительности (ОТО), на основе которой А. Эйнштейн построил стационарную модель Вселенной, имеющую конечный объем, но не имеющую границ. Самая простая геометрическая поверхность такого типа представляет собой риманово сферическое пространство. Все его точки равноправны. Оно обладает конечным объемом, который определяется его «радиусом» R и равен $2\pi^2R^3$. Важно подчеркнуть, что согласно ОТО геометрические свойства пространства не самостоятельны, а определяются распределением материи. «Вычисления показывают, — пишет А. Эйнштейн, — что при равномерно распределенной материи мир с необходимостью должен быть сферическим (или эллиптическим). Так как в действительности в отдельных областях материя распределена неравномерно, то реальный мир в отдельных частях будет отклоняться от сферического; он будет квазисферическим. Однако он должен быть конечным» [13, с. 199]. Именно конечность мира позволила разрешить три парадокса классической космологии.

1. Если Вселенная имеет конечный объем, то и количество звезд в ней ограничено, поэтому они не могут освещать все небо.

2. Как уже отмечалось, теория Ньютона не дает возможности без добавочных предположений однозначно рассчитать гравитационные силы в бесконечной Вселенной. Только теория Эйнштейна позволяет рассчитать эти силы без всяких противоречий. К тому же само понятие бесконечности у Эйнштейна приобретает несколько иной смысл.

3. Второй закон термодинамики утверждает, что замкнутая система самопроизвольно занимает наиболее вероятное состояние, соответствующее максимальному беспорядку. Но Вселенную в целом нельзя считать замкнутой. Метрические свойства пространства-времени образуют как бы своеобразные «внешние условия» для системы, статистические свойства которой изучаются. Включать гравитационное поле в состав системы нельзя, так как при этом законы сохранения энергии, импульса и момента импульса для нее обращаются в бессодержательные тождества. Это и означает, что гравитационные поле не может включаться в состав системы, а относится к внешним для нее условиям.

Однако здесь возникло серьезное методологическое затруднение. Расчеты показали, что построенный таким образом мир не может быть устойчивым. Малейшее отклонение радиуса Вселенной от расчетного значения приведет к выходу из устойчивого состояния, плотность материи начнет меняться и Вселенная выйдет из равновесия. Эйнштейн же считал, что Вселенная стационарна и, по большому счету, не изменяется. Это можно было согласовать с ОТО путем добавления в него гипотетического члена, который отвечал за гравитационное отталкивание. Это было недостатком теории, однако ее автор верил, что такие силы будут найдены по аналогии с электромагнитным взаимодействием, проявляющемся как в виде силы притяжения, так и виде силы отталкивания. Эта вера основывалась на том, что предположение о неизменности радиуса Вселенной представлялась Эйнштейну неизбежным, поскольку «в случае отказа от него открываются безграничные возможности для всевозможных спекуляций» [13, с. 212]. Таким образом, модель мира Эйнштейна представляла собой замкнутое на себя цилиндрическое пространство, которое можно описывать в гауссовой системе координат, что соответствует границам применимости общей теории относительности, на основе которой эта конструкция строилась. Такая модель не допускает сильных

неоднородностей (разрывов в пространственно-временном континууме, сингулярностей), не может адекватно описать различные квантовые эффекты, пространственно-временные «изломы» и «дыры». Также отметим, что в рамках такой модели космологическая эволюция не имеет смысла, поскольку в целом Вселенная рассматривается как стационарная.

Кроме космологической модели Эйнштейна существовала построенная в 1917 г. модель Де-Ситтера, соответствующая шаровому миру. Эта модель также основывалась на общей теории относительности, но в ней имелись принципиальные отличия. Де-Ситтер рассматривал вакуумную Вселенную, в которой полностью отсутствовала материя, но кривизна пространства-времени существовала. Наличие материи вносило дополнительные поправки. Если у Эйнштейна само пространство плоское, а наличие массы и, соответственно, гравитационного поля приводит к его искривлению, то у Де-Ситтера само пространство обладает кривизной и расширяется.

Данная модель носила чисто теоретический характер и не рассматривалась как отражающая объективную реальность, поскольку ясно, что во Вселенной материя существует. Однако ситтеровская модель имела важнейшее методологическое значение — впервые в космологии заговорили об эволюции Вселенной. Таким образом, именно 1917 год следует считать годом зарождения эволюционирующей Вселенной. Возникло множество вопросов, главный из них: с чего все началось?

Возможные варианты ответов на него математически получил А.А. Фридман (1922 г.) в публикации «О кривизне пространства», в которой автор ставил цель: «во-первых, получить цилиндрический и сферический миры как частные типы, вытекающие из некоторых общих положений, а затем указать возможность получения особого мира, кривизна пространства которого, постоянная относительно трех принятых за пространственные координат, меняется с течением времени, т.е. зависит от четвертой, принятой за временную координату» [11]. Таким образом, Фридман ставил задачу получить общее решение космологического уравнения, из которого как частные случаи будут следовать модели Эйнштейна и Де-Ситтера.

В уравнении Фридмана для пространственно-временного интервала вводится некий коэффициент *M*, квадрат которого представляет собой коэффициент перед координатой времени $\tilde{o}_4$ и является, вообще говоря, функцией всех четырех мировых координат. Если положить $\grave{I} = \cos x_4$, из уравнения Фридмана получается Вселенная Де-Ситтера, если же положить *M=1* — модель Эйнштейна. Фридман после математических выкладок делает следующий вывод: «Таким образом, стационарный мир может быть или цилиндрическим миром Эйнштейна, или сферическим миром Де-Ситтера» [11]. То есть уравнения Фридмана полностью согласуются с принципом соответствия и, кроме того, из них следует возможность существования нестационарного мира. Анализируя различные случаи решения уравнения, Фридман приходит к выводу о возможном существовании трех различных миров: монотонного мира первого рода, монотонного мира второго рода и периодического мира.

Монотонный мир первого рода соответствует радиусу Вселенной, в которой на него никаких ограничений не накладывается и можно рассчитать момент времени, в который радиус Вселенной был равен нулю. Тогда возраст Вселенной будет равен промежутку времени, в течение которого этот радиус изменялся от 0 до R_0, соответствующего современному состоянию. Монотонный мир второго рода отличается от первого тем, что начальное значение радиуса не равно нулю, а соответствует некоторому значению x_0, зависящему от массы Вселенной и ее плотности. Периодический мир ограничен радиусом, также зависящим от параметров Вселенной. «Можно в этом случае показать, что *R* будет периодической функцией от *t* с периодом $t_п$, который мы назовем периодом мира и… радиус кривизны будет меняться от 0 до x_0» [11]. Вопрос о том, какое из решений соответствует реальному миру, остается открытым. «Данные, которыми мы располагаем, — отмечает А.А. Фридман, — совершенно недостаточны для каких-либо численных подсчетов и для решения вопроса о том, каким миром является наша Вселенная» [11]. Таким образом, уравнения Фридмана давали три возможных варианта, один из которых исключал сингулярные состояния.

Первой реакцией А. Эйнштейна была резкая критика данной работы — он придерживался

модели стационарной Вселенной. Однако через полгода после беседы с коллегой Фридмана Крутковым он изменил свое мнение и опубликовал заметку, в которой признавал свою ошибку. Вот ее полный текст: «В предыдущей заметке я подверг критике названную выше работу. Однако моя критика, как я убедился из письма Фридмана, сообщенного мне г-ном Крутковым, основывалась на ошибке в вычислениях. Я считаю результаты г-на Фридмана правильными и проливающими новый свет. Оказывается, что уравнения поля допускают наряду со статическими также и динамические (т.е. переменные относительно времени) центрально-симметричные решения для структуры пространства» [12]. Поддержка А. Эйнштейна оказала большое влияние на судьбу идеи Фридмана, она стала признаваться в научных кругах и получила название «динамической эволюционирующей модели», положив начало эволюционной космологии.

Сразу же стали появляться модифицированные варианты теории, в которых были попытки избавиться от эволюции, поскольку это наводило на мысль о первоначале и вызывало идею сотворения мира, что неприемлемо для науки. Так, в 1925 г. Ж. Леметр предложил теорию, согласно которой эволюция Вселенной началась с расширения некоторого компактного сгустка материи, что соответствовало монотонному миру второго рода, но потом достаточно длительное время находилась в спокойном состоянии, которое можно рассматривать как относительно стабильное, соответствующее модели Эйнштейна. Однако данный подход не решал главной проблемы, к тому же экспериментальное подтверждение расширения сделало ее нежизнеспособной.

Более радикальная модель была разработана Хойлом, он сделал попытку совместить и расширение Вселенной, и ее стационарность. Модель Хойла «провозгласила полное равноправие не только всех точек пространства (это было у Эйнштейна), но и всех моментов времени: Вселенная расширяется, но начала не имеет, поскольку всегда остается подобной себе самой» [4]. Последнее утверждение получило название совершенного (или идеального) космологического принципа.

Суть идеи заключается в том, что в процессе расширения Вселенной между имеющимися галактиками происходит рождение новых, так что в целом Вселенная остается неизменной во времени. Автор идеи предложил проверить этот принцип по наблюдению сверхдальних и, следовательно, сверхстарых галактик: если его принцип верен, то они должны быть такими же, как в настоящее время; если же имело место начало, то они должны быть более компактными. «Хойловский критерий был совершенно разумным, однако в то время проверить его не представлялось возможным из-за отсутствия достаточно мощных телескопов» [4]. Наблюдение ближайшего космоса не позволяет обнаружить такое рождение, поскольку согласно расчетам в одном кубическом метре пространства за 300 тысяч лет появляется всего лишь одна частица и обнаружить это на малых космических расстояниях практически невозможно. В настоящее время наблюдения сверхдальних галактик подтвердило, что гипотеза Хойла неверна. Однако около полувека она рассматривалась как альтернатива фридмановской модели.

Любопытно отметить тот факт, что термин «Большой взрыв» был впервые введен в науку самим Хойлом, который, критикуя динамическую эволюционирующую модель, на лекции в 1949 г. отметил, что теория, основанная на предположении, что Вселенная возникла в процессе одного-единственного мощного взрыва и потому существует лишь конечное время, является «совершенно неудовлетворительной». Это было сказано еще до получения наблюдений дальних галактик и впоследствии этот термин закрепился за моделью Фридмана. «Большой взрыв» в настоящее время интерпретируется как расширение самого пространства, наподобие раздувающегося мыльного пузыря. Следует отметить, что удаляются друг от друга не объекты в пространстве, а точки самого пространства за счет увеличения его объема. Поэтому данный термин необходимо рассматривать как метафору, а не в прямом смысле этого слова, когда в определенной точке резко возрастает давление, и от нее в разные стороны разлетаются осколки. Представители креационизма, критикуя модель Фридмана, очень часто забывают об этом.

В настоящее время модель Большого взрыва является общепринятой. Ее основные постулаты:

1. Эволюция Вселенной определяется только гравитационным взаимодействием.

2. Пространство Вселенной однородно и изотропно, т.е. не имеет выделенных точек и направлений, если рассматривать достаточно большие масштабы.

Эти постулаты нельзя обосновать теоретически — они вытекают из наблюдений и рассматриваются как принципы. Как отмечает А.Д. Линде, один из ведущих космологов современности, — «во многих книжках по астрономии люди обсуждают космологический принцип — что Вселенная должна быть однородна, потому что… ну, вот она однородна!» [6]. Сегодня возраст Вселенной принимается равным 13,7 миллиарда лет с точностью менее чем 10 %. На вопросы: за счет чего произошел Большой взрыв и откуда появился начальный сгусток материи? — теория не отвечает. Но вся дальнейшая судьба Вселенной прослеживается достаточно хорошо.

В первое мгновение после начала расширения плотность, скорость расширения и температура были невероятно высоки, однако эти величины быстро уменьшались. Происходящие на этой стадии ядерные реакции привели к образованию гелия, хотя большая доля вещества приходилась на водород. Более тяжелых элементов тогда еще не было. Когда температура опустилась ниже определенного предела, стали возникать атомы и под действием гравитационных сил началось образование звезд, планет, галактик.

Теперь остановимся на экспериментальных подтверждениях теории Большого взрыва. Как отмечает И.Д. Новиков, «происходившие в первые секунды с начала расширения процессы имели столь важные последствия для сегодняшней Вселенной, оставили столь явные “следы”, что по ним можно восстановить характер самих процессов» [7]. Именно эти «следы» и их последствия дают возможность верифицировать космологические процессы на ранних стадиях эволюции Вселенной, хотя имеется определенный предел, за рамками которого такая возможность отсутствует.

Первым важным доводом в пользу теории Большого взрыва является открытое Э. Хабблом в 1929 г. космологическое красное смещение линий в спектрах звезд и галактик, по которому определяется скорость их удаления от нас. Наблюдается прямо пропорциональная зависимость смещения линий от расстояния. То есть чем дальше от нас галактика, тем быстрее она от нас удаляется.

Вторым доводом является существование реликтового излучения, заполняющего все пространство, которое представляет собой результат эволюции электромагнитного излучения, образовавшегося в первые мгновения после Большого взрыва. Теория предсказывала, что его температура должна соответствовать (3±0,3) К. Экспериментально излучение было открыто в 1965 г. американскими радиоастрономами А. Пензиасом и Р. Вилсоном. На сегодняшний день температура реликтового излучения оценивается в (2,725±0,002) К [9], что, в пределах погрешности, соответствует теории. Важнейшим является тот факт, что планковский характер спектра реликтового излучения — свидетельство существования в прошлом состояния локального термодинамического равновесия между квантами и космической плазмой. Это условие позволяет построить детальную тепловую историю ранней Вселенной с указанием характерных этапов, когда происходило изменение качественного состава материи вследствие взаимопревращений различного рода элементарных частиц [1]. В данном случае хотя и нельзя говорить о прямом экспериментальном наблюдении, другого теоретического объяснения планковского характера спектра реликтового излучения найти сложно. А это говорит о том, что на ранних стадиях эволюции Вселенная была в состоянии термодинамического равновесия, которое затем под воздействием гравитации нарушилось, что дало возможность эволюции космических объектов.

Фактически это было зафиксировано Д. Мэйзером и Д. Смутом, которые в 2006 г. получили Нобелевскую премию за открытие анизотропии реликтового излучения, вызванного наличием «зародышей» галактик и их скоплений. Это открытие позволяет ответить на один из наиболее важных вопросов современной астрофизики — как и почему в расширяющейся Вселенной возникли различные структуры в распределении вещества. То есть анизотропия реликтового излучения выступает в качестве картины прошлого Вселенной [3].

В-третьих, при изучении Вселенной в целом любопытнейшим является факт, что в силу конечной скорости распространения сигнала мы можем наблюдать прошлое Вселенной вплоть до

того времени, в течение которого к нам идет свет от самых удаленных объектов, от которых принимается сигнал современной техникой. Наблюдения сверхудаленных объектов вплоть до 13,4 миллиарда световых лет [10] напрямую свидетельствуют, что в далеком прошлом Вселенная была более плотной и горячей и не имела никакой структуры. Это также соответствует теории.

И, наконец, в-четвертых, Нобелевская премия по физике за 2011 г. присуждена американским ученым С. Перлмуттеру и А. Райссу совместно с австралийцем Б. Шмидтом «за открытие ускоряющегося расширения Вселенной путем наблюдения далеких сверхновых звезд» [2]. Это уже прямое наблюдение расширения Вселенной.

Таким образом, можно констатировать, что при описании эволюции Вселенной мы имеем ряд наблюдательных данных из далекого прошлого, которые подтверждаются теоретическими расчетами. То есть фридмановскую модель расширяющейся Вселенной можно рассматривать наряду с открытиями последнего десятилетия, которые блестяще ее подтвердили, как естественнонаучное основание исследовательской программы космологического эволюционизма. Единственное, что невозможно сделать для соответствия всем критериям научности, это воспроизвести процесс повторно, поскольку Вселенная является единственной в своем роде.

Вторая космологическая проблема возникает при попытке экстраполяции событий в еще более дальнее прошлое, которое недоступно современным наблюдениям. Если эволюция материи в промежуток времени от 13,4 миллиарда лет назад до настоящего времени не вызывает принципиальных возражений, поскольку состояние материи в принципе понятно и нет никаких причин, чтобы современные законы физики в то время не выполнялись, то вопросы о начальных стадиях эволюции Вселенной и особенно о причине начала расширения стоят крайне остро.

Несмотря на то что в современных ускорителях воспроизводятся условия, близкие к условиям начального этапа расширения Вселенной, говорить о прямом экспериментальном наблюдении «начала начал» не представляется возможным. При сверхмалых объемах и сверхбольших плотностях законы природы нам неведомы. Здесь не применимы гауссовы координаты и соответственно общая теория относительности, которая лежит в основе фридмановской модели. Мы не можем подобные условия воспроизвести в лаборатории, а применение моделей для «нормального» состояния вещества дает абсурдные результаты. «Если взять, например, Вселенную, — подчеркивает А.Д. Линде, — типичную замкнутую Вселенную, у которой был бы единственный типичный размер, который имеется в общей теории относительности вместе с квантовой механикой, 10^{-33} см, начальный размер. Значит, сжать вещество до самой предельной плотности, которая только возможна (это так называемая планковская плотность, ρ планковское), — это примерно 10^{94} г/см^3… Почему предельная? Она не в том смысле предельная, что дальше нельзя, а в том смысле, что если сжать материю до такой плотности, то Вселенная начинает так флуктуировать, что ее нормальным способом описать невозможно» [6]. Кроме того, в рамках таких теорий принципиально нельзя ответить на вопрос, что было до начала расширения, поскольку экстраполяция теории в отрицательную область времени физически не имеет смысла. «В учебнике Ландау и Лифшица написано, — отмечает А.Д. Линде, — что решения уравнений Эйнштейна нельзя продолжить в области отрицательного времени, поэтому бессмысленно спрашивать, что было до этого» [6]. Но это говорит лишь о том, что данная теория для описания состояния объективной реальности до начала расширения не применима. На наш взгляд, здесь возможна другая интерпретация: до начала расширения Вселенная находилась в принципиально ином качественном состоянии, в момент начала расширения произошел переход в принципиально иное состояние, после чего стала реализовываться фридмановская модель расширения.

Таким образом, при изучении эволюции материи на уровне Вселенной можно выделить следующие методологические аспекты:

1. При изучении ранних этапов эволюции Вселенной имеется возможность непосредственной эмпирической проверки теоретических расчетов. Открытия последних десяти лет прекрасно вписываются в модель расширяющейся Вселенной, дополняют и конкретизируют ее. Все это является естественно-научным основанием исследовательской программы эволюцио-

низма на космологическом уровне.

2. Экстраполяция модели Фридмана на еще более ранние стадии эволюции Вселенной допустима лишь до некоторых пределов, после чего «нормальные» законы перестают работать и остаются абстрактные формулы, принципиально не допускающие опытной проверки.

3. Несмотря на принципиальную невозможность применения теоретических моделей в отрицательной области времени (по теории расширяющейся Вселенной), на философском уровне вполне логично допустить, что до начала расширения мир находился в принципиально ином качественном состоянии, которое невозможно описать в рамках фридмановской космологии.

Список литературы

1. *Анизотропия* реликтового излучения как индикатор ранней Вселенной. Сайт «Астрономия и законы космоса». URL: http://space.rin.ru/ (дата обращения: 10.01.2012).
2. *За что присуждена* Нобелевская премия по физике за 2011 год. Сайт «Наука 21 век». URL: http://nauka21vek.ru/archives/20025 (дата обращения: 10.01.2012).
3. *Конон А.* Нобелевская премия за портрет Вселенной. URL: http://banzay-kz.livejournal.com/3519.html (дата обращения: 10.01.2012).
4. *Левин А.* Забытый соперник Большого взрыва: мирная альтернатива. URL: http://fpfe.mipt.ru/files/Choil_theory.html (дата обращения: 13.08.2012).
5. *Лесков Л.В.* Космос Ньютона // Земля и Вселенная. 1990. № 2. С. 54–59.
6. *Линде А.Д.* Многоликая Вселенная. Публичная лекция 10.07.2007. М., ФИАН. URL: http://elementy.ru/lib/430484 (дата обращения: 15.05.2009).
7. *Новиков И.Д.* Черные дыры и Вселенная. URL: www.NetBook.perm.ru (дата обращения: 17.08.2012).
8. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/nuiton/index3.php (дата обращения: 9.01.2011).
9. *Открытие* реликтового излучения Вселенной. Знание — сила. URL: http://znaniya-sila.narod.ru/universe/uni000_01.htm (дата обращения: 10.01.2012).
10. *Радиотелескоп* на вершине вулкана. URL: http://www.salon.su/rus/ content/view/132/1120/0/ (дата обращения: 24.01.2013).
11. *Фридман А.А.* О кривизне пространства. URL: http://www.fidel-kastro.ru/fis ica/yspexi_fiz_nayk/r6710c.pdf (дата обращения: 31.07.2012).
12. *Эйнштейн А.* К работе Фридмана о кривизне пространства. URL: http://ufn.ru/ru/articles/1963/7/h/ (дата обращения: 31.07.2012).
13. *Эйнштейн А.* Теория относительности. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000.

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF RELATIVISTIC COSMOLOGY

Victor E. Penkov

Belgorod State National Research University; 85, Pobedy str., Belgorod, 308015, Russia

The analysis of the modern cosmology formation is carried out in the article, the problems of its genesis and different attempts of their settlement. Also the author is examines the modern problems connected with the description of the early stages of evolution of the Universe's evolution.

Key words: Universe; cosmology; Big Bang; extrapolation.

УДК 13+316.64+159.961

ПАРАПСИХОЛОГИЯ: НАУКА ИЛИ ПАРАНАУКА?

М.В. Скоморохов

Предпринята попытка рассмотреть дискуссионную проблему о статусе парапсихологии. Анализируются различные точки зрения по данной проблеме, раскрыта проблематика соотношения научного и вненаучного знания, выделена и описана одна из форм вненаучного знания — паранаучное знание, конкретной формой которого выступает парапсихология, определена основная проблема парапсихологии — проблема объяснения пси-феноменов.
Ключевые слова: парапсихология; наука; паранаучное знание; пси-феномены.

Вопросы, которые в современном мире относят к компетенции парапсихологии, до сих пор вызывают яростные споры. По-нашему мнению, фундаментальную основу этого спора хорошо выразил П.С. Гуревич, исследовавший всплеск интереса к мистицизму в конце XX в.: каким образом следует понимать действительность и как она развивается — «по Моисею или по Дарвину»? Мистический или научный подход к объяснению действительности имеет право на существование? [8]. Существенная альтернативность парадигмы спонтанных, в том числе селективно зависимых процессов развития природы и общества, с одной стороны, и парадигмы процессов, зависимых от научно непостижимых духовных факторов, с другой — отмечалась неоднократно [4; 20].

На наш взгляд, сейчас можно с уверенностью утверждать, что применительно к парапсихологии этот многовековой спор идет по существу в двух направлениях. Во-первых, существует ли вообще особая парапсихическая реальность? Во-вторых, если существует, то какова ее сущность, каковы ее закономерности? В данной статье мы остановимся на первом вопросе.

В отношении первого вопроса участников означенной дискуссии можно с известной долей условности поделить на три лагеря.

Среди ученых, склонных признавать реальность мира «пси», хотелось бы выделить крупных психологов прошедшего столетия Г. Айзенка и К. Сарджента. Поскольку их позиция достаточно типична, приведем следующее рассуждение из их совместной монографии «Объяснение необъяснимого»: «Мы считаем, что свидетельств реальности “паранормальных” человеческих способностей предостаточно. Эти способности простираются от телепатии, ясновидения (иногда используется термин “криптестезия”) и предвидения будущего (премониции) — всех аспектов СВ (сверхчувственного восприятия. — *М.С.)* — до теле- или психокинеза (сокращенно ПК). Мы так же считаем, что эти способности являются частью, пусть и трудноуловимой, человеческой природы, человеческой личности и интеллекта и что они имеют практическое значение» [1, с. 3–4]. Противниками данной точки зрения являются многие ученые, считающие, что все без исключения, относящееся к парапсихологии, есть лженаука или даже прямое шарлатанство. К примеру, устав Международной ассоциации научной психологии включает пункт, согласно которому занятия парапсихологией не могут быть совмещены с системой научной психологии. Опыты, эксперименты, доклады, сообщения, связанные с парапсихологией, не подлежат огласке на научных форумах и не могут расцениваться как научное знание или научное открытие [16, с. 13]. Следует сказать и о третьей, тоже довольно многочисленной группе ученых. Это ученые, которые не относят себя ни к одному из вышеупомянутых «лагерей». Назовем их «колеблющимися».

В целом, открытые обсуждения парапсихологических проблем показывают, что парапсихологические опыты и исследования в области парапсихологии большинству ученых не внушают доверия и вызывают обоснованные возражения и критические замечания. Указывается, в частности, на отсутствие безупречных фактов, на которые можно опереться. Особый акцент делается на отсутствие выявленных парапсихологией закономерностей и законов, которые образуют основание любой научной области. От-

Скоморохов Михаил Витальевич — соискатель кафедры философии; Пермский государственный национальный исследовательский университет; 614990, Пермь, ул. Букирева, 15; skomoroxov-mv@mail.ru

мечается крайняя слабость методологии исследования паранормальных явлений, если таковые вообще существуют. Наконец, существует мнение, что не дело науки заниматься аномалиями, здесь нужны свои, особые методы анализа и объяснения [16, с. 13–14].

Хотелось бы сразу обратить внимание, что при анализе взглядов на парапсихологию представителей вышеупомянутых трех «лагерей» мы рассматривали точки зрения только признанных ученых и научных ассоциаций. И характерно, что даже ярые сторонники существования парапсихической реальности, а соответственно и парапсихологии как феномена, основанного на парапсихической реальности, нигде не определяют последнюю как *науку*.

В то же время в проблематике соотношения науки и вненаучных знаний имеется особый аспект, который при современном развитии науки становится чрезвычайно актуальным. Мы имеем в виду возрождение под видом новых научных направлений различного рода псевдонаучных, оккультных, эзотерических знаний. И здесь огромную роль, по нашему мнению, должен играть философский анализ отношений науки и псевдонауки в современной социокультурной ситуации, который требует выявления специфических особенностей научного знания, а также критериев демаркации научного и вненаучного знания, а также вненаучного знания и псевдонауки.

Проводя демаркационную линию между научным и ненаучным знанием, следует учитывать, что в современной теоретико-методологической литературе выделяют следующие формы вненаучного знания: донаучное, ненаучное, паранаучное, лженаучное, антинаучное, псевдонаучное, квазинаучное. В данной работе нас будет интересовать именно паранаучное знание как не совместимое с имеющимся гносеологическим стандартом.

Термин «паранаучное знание» («паранаука») означает «околонаучное знание» — претендующее на научность, но не признанное таковым [10, с. 122]. Паранаука — это, разумеется, не только парапсихология, но парапсихология — самая яркая, и, вероятно, потому самая популярная форма околонаучного знания. В ней наблюдается стремление примирить оккультизм и науку в онтологическом плане и построить теорию, сочетающую в себе экстравагантность оккультизма со строгостью научного метода. Иногда произведения из области парапсихологии представляют собой даже «практические пособия», в которых дается инструкция — как «развить» в себе сверхъестественные способности [15; 19].

Среди авторов наиболее известных в России паранаучных работ, имеющих отношение к парапсихологии, следует назвать С.Н. Лазарева [13], В.И. Сафонова [18], Ш. Карагулла [11]. Широко известна также работа «Парапсихология. Учебный курс Мюнхенского института парапсихологии» [15]. Концептуальная направленность этих работ близка оккультизму, но имеет ряд особенных черт, присущих большинству форм паранаучного знания. Во-первых — это специфический язык. В паранауке сформировалась устойчивая группа понятий, на базе которых строится большинство теорий, имеющих отношение к парапсихической реальности. Эти понятия отличаются неопределенностью (или неопределимостью) и особой «фундаментальностью». Например: «биополе», «информационное поле», «психическая энергия», «тонкая материя», «астральный план» и др. Во-вторых, паранаука не просто отрицает науку, но полагает себя альтернативной наукой, поэтому паранаучная форма парапсихологии претендует на статус если не науки в целом, то отдельной научной дисциплины — биоэнергетики, биоинформатики, психофизики, экстрасенсорики и т.п. Причем на уровне единичного и особенного парапсихология не пытается соперничать с традиционной наукой, признавая предметную реальность как сферу действия известных естественных законов. Паранаучные категории замещают, главным образом, всеобщие понятия, не нарушая конкретно-научного фундамента [2].

Реальность пси-феноменов в паранаучной форме парапсихологии также постулируется, но не как не нуждающаяся в доказательстве, а как доказанная. Изложение как можно большего числа свидетельств, результатов экспериментов, мнений, подтверждающих реальность пси-феноменов, — характерная черта паранаучных работ по парапсихологии. При этом авторы подобных работ склонны приводить аргументы в избытке, т.е. даже такие, которые к тезису о реальности пси-феноменов никакого отношения не имеют. Так, в «Учебном курсе Мюнхенского института парапсихологии» значительную часть объема работы занимают сведения из различных областей естествознания, описание явлений, экспериментов и т.п., по замыслу авторов, видимо, углубляющих ее содержание. На деле же — существенной связи между научными и собственно парапсихологическими выкладками не обнаруживается. Например, лекция 1 включает в

себя разделы: токи мозга, космическая энергия, материя, энергия, гравитация, нейтрино, материальное тело, энергетическое тело, биоэнергетическое взаимодействие, поле «пси», упражнения «загрузочное дыхание» и «кристаллизационная фотография поля “пси”». Соответствие реальности ключевых категорий раздела (энергетическое тело, пси-поле и др.) якобы «однозначно следует» из действительно существующих научных фактов, о которых просто упоминается в соответствующих разделах. На наш взгляд, подобная псевдоаргументация и рассмотренный выше понятийный аппарат парапсихологии — показатель авторитета современной науки, в которой паранаука ищет необходимую ей убедительность.

Среди аргументов парапсихологии в пользу реальности пси-феноменов, которую приходится отстаивать на фоне слабой методологии и отсутствия выявленных закономерностей в соответствующей области, чаще других мы встречаем:

– пси-феномены суть проявление неизвестных науке природных законов и сил;

– исследования в области парапсихологии всегда держались в секрете;

– получены многочисленные позитивные результаты в экспериментах с пси-феноменами;

– имеются многочисленные упоминания о пси-феноменах в прошлом;

– животные и растения обладают аналогичными пси-феноменам способностями;

– успешная деятельность экстрасенсов-практиков.

Перечисленные аргументы обычно принимаются в паранауке за очевидные, не требующие дополнительных доказательств. В паранауке постулированная таким образом реальность пси-феноменов служит основанием для решения «сверхзадач» теоретического плана. Такими сверхзадачами могут быть построение новых всеобъемлющих теорий, альтернативное объяснение известных научных фактов, ревизия установленных законов природы. Эта характерная черта околонаучных построений подробно описана и проанализирована в ряде работ М.В. Волькенштейна [5; 6]. Паранаука нуждается в особых эмпирических основаниях, из которых можно вывести желаемые принципы, а пси-феномены, благодаря своей необычности, идеально соответствуют критериям «паранаучного факта».

Таким образом, парапсихологию можно охарактеризовать как паранауку по преимуществу. В паранаучном аспекте парапсихологии за главную проблему выдается не проблема самого существования пси-феноменов, а проблема их объяснения. Околонаучное знание не всегда выступает в таких ярких формах, как парапсихология, которая сразу провоцирует скептическое отношение к себе. Граница, разделяющая науку и ненаучное знание, трудноопределима, особенно в сложившихся в современном российском обществе условиях их экономического и юридического равноправия [2]. Поэтому исследователь пси-феноменов обязан быть весьма осторожным по отношению к гипотезам, не отрицающим научный подход в целом, но критически переосмысливающим и дополняющим какой-либо из разделов науки.

Вместе с тем эта осторожность не должна выступать в качестве сугубо негативного фактора, исключающего введение в научный обиход новых, в том числе и необычных фактов — разумеется, в случае, если к этому есть веские теоретико-методологические основания. Например, в рамках современной формы научной философии известна гипотеза «теневых систем», позволяющая научно объяснить ряд пси-феноменов, например телепатию [14, с. 83]. В связи с этой гипотезой представляют несомненный интерес новейшие исследования по практическому использованию физических эквивалентов человеческой мысли — электромагнитных полей [3; 7; 17]. Если же считать практическое использование в системах «человек-машина» физических эквивалентов человеческой мысли объективно существующим фактом, то можно предположить, что в пределах нормы реакции Homo sapiens у некоторых представителей этого вида способности восприятия физических полей настолько развиты, что в определенных ситуациях они могут реализовывать передачу и восприятие такого рода воздействий без усиливающих данную способность технических устройств.

Кажется уместным провести здесь аналогию с различиями людей по степени развитости остроты зрения — т.е. по способности воспринимать те же электромагнитные волны, но «видимой» части спектра. Так, известно, что «острота зрения 1,0 не предел, а скорее характеризует нижнюю границу нормы. Встречаются люди с остротой зрения 1,5; 2,0; 3,0 и более единиц. Гумбольдт описал жителя Бреслау с остротой зрения 60 единиц, который невооруженным глазом различал спутники Юпитера» [12].

Констатируя такого рода факты и обстоятельства, на наш взгляд, можно предположить, что при определенных условиях парапсихология

может преодолеть границы паранаучного знания, хотя бы фрагментарно включившись в собственно «формат» знания научного. Возможно, что такое включение, которое немыслимо вне адекватного философского контекста, внесет свой вклад в новое «собирание человека», в преодоление того теоретико-методологического кризиса, в котором находятся современные гуманитарные науки и психология в частности [9].

Список литературы

1. *Айзенк Г., Сарджент К.* Объяснение необъяснимого. Тайны паранормальных явлений. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 384 с.
2. *Береснев В.Д.* Гносеологический анализ парапсихологии: дис. … канд. филос. наук. Пермь, 1997 (рукопись)
3. *Болотов К.* В мозговом футболе побеждают самые спокойные игроки // MEMBRANA: Люди. Идеи. Технологии. 2004. URL: http://www.membrana.ru/particle/1749 (дата обращения: 08.04.2013).
4. *Внутских А.Ю.* Парадокс отбора и его возможное решение // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2011. № 3. С. 5–11.
5. *Волькенштейн М.В.* О феномене псевдонауки // Природа. 1983. № 11. С. 96–101.
6. *Волькенштейн М.В.* Трактат о лженауке // Химия и жизнь. 1975. № 10. С. 73–79.
7. *Гаврилов В.* Сила мысли: чтобы открыть программу, дважды подумайте об иконке // Популярная механика: научно-популярный портал. 2006. URL: http://www.popmech.ru/article/568-sila-myisli/ (дата обращения: 08.04.2013).
8. *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? Крит. очерки. М.: Политиздат, 1984. URL: http://mr-kaev2009.narod.ru/lib3/2.html (дата обращения: 08.04.2013).
9. *Динабург С.Р.* Пересекая границы: очерк стратегий современного гуманитарного знания // Вестник Пермского национального исследовательсеого политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. 2013. №8. С.83–95.
10. *Дынич В.И., Ельяшевич М.А., Толкачев Е.А., Томильчик Л.М.* Вненаучное знание и современный кризис научного мировоззрения // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 122–134.
11. *Карагулла Ш.* Прорыв к творчеству // Тайна ясновидения. М.: РИПОЛ КЛАССИК,1997. С. 145–396.
12. *Короев О.А.* Курс лекций по глазным болезням. Владикавказ, 2005. URL: http://zrenielib.ru/docs/index-3815.html (дата обращения: 08.04.2013).
13. *Лазарев С.Н.* Диагностика кармы. Кн. 1: Система полевой саморегуляции. СПб.: Сфера, 1993. 155 с.
14. *Орлов В.В.* История человеческого интеллекта. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1999. Ч. 3. Современный интеллект. 184 с.
15. *Парапсихология:* учеб. курс Мюнхенского института парапсихологии. М.: Воскресенье,1993. 672 с.
16. *Плахов В.Д.* Социальная параномия. Парапсихология и общество СПб.: Изд. дом «Петрополис», 2009. 176 с.
17. *Разработана* технология способная заснять ваши сны // Hi-Tech: журнал. 2012. URL: http://techjurnal.info/nauka/razrabotana-texnologiya-sposobnaya-zasnyat-vashi-sny.html (дата обращения: 08.04.2013).
18. *Сафонов В.И.* Несусветная реальность. М.: Наука,1990. 144 с.
19. *Сахаров Б.* Телепатия: практический курс. Самара: НПИЦ «Внедрение»,1992.
20. *Cziko G.* Without miracles: Universal selection theory and the second darwinian revolution // http://faculty.education.illinois.edu/g-cziko/wm/ (дата обращения: 08.04.2013).

PARAPSYCHOLOGY: SCIENCE OR PARASCIENCE?

Mihail V. Skomorohov

Perm State National Research University; 15, Bukirev str., Perm, 614990, Russia

Author attempts to answer the debatable question about parapsychology status. The various points of view are considered, the problem of scientific and extra scientific knowledge interrelation is explored. Author believes, that one of forms of extra scientific knowledge is the parascientific knowledge, including parapsychology. The main problem of parapsychology, the problem of allocation, describing and explanation of psi-phenomena is revealed.

Key words: parapsychology; science; parascientific knowledge; psi-phenomena.

УДК 13 + 37.011

КАТЕГОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ И ДИФФЕРЕНЕЦИАЦИИ В КАТЕГОРИАЛЬНОМ АППАРАТЕ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

С.Ю. Полянкина

Рассмотрены процессуальные категории социальной интеграции и дифференциации применительно к описанию эволюции отечественной образовательной системы и выявлена их диалектическая взаимосвязь. Показано место исследуемых понятий среди таких философских категорий, как «единичное – особенное – множественное», «единое – множество», «целостность – фрагментарность», «универсальность – партикулярность». Образование понимается в первую очередь как система, развитию которой присущи тенденции интеграции и дифференциации на различных ее уровнях, что позволяет объединить социально-функциональный и философско-антропологичский взгляды на онтологическую сущность и цели образования.

Ключевые слова: философия образования; социальная интеграция; социальная дифференциация; диалектика интеграции и дифференциации.

В процессе развития каждой отрасли науки исследователи разрабатывают определенные фундаментальные понятия, приобретающие затем категориальный статус. Набор понятий определенной науки отражает модель объекта ее исследования. Под категориями принято понимать предельно общие, универсальные, фундаментальные понятия, выражающие наиболее существенные, закономерные связи и отношения реальной действительности и познания, выступающие в роли устойчивых организующих принципов мышления.

В настоящей статье предпринята попытка расширить категориальный аппарат философии образования и ввести в него процессуальные категории социальной интеграции и дифференциации для описания эволюции отечественной образовательной системы, выявить их диалектическую взаимосвязь и отношение к подобным философским категориям. Представляется, что рассмотрение интеграции вне ее существенной связи с дифференциацией и наоборот — неправомерно и приводит к девальвации обоих терминов как самостоятельных научных понятий.

Термины «интеграция» и «дифференциация» были одновременно введены в научный аппарат философии британским философом и социологом Г. Спенсером в его фундаментальном научном труде «Сциентическая философия» (1862–1896 гг.) для описания инструментов эволюции систем. Под дифференциацией он понимал разделение однородной системы на две или несколько частей, отличающихся по параметрам, а под интеграцией, напротив, — объединение отдельных дифференцированных частей в целое (систему или надсистему) [14].

С позиций диалектики Г.В.Ф. Гегеля можно объяснить взаимосвязь интеграции и дифференциации на примере ее трех основных законов: закона взаимного перехода количественных изменений в качественные, закона единства и борьбы противоположностей и закона отрицания отрицания. Во-первых, если понимать интеграцию как движение от множественного к единичному, а дифференциацию как путь от нерасчлененного целого к специализированному и структурированному, то неизбежно происходит переход качественных изменений в количественные при дифференциации и количественных в качественные — при возникновении нового интегрированного целого. Во-вторых, борьба этих противоположно направленных процессов является условием существования и развития любой сложной упорядоченной системы. В-третьих, переход в новую фазу развития системы предусматривает как ее

Полянкина Софья Юрьевна — аспирант кафедры философии; Новосибирский государственный технический университет; 630092, Новосибирск, пр. К. Маркса, 20; zmeykasofi@mail.ru

структуризацию, специализацию и дифференциацию с целью утверждения качественно новой совокупности элементов, которые на каждом следующем витке спирали системы, приближаясь, интегрируются, а, взаимоудаляясь, вновь дифференцируются. Каждый из этапов развития системы выступает отрицанием предыдущего, а сам процесс развития — отрицанием отрицания [4].

Отечественный философ В.С. Соловьев выделял три стадии развития на примере развития организма: 1) наличие изначального внешнего смешанного единства; 2) дифференциация, расчленение первичной целостности, обособление ее элементов; 3) свободное органическое единство дифференцированных элементов внутри целого силами интеграции [13]. А.А. Богданов, связавший теорию развития с теорией систем, в своей тектологии (всеобщей организационной науке) подразумевает под развитием систем дифференциацию однородно-простого первичного состояния, уравновешенную контрдифференциацией, т.е. системной консолидацией. Исследователь выделил три фазы, присущие «тектологичному переходу форм» (их схождению и расхождению), под которым фактически понимал интеграцию и дифференциацию: 1) фаза неопределенности, когда система находится в стадии становления, объединения (интеграция прямо не выражена); 2) фаза системной дифференциации, т.е. поляризации элементов системы, увеличения их разнообразия; 3) фаза системной консолидации, предполагающей целостное оформление системы. В случае тектонической разнородности между отдельными элементами и с нарастанием противоречий система попадает под угрозу распада, избавить от которого могут только перегруппировка элементов и новая интеграция [3].

Интеграция (от лат. integration — восстановление, восполнение, от inter — целый) — понятие теории систем, трактуемое как онтологически — как состояние связанности, целостности отдельных дифференцированных частей и функций системы, так и процессуально — как сторона процесса развития системы, ведущая к объединению в целое ранее разнородных частей и элементов. Результатом этих процессов является возникновение новой системы, а в рамках уже сложившейся системы они влекут за собой повышение уровня ее целостности и организованности. При этом интегрированные элементы не являются простой суммой, поскольку интеграция предполагает конвергенцию, комбинацию, смешение, синтез, в конечном счете — эмерджентность системы.

В.А. Энгельгардт попытался определить природу интеграции системы, определив три степени интеграции частей и целого: 1) возникновение системы связей между частями; 2) потеря частями своих первоначальных идентификационных качеств при вхождении в состав целого; 3) появление в сложившейся целостности новых свойств, обусловленных как свойствами частей, так и возникновением новых систем [18].

Интеграция может различаться по количественным параметрам (полная, частичная, дезинтеграция), качественным характеристикам интегрированной системы (непродуктивная или формальная, квазиинтеграция или чрезмерно упрощенная интеграция, препродуктивная и продуктивная), по времени пребывания системы в интегрированном состоянии (эпизодическая, периодическая, систематическая) и по типу интегрирующихся субъектов системы (отраслевая, межотраслевая, альянсная или межкластерная).

В современном научном дискурсе упоминаются социальная, психологическая, политическая, экономическая интеграция и дифференциация, а также интеграция и дифференциация научного знания.

В.А. Лось выделяет некоторые из основных направлений областей (сфер) интеграции, обращающие на себя внимание в контексте глобализации. Во-первых, это социокультурная интеграция, способствующая укреплению взаимосвязей между национальными культурами, информационными потоками, формированию общечеловеческих ценностей на основе учета национальных стереотипов. Не меньшую роль играет социально-экономическая интеграция, представляющая собой взаимодействие национальных экономик и социальных структур различного уровня, обеспечивающая эффективность развития национальных и региональных экономических систем. В связи с расширением взаимоотношений этносов, отличающихся друг от друга (по языку, этическим нормам, отношению к природе и др.), но стремящихся выйти на уровень консенсуса, обеспе-

чивающего выживание этноса в глобальном мире, актуализируются процессы межэтнической интеграции [8].

Под социальной интеграцией обычно понимают упорядоченные и гармоничные межличностные, межгрупповые, межклассовые, межнациональные и межгосударственные отношения, а также процесс, ведущий к такому состоянию, направленный на минимизацию конфликтов; социальную сплоченность; принятие индивида остальными членами группы. Это одна из форм поддержания социальной системой устойчивости и равновесия в общественных отношениях. Говоря об «интегрированной» личности, имеют в виду включенного в социальную систему человека, разделяющего господствующие в ней стандарты, установки, нормы, цели и ценности, т.е. конформную личность, ощущающую себя частью определенной группы. В дефектологии под социальной интеграцией понимают успешную социализацию человека с особенностями в развитии, преодолевшего негативные последствия какого-либо дефекта. Интеграция каждого человека в социум — это цель любого прогрессивного общества в целом и системы образования в частности, она подразумевает необходимость самоопределения и соотнесения личностных целей, норм, ценностей и практик с принятыми в конкретной социальной группе.

Р.Б. Шайхисламов выделяет следующие стадии процесса социокультурной интеграции, приводящей социальную систему в равновесное состояние:

1) формирование общественности как коммуникативно-сетевой основы;

2) укоренение в обществе взаимопонимания, доверия, согласия в качестве культурно-коммуникативной основы;

ориентированность общественности на формирование диалогического типа коммуникативной личности [17].

Цель социальной интеграции заключается в возможности координации и успешного функционирования общества в целом и его составляющих при учете их своеобразия и самобытности, индивидуальных особенностей и различия. Самая жизнеспособная разновидность социальной интеграции складывается из единства разнообразия, формирования целостности на основе совпадения целей и интересов, а не принуждения и нивелировки различий.

Принято различать горизонтальную интеграцию — укрепление и расширение взаимосвязей систем примерно одного типа и сходного уровня сложности или их элементов (на геополитическом уровне примером могут служить процессы, происходящие в рамках Евросоюза), и вертикальную интеграцию — взаимосвязь систем различного уровня (экономического, социального, культурологического и др.) для реализации общей целевой установки (данный вид иллюстрирует процесс вестернизации).

Любая сложная интегральная система, находящаяся в состоянии динамического равновесия (при балансе таких ее характеристик и тенденций, как порядок и хаос, линейность и нелинейность, эволюция и инволюция, прогресс и регресс и др.) под воздействием как внешних, так и внутренних противоречий может потерять свою устойчивость, что ведет к дезинтеграции, т.е. к преобладанию центробежной силы в развитии, не уравновешенной центростремительными импульсами. Дезинтеграция общества означает его разложение, распад на враждующие группы и группировки, которые, в свою очередь, также распадаются на отдельных индивидов, преследующих личные, а не общественные цели. Утрата системой достигнутого посредствам интеграции и дифференциации уровня означает ее регресс и деградацию.

Дифференциация (от лат. differentia — различие) означает процесс выделения частного из общей совокупности по определенным признакам, критериям, а также результат этого процесса. Данная категория описывает процесс развития, при котором происходит разделение, расчленение развивающегося общего целого на отдельные части, многообразные формы, уровни, группы, подсистемы. Результатом дифференциации может стать полная автономия отделившихся элементов, а в случае уравновешивания интеграцией — образование новых взаимосвязей и отношений, что приводит к усложнению системы.

В.А. Лось наряду с выделенными им сферами интеграции в контексте глобализации называет уравновешивающие их соответствующие сферы дифференциации. Социокультурная дифференциация общества предполагает сохранение религиозно-духовной (православная, буддистская культуры и др.) и социокультур-

ной (молодежная, массовая, элитарная культуры и т.п.) специфики в условиях глобализации. Социально-экономическая дифференциация в XXI в. проявляется в возникновении в структуре глобальной экономической системы таких экономических феноменов, как «новые индустриальные страны», «нефтедобывающие развивающиеся страны», «нефтеэкспортирующие развивающиеся страны», «наименее развитые развивающиеся страны». Межэтническая дифференциация свидетельствует о том, что на фоне преобладания глобализационных процессов фиксируются усиление и расширение националистических (и этнических) конфликтов, которые неуклонно выходят на уровень регионального и планетарного масштабов [8].

С точки зрения экономики по уровню доходов и уровню жизни общество можно разделить: 1) на «бедные» семьи, душевой доход в которых ниже или соответствует прожиточному минимуму; 2) «малообеспеченные» семьи, душевой доход в которых находится в интервале между прожиточным минимумом и минимальным потребительским бюджетом; 3) «обеспеченные» семьи, душевой доход в которых находится в интервале между минимальным потребительским бюджетом и рациональным потребительским бюджетом; 4) «богатые» семьи, уровень душевого дохода в которых выше рационального потребительского бюджета.

Профессиональная стратификация современных обществ подразумевает разделение населения по родам деятельности, занятиям и профессиям, одни из которых считаются более престижными, другие менее, а их организация включает руководителей различного ранга и подчиненных. Согласно данным всероссийского опроса ВЦИОМ, проведенного 15–16 сентября 2012 г., среди 1600 человек в 138 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России, первое место среди наиболее престижных профессий занимают юристы (23 %), второе — экономисты (15 %), третье — врачи (12 %). В десятку также входят банкиры (9 %), государственные служащие, менеджеры (по 6 %), предприниматели, программисты, нефтяники (по 5 %). Далее следуют рабочие профессии, учителя, военнослужащие, инженеры (по 4 %) и т.д. С точки зрения доходности профессия юриста сохраняет лидерство в рейтинге (17 %). Высокооплачиваемой также признается предпринимательская и банковская деятельность (по 14 %). Рейтинг продолжают экономисты (10 %), государственные служащие, нефтяники (по 8 %), врачи (6 %), военнослужащие, руководители, менеджеры (по 5 %), работники сферы услуг (4 %) и другие [6].

В вышеописанных случаях дифференциация является вертикальной и ведет к социальному расслоению и неравенству, что само по себе всегда было предпосылкой для возникновения конфликтов. Но наряду с вертикальной выделяют горизонтальную дифференциацию (или гетерогенность), подразумевающую группирование населения по полу, возрасту, расе, вероисповеданию, национальности, месту жительства, интересам и т.п. Горизонтальная дифференциация выражает не иерархичность, а неоднородность, многообразие человечества как интегральной общности.

М.М. Бетильшерзаева называет общественные интеграцию и дифференциацию системообразующими факторами, формирующими в обществе структурную иерархию. Причину активации данных процессов она видит в неоднородности распределения многообразных ресурсов в обществе. Люди маркируют свою принадлежность к той или иной выделившейся в результате дифференциации группе на основании кровнородственных отношений, религиозной принадлежности, языка, профессии, места проживания, гражданства и т.д. и интегрируются в нее, в результате чего «у представителей одной и той же социальной группы или общности вырабатываются во многом одинаковые представления о жизни, а также нормы поведения, ценности и идеалы, детерминируемые ментальными особенностями» [1, с. 43].

В статье о взаимоотношении интеграции и дифференциации культур в рамках глобализации М.А. Бирюкова отмечает, что «с одной стороны, всем очевидна международная культурная интеграция, которая началась с унификации социальных структур, в которые организуется человечество (государство, нация), в выделении универсальных сфер социальной жизни (политической, экономической, социальной и духовной), в значении культуры для любого общества как смыслового интегратора всех сфер и многообразных явлений и событий. <…> Тенденции к специфичности, партикуляризации не менее очевидны, чем тенденции к

интеграции. Вместе они образуют своего рода диалектическое противоречие, которое выступает как движущая сила изменения культуры с одновременным сохранением базовых основ» [2, с. 36]. Автор также отмечает, что с категорией интеграции связаны феномены мировой, глобальной и общечеловеческой культуры, а с категорией дифференциации — цивилизация, региональная и локальная культура. Анализируя философскую мысль и тенденции к осмыслению данных процессов, Бирюкова противопоставляет марксизм, ориентированный на интеграцию, универсальность культур, установление мировой истории, и постмодернизм, подчеркивающий преобладание и значимость локальных культур, различий, индивидуации, поощряя тем самым множественность.

Н.И. Чуприкова описывает всеобщий универсальный дифференционно-интеграционный закон развития как основу междисциплинарной парадигмальной теории развития следующим образом. За основное положение принято утверждение, что всякое развитие есть изменение исходной целостности в направлении от общего к частному, от целого к частям, от состояний и форм глобально-целостных к все более внутреннее дифференцированным и иерархически упорядоченным. То есть, развиваясь, система не складывается из отдельных элементов, а, напротив, дробится на специализированные по структуре и функциям составляющие и тем самым усложняется. Параллельно усложнению идут процессы интеграции, обеспечивающие поддержание исходной целостности и формирующие новые иерархические уровни [16].

В.И. Пантин, исследуя в монографии «Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении» долговременные циклы глобализации, приходит к выводу, что подобные циклы состоят из двух волн, которые он называет волнами дифференциации и волны интеграции. Ученый подчеркивает, что ведет речь именно о волнах дифференциации, а не о волнах дезинтеграции, «поскольку процессы интеграции–дезинтеграции одновременно присутствуют в каждой точке исторического развития, и всякая интеграция одних систем или структур всегда предполагает дезинтеграцию других; в связи с этим говорить о чередовании волн интеграции и волн дезинтеграции было бы не вполне корректно. Дифференциация же подразумевает не столько разрушение связей между различными системами, сколько разделение первоначально единого на части со специализированными функциями, на различные подсистемы, а также их структурное усложнение» [10, с. 7]. Следует согласиться с тем, что термин «дифференциация» подчеркивает скорее созидательную, нежели разрушительную сторону процессов исторического развития, связанных с развитием социальных систем.

Вышесказанное позволяет прийти к заключению, что процессы интеграции и дифференциации взаимообусловлены диалектически. Интеграция предполагает развитие определенной системы, в которой растет число элементов и усиливается интенсивность их взаимодействия, сближения, уменьшается их относительная самостоятельность. Дифференциация связана с обретением элементами системы большего разнообразия, мобильности, расчлененности, специализации. Исходя из того, что «единство противоположностей» подразумевает явления, не могущие существовать в отсутствие внутренних отношений друг с другом, признаем, что процессы интеграции и дифференциации неразделимы, и в случае доминирования одной из сил второе выступает либо ее предпосылкой, следствием, или спутником. В свете данной сентенции очевидно, что интеграция и дифференциация не взаимоисключающие, а взаимодополняющие аспекты процесса формирования и дальнейшего развития системы.

Категории, аналогичные рассматриваемым, присутствуют и в категориальных аппаратах других наук. Философия, математика и психология пользуются понятиями анализа и синтеза. Исследователи в области философии, логики и психологии говорят об абстрагировании и конкретизации, об индукции и дедукции, интериоризации и экстериоризации. Биология и биохимия изучают процессы ассимиляции и диссимиляции. В физике можно встретить такие термины, как «центростремительность» и «центробежность», в химии — «соединение» и «расщепление». Социология и политология оперируют понятиями «конвергенция» и «дивергенция».

Категории интеграции и дифференциации связаны с философскими категориями единичного, особенного и общего (всеобщего), которые выражают объективные связи мира и ха-

рактеризуют процесс его познания. Интеграция элементов системы происходит на основании наличия у них общего. Данная категория отражает признаки, свойства, функции и отношения, характерные для всех явлений и процессов данного рода. Дифференцируются элементы системы, на основании особенного — объективных признаков, свойств, функций, присущих некоторым группам или совокупностям явлений и процессов.

С точки зрения диалектического материализма, общее и особенное существуют и проявляются через единичное — своеобразные, присущие лишь конкретному объекту, субъекту, процессу черты и признаки. Верно и обратное: любой индивидуальный предмет, объект или процесс (единичное) содержат в себе нечто особое и общее. Это утверждение применимо и к природе, и к обществу, и к мышлению. С.Ю. Иванов подчеркивает, что категория всеобщего — это всегда отражение объективного единства многообразных явлений в сознании человека. Всеобщее существует через единство с единичным через особенное [5]. Так, Э. Морен прослеживает единство разнообразия на различных уровнях: индивидуальном (поскольку каждый человек — обладатель как родовых, так и индивидуальных признаков), социальном (единство и разнообразие в языках, социальных организациях и культах), культурном [12].

Процессы интеграции ведут к образованию единого — начала неделимости, единства и целостности, а процессы дифференциации — к выделению множественного. В философии категория единого является главенствующей в метафизике единого (генологии), разработанной Парменидом, Платоном и неоплатониками. С точки зрения Парменида, бытие едино (Единое выступает в его философии как предикат бытия), а множественность означает небытие. Сущностный подход к определению единого применили Зенон и Платон. Множественность, согласно Платону, — это множество единых, т.е. единиц, которое без единого превратилось бы в беспредельность, хаос, небытие. Само же познание предполагает отнесение к единству, объединение многообразия в единстве понятия. Единое Платона сверхбытийно и умопостижимо и выражает целостность идеального мира [11].

Категории «универсальности» и «партикулярности» неразделимы, подобно связанным с ними процессам интеграции и дифференциации. Однако философы зачастую были склонны не принимать во внимание исходной важности какого-то одного элемента и лишь второй признавать реально существующим. Так было в случае Платона (в традиционной интерпретации его теории), который противопоставил трансцендентную сферу неизменных идей, превознося Единое, сфере всего множественного и изменяющегося. Для Платона явление частного — множество — было частью постоянного движения и не имело собственного смысла; человек должен всеми силами бежать всего частного и изменчивого в стремлении к универсальному и неизменному [11].

Однако на фоне постмодерна категории «интеграция – дифференциация», «всеобщее – единичное», «единое – множественное», «целостность – фрагментарность», «универсализм – партикуляризм» входят в противоречие. «С одной стороны, присутствует апология Единства и Тождества, ориентация на универсальную идентификацию, с другой — апология гетерогенности и множественности», — отмечает Т.Х.-о. Керимов [7, с. 86]. Философы-постмодернисты признают только историческую частность, случайность и субъективность, а именно элемент бытия, связываемый Платоном с бессмысленностью. Отрицая понятие высшего порядка или смысла, постмодернисты воспевают разнообразие и выступают в защиту толерантности к различиям между индивидуумами и группами. Они не признают наличие единого человеческого начала.

Эти противоположные точки зрения иллюстрируют пример того, что И. Бэббит, литературовед и мыслитель, называет «метафизикой Единого» и «метафизикой множества». Оба философские направления пренебрегают одним из жизненных измерений, не принимая во внимание и принижая его. По мнению Бэббита, опасность таит в себе как абсолютизация универсальности и однородности, так и, напротив, утверждение полной гетерогенности, множественности. Стремление к более чем поверхностному и краткосрочному единству в многообразии возможно, и достижение этой цели полностью совместимо с задачей сохранения культурами, обществами и индивидуумами их само-

сти и развития отличительных черт. Единство может быть достигнуто через многообразие [19].

Соотношение единого и множественного актуализирует в теории систем проблему целостности и фрагментарности, имеющую отношение и к исследуемым процессам интеграции и дифференциации. Философская категория «целостность» выражает интегрированность, самодостаточность, автономность описываемых систем и, что немаловажно, — их противопоставленность другим системам, их качественное своеобразие, обусловленное присущими им специфическими закономерностями функционирования и развития.

Мы полностью солидарны с В.Н. Тарасовой, назвавшей категории интеграции и дифференциации фундаментальными законами развития науки и созидательной практики человека, и также считаем, что формы их реализации разнообразны: от тенденций в развитии науки, культуры и образовании до непосредственного обеспечения качества функционирования названных систем. Единство данных фундаментальных законов позволяет создать как общую теорию человековедения, так и развить частные дисциплины, изучающие отдельные аспекты многогранной уникальности человека [15].

Философы и педагоги начиная с Античности уделяли внимание проблемам интеграции и дифференциации в образовании, однако большинство исследований на эту тему проведено в XX и XXI столетиях, когда сами тенденции интеграции и дифференциации в социальной системе стали более заметны, благодаря появлению горизонтального измерения социальной дифференциации (этнос, гендер, субкультура) наряду с вертикальным (класс, сословие) и усилившимся процессом глобализации, влекущим за собой интеграционные процессы в экономике, образовании и культуре в целом.

Мы образование понимаем в первую очередь как систему, развитию которой присущи тенденции интеграции и дифференциации на различных ее уровнях, что позволяет объединить социально-функциональный и философско-антропологичский взгляды на сущность и цели образования, поскольку исследуемые нами процессы (интеграция и дифференциация элементов образовательной системы) напрямую связаны с двумя непреложными целями образования — социализацией, т.е. обеспечением воспроизводства существующей социальной структуры и интеграцией в нее индивида, и индивидуализацией — реализацией индивидуальных запросов, интересов и развитием творческих проявлений конкретной человеческой личности и ее индивидуальности.

В образовании процессы интеграции и дифференциации выражены в тенденциях стандартизации и вариативности его содержания, форм и методов. Вариативность характеризуется соответствием образования мотивам и возможностям различных групп учащихся и индивидуальным особенностям отдельных учащихся и возможностью управления изменениями, инновациями в едином образовательном пространстве как пространстве разнообразия. Стандартизация связана с системой ограничений, накладываемых на вариативность образования в связи с необходимостью обеспечения равенства возможностей учащихся в образовательном пространстве как пространстве «единства разнообразия».

Под социальной интеграцией в образовании понимаем процесс установления оптимальных связей между относительно самостоятельными малосвязанными между собой социальными объектами — субъектами образования (индивидуумами и группами) и дальнейшее их включение в единую, целостную систему, в которой ее части согласованы и взаимозависимы на основе общих целей, интересов, ценностей, норм и смыслов. А под социальной дифференциацией понимаем противоположно ориентированный процесс расчленения социального целого или его части на взаимосвязанные элементы, появляющиеся в результате эволюции, перехода от простого к сложному (появление в результате актуализации социокультурных различий, профилизации и специализации различных профессий, статусов, ролей, групп, субкультур и т.д.).

Б.С. Гершунский отметил однажды, что сфера образования все еще не выполняет своей главной — интегративной функции, призванной служить во имя духовного единения и взаимопонимания людей. Уделяя значительное внимание подробной характеристике данной функции, Л.Я. Осипова в своем диссертационном исследовании определяет понятие социальной интеграции как «совокупность процес-

сов, благодаря которым: а) происходит сцепление разнородных взаимодействующих элементов в социальную общность, целое, систему; б) реализуются те или иные формы поддержания социальными группами определенной устойчивости и равновесия в обществе; в) обеспечивается способность социальной системы или отдельных ее частей к сопротивлению разрушительным факторам, к самосохранению перед лицом внутренних и внешних напряжений, затруднений, противоречий» [9, с. 42]. Процессы интеграции в образовании играют значительную роль в обеспечении социальной стабильности и социальной динамики.

Но не стоит забывать, что помимо интегративной функции образование выполняет и функцию воспроизводства различных форм социальной дифференциации, обеспечивающей в первую очередь вертикальную и горизонтальную мобильность людей. Дифференцирующим по сути является и воспроизводство в процессе образования специфических символических миров (универсумов), репрезентирующих тот или иной специфический способ самоидентификации и мировосприятия членов отдельных социальных страт, слоев и групп.

Признавая общественную значимость в системе образования обоих разнонаправленных процессов, согласимся с сентенцией Л.Я. Осиповой по поводу того, что «образование как социальный институт может одновременно и содействовать процессам социальной интеграции, например, в культурной или нормативной сфере, создавая условия для единой интерпретации особого круга событий и явлений, релевантных для данной социальной общности как целого, и, в то же самое время, может также усиливать процессы социальной дифференциации, содействуя росту разнообразия, например, в форме укрепления этнокультурной идентичности в полиэтничном и поликультурном социуме» [9, с. 43].

Диалектическая взаимосвязь процессов социальной интеграции и дифференциации проявляется в том, что институт образования, с одной стороны, может способствовать сглаживанию социальных различий, а с другой — укрепляет и углубляет социальные различия. При этом не стоит забывать, что необходимо поддерживать баланс и гармоничное единство названных противоположностей, поскольку тоталитаризм в образовательной политике неизбежно ведет к чрезмерной акцентуации функции интеграции, а либеральный вариант, напротив, — к чрезмерному обострению социальных различий и беспорядочной множественности проявлений социальности.

Список литературы

1. *Бетильшерзаева М.М.* Дифференциация и интеграция в контексте культуры // Дискуссия. 2011. № 2–3. С. 38–43.
2. *Бирюкова М.А.* Глобализация: интеграция и дифференциация культур // Философские науки. 2001. № 1. С. 33–42.
3. *Богданов А.А.* Тектология: (Всеобщая организационная наука): в 2 кн.: Кн. 2. / отв. ред Л.И. Абалкин; Отд-ние экономики АН СССР. Ин-т экономики АН СССР. М.: Экономика, 1989. 351 с.
4. *Гегель Г.* Наука логики: в 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
5. *Иванов С.Ю.* Категории единичного, особенного, всеобщего: опыт логико-философского анализа / Магнитогорский гос. ун-т. Магнитогорск, 2008. 229 с.
6. *Исследование* ВЦИОМ: рейтинг престижных и доходных профессий среди россиян в 2012 году. URL: http://gtmarket.ru/news/2012/10/01/5014 (дата обращения: 08.01.2013).
7. *Керимов Т.Х.-о.* Социальная гетерология. Екатеринбург : УралНАУКА, 1999. 169 с.
8. *Лось В.А.* В поисках категориальных оснований глобалистики // Век глобализации. 2009. № 2. С. 17–29.
9. *Осипова Л.Я.* Философско-педагогические основы прогнозирования социальной эффективности образования : автореф. дис. … д-ра. пед. наук: 13.00.01. Ульяновск, 2009. 52 с.
10. *Пантин В.И.* Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении. М.: Новый век, 2003. 274 с.
11. *Платон.* Соч.: в 4 т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 3, ч. 1. 752 с.
12. *Синергетическая* парадигма. Синергетика образования. М.: Прогресс-Традиция, 2007. 592 с.
13. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 140–288.
14. *Спенсер Г.* Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника-Центр, 1997. 512 с.
15. *Тарасова В.Н.* Интеграция и дифференциация в современной образовательной практике. Шуя: Изд-во ШГПУ, 2010. 250 с.

16. *Теория* развития: Дифференционно-интеграционная парадигма / сост. Н.И. Чуприкова. М.: Языки славянских культур, 2009. 224 с.
17. *Шайхисламов Р.Б.* Коммуникативные проблемы социокультурной интеграции современного российского общества: автореф. дис. … д-ра социол. наук: 22.00.04. Уфа, 2007. 38 с.
18. *Энгельгарт В.А.* Интегратизм — путь от простого к сложному в познании явлений // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 103–115.
19. *Ryn C.G.* A Common Human Ground. Universality and Particularity in a Multicultural World. University of Missouri Press, Columbia and London, 2003. 148 p.

THE CATEGORIES OF SOCIAL INTEGRATION AND DIFFERENTIATION IN THE CATEGORIAL BODY OF EDUCATION'S PHILOSOPHY

Sofia Y. Polyankina

Novosibirsk State Technical University; 20, Karl Marx av., Novosibirsk, 630092, Russia

The article considers the procedural categories of social integration and differentiation with regard to the description of Russian educational system evolution and discloses their dialectical interrelation. The place of the notions under study among such philosophical categories as «singular – particular – multiple», «one – many», «integrity – fragmentariness», «universality – particularity» is disclosed. Education is understood as a system the development of which is characterized with the tendencies of integration and differentiation on its different levels. This allows us to combine social-functional and philosophical-anthropological approaches to consider the ontological essence and the aims of education.

Key words: philosophy of education, social integration, social differentiation, dialectics of integration and differentiation.

УДК 141.111+299.11

ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ В УПАНИШАДАХ И РАННЕЙ АДВАЙТА-ВЕДАНТЕ

С.Л. Бурмистров

Рассматривается природа сознания в адвайта-веданте и упанишадах. Понимание природы сознания в адвайта-веданте обусловлено религиозными представлениями, зафиксированными в Ведах и упанишадах. Центральным понятием адвайтистской философии сознания является понятие Атмана как единого у всех индивидов «слепого пятна» эмпирического сознания. Атман имеет сакральный характер, и благодаря ему становится возможным познание, однако сам он остается непознаваемым. Проблемой, на решение которой направлен адвайтистский дискурс, является отождествление личностью самой себя с изменчивым и причинно-обусловленным эмпирическим уровнем сознания, адвайта же предлагает в качестве решения отождествление себя с Атманом как уровнем сознания, лежащим за пределами каузальных связей.

Ключевые слова: адвайта-веданта; упанишады; философия сознания; уровни сознания; Атман; Гаудапада.

Вопрос о природе сознания ставился в той или иной форме, думается, в любой культуре, доросшей до способности к саморефлексии в понятиях, а не только в образах. Проблема заключается, однако, в том, что в разных предфилософских и философских «диалектах» даже в рамках одной культуры само слово «сознание» имеет подчас довольно различное смысловое наполнение. В качестве примера трудностей, с которыми мы сталкиваемся в диалоге даже с другой ветвью нашей же собственной западной цивилизации, можно вспомнить проблему эквивалентности нашему слову «сознание» английских *mind* и *consciousness* или немецких *Bewusstsein*, *Sinn*, *Besinnung* и *Erkenntnis*. Естественно, когда речь идет о незападных культурах, отыскание в них смыслового эквивалента нашему слову «сознание» оказывается особенно сложной задачей.

Тем не менее нам представляется, что исследование понимания проблемы сознания в иных культурах все же не сопряжено с непреодолимыми трудностями и может дать интересные историко-философские результаты. Естественно, анализ понятия сознания во всех незападных культурах — это тема скорее для многотомного труда, чем для сравнительно небольшой статьи, поэтому мы, не пытаясь объять необъятное, ограничимся исследованием текстов лишь одной индийской философской школы — веданты, причем сосредоточимся лишь на одном направлении этой школы — адвайта-веданте — и затронем лишь ее раннюю историю.

Веданта и поныне остается ведущей философской системой Индии, хотя в XX в. ее основательно потеснили (и продолжают теснить) западные системы, однако исследований, посвященных ей, даже в западной науке не так много: наибольшее внимание западных востоковедов из всех религиозно-философских систем, возникших на индийской почве, привлекает буддизм. Работы, в которых рассматривается эта система, в большинстве своем имеют обзорный характер или, наоборот, посвящены довольно узким темам. Проблеме сознания в веданте в этих работах уделяется немного внимания, хотя она представляется важной в общем контексте этой системы, которая в качестве основной своей цели декларирует освобождение от колеса перерождений (mokṣa) и осознание истинной природы отношений адепта с Брахманом. Для религиозной в своей основе мировоззренческой системы совершенно естественно, что мир воспринимался в веданте как возникший благодаря деятельности некоего могущественного сознательного агента (вопрос о природе которого слишком сложен, чтобы освещать его здесь), так что уже сотериология веданты предполагает постановку вопроса о соз-

Бурмистров Сергей Леонидович — ведущий научный сотрудник; отдел Центральной и Южной Азии, сектор Южной Азии; Институт восточных рукописей РАН; 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18; arrakis2001@yandex.ru

нании, а тезис адвайта-веданты (самого известного и разработанного направления в этой философской системе), согласно которому истинное *Я* любого живого существа есть Брахман (известная максима aham Brahmāsmi — «я есмь Брахман»), требует также анализа проблемы религиозного сознания и различий между истинным *Я* и тем сознанием, которое характерно для мирской личности, еще не просветленной сакральным знанием о Брахмане.

Сама философия веданты опирается на идеи, высказанные в Ведах и упанишадах. Так, представитель поздней адвайта-веданты Садананда (XVI в.) в своем главном сочинении «Ведантасара» прямо пишет, что суть философии веданты состоит в разъяснении того, что сказано в упанишадах и «Брахма-сутрах» Бадараяны: «vedānto nāmopaniṣatpramāṇam tadupakārīṇi śarīrakasūtrādīni ca» [13, p. 2]. При этом показательно, что упанишады воспринимаются им буквально как средство познания (pramāṇa) — инструмент, при помощи которого можно получить истинное знание, ибо только они содержат знание о том, что в веданте считается истинной реальностью, — о Брахмане (который в адвайта-веданте понимается как тождественный Атману — истинному человеческому *Я*). Все это неудивительно, если учесть, что изначально сама веданта была дисциплиной ведийской экзегезы и лишь позднее трансформировалась в философскую школу [8, с. 224]. Естественно, такая изначально религиозная установка не могла не оказать влияния на понимание природы сознания в веданте.

Одним из первых индийских текстов, в которых поднимается проблема сознания, является Айтарея-араньяка, в одном из фрагментов которой (AitAr 2.3.2) говорится о различии уровня сознания у разных живых существ. Все живое, согласно *шрути*, наделено Атманом, который, однако, у разных живых существ прослеживается в разной степени: у растений он проявляется исключительно в виде движения сока, тогда как у животных — уже в виде способности к рассудочной деятельности (citta), причем и между самими животными также имеются различия в степени проявления Атмана; наконец, у людей Атман проявлен в наибольшей степени — в виде разума (prajñā). При этом Атман назван в этом фрагменте «развивающимся» или «все более явным» (āvistarāmātmā) [11, p. 22–23]. Это весьма показательный момент: в адвайта-веданте никакое развитие Атмана невозможно. В принципе, этот фрагмент можно толковать не только в том смысле, что Атман «развивается», но, скорее, в том смысле, что он просто становится более явным, в большей степени определяет поведение живого существа, и то, каким будет это существо, зависит, собственно, именно от степени проявленности Атмана в нем.

Более глубокое исследование понятия Атмана мы находим в Чхандогья-упанишаде, в тех знаменитых главах, где Праджапати дает богам и асурам наставления о том, что такое Атман (Чх.-уп. VIII. 7–15) [7, с. 137–142]. Здесь, как и в приведенном выше фрагменте из Айтарея-араньяки, примечателен ход наставлений Праджапати: асуров он поучает, что Атман, «найдя которого достигают и всех миров, и [исполнения] всех желаний», — это тело, отражающееся в поверхности воды; а сам, глядя им вслед, говорит: «Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги то или *асуры*, погибнут» [7, с. 138]. Индру же такие наставления смущают, и он, не дойдя до богов, которым надо передать наставления Праджапати, возвращается, чтобы высказать учителю свои сомнения, и получает новые, более точные сведения, — и так несколько раз, пока, наконец, Праджапати не дает ему истинное знание: «И кто знает: “Да буду я обонять это”, тот — Атман; нос [служит ему] для обоняния. И кто знает: “Да скажу я это”, тот — Атман; речь [служит ему] для разговора. И кто знает: “Да услышу я это”, тот — Атман; ухо [служит ему] для слуха. И кто знает: “Да подумаю я это”, тот — Атман; разум — его божественный глаз. Поистине, видя этим божественным глазом — разумом — эти желанные [предметы], он наслаждается» [7, с. 141]. В Айтарея-араньяке живые существа выстраиваются в иерархию, определяемую степенью проявленности Атмана; в Чхандогья-упанишаде наставления Праджапати выстраиваются в сходную иерархию в зависимости от того, насколько близки они к истине, провозглашенной в последнем поучении. А кроме того, в этом фрагменте Праджапати объясняет, что Атман не тождествен ни телу, ни эмпирическому *я* («тот, кто, блаженствуя, движется во сне», уа eşa svapne mahīyamānaś carati — ChUp VIII.10.1), но тому уровню психики, который открывается во сне без сновидений. Иными словами, Атман невозможно отождествить ни с одним компонентом эмпирической личности: он — вне ее и лежит в ее основе.

Нечто подобное можно встретить и в Тайт-

тирия-упанишаде, где Бхригу, сын Варуны, посредством аскезы познает, что пища, дыхание, разум, распознавание (vijñāna), блаженство — все это Брахман [6, с. 90–91]. Правда, иерархия так ясно, как в Чхандогья-упанишаде, здесь не прослеживается — в Тайттирия-упанишаде речь идет, скорее, о том, что Брахманом является в конечном счете все — и «пища» (т.е. телесная сторона личности), и дыхание, и прочие компоненты, из которых, согласно древнеиндийским представлениям, состоит человек.

Уже в приведенных выше рассуждениях из Чхандогья-упанишады видно, что Атман воспринимается не столько как сознание в эмпирическом смысле, сколько как своего рода «слепое пятно» по отношению к сознанию: благодаря Атману мы мыслим, но сам Атман не может быть мыслим нами. Он — абсолютный субъект в том смысле, что объектом познания никогда не становится. В Брихадараньяка-упанишаде Яджнявалкья говорит: «Ты не можешь видеть видящего видения, не можешь слышать слышащего слушания, не можешь мыслить о мыслящем мышления, не можешь знать о знающем знания. Это — твой Атман внутри всего. Все остальное подвержено страданию» [1, с. 101]. Философия сознания в адвайта-веданте оказывается, таким образом, связана еще и с сотериологической проблематикой, ибо познание Атмана необходимо не ради самого познания, а ради освобождения от страданий. Каким образом познание может дать избавление от страданий, поясняет Мундака-упанишада: «Поистине, тот, кто знает этого высшего Брахмана, становится Брахманом» [6, с. 185–186] (ya so ha vai paraṃ Brahma veda, Brahmaiva bhavati. — MundUp III.2.9). Иными словами, в упанишадах, когда речь идет об Атмане, под словом «познание» подразумевается не познание некоторого объекта неким субъектом, а трансформация собственной личности, превращение в тот объект, который следует познать [11, p. 26].

Наконец, Атман, согласно, например, той же Тайттирия-упанишаде, — это еще и блаженство (ānanda), и этот термин тоже достаточно интересен. Изначально (в Ведах) слово ānanda имело довольно узкое значение — «оргазм, сексуальное наслаждение», позднее стало ассоциироваться также с экстазом, который дают опьяняющие напитки, а затем — также и с бессмертием, вообще с состояниями, превосходящими обычные состояния человеческой психики [10, p. 155, 163]. В Брихадараньяка-упанишаде ānanda уже ассоциируется не только с этими чисто телесными наслаждениями, но и (главным образом) с Брахманом. Здесь (Бр.-уп. IV.1.6) Яджнявалкья говорит царю Джанаке: «Поистине, разумом, о царь, [мужчина] влечется к женщине. От нее рождается подобный [ему] сын; он — блаженство. Поистине, разум, о царь, — высший Брахман» [1, с. 116]. Здесь мы уже видим связь понятий ānanda и Brahman: разум (manas) Яджнявалкья называет «высшим Брахманом» (paramaṃ Brahma), и благодаря этому разуму возникает блаженство (ānanda).

В более поздних текстах это понятие получает иную, более сложную и глубокую интерпретацию. Оно выступает, скорее, как некий предел мышления, как состояние, которое невозможно описать словами (anirvacanīya), ибо оно столь радикально отличается от всего, что человек в принципе может испытать, оставаясь на уровне эмпирического сознания, предполагающего сохранение различия между субъектом и объектом, что такое состояние сознания не может быть, строго говоря, даже поименовано. Шанкара в комментарии на «Брахма-сутры» говорит: «Молчание есть этот Атман» (BrSūBh III.2.17: upaśānto ‘yamātmā; ссылки на сочинение Шанкары здесь и далее приводятся по изданию [12]). Название ānanda дается ему лишь для того, чтобы показать, что это состояние сознания лежит полностью за пределами эмпирического мира, неразрывно связанного со страданием, и, следовательно, полностью свободно от страданий. Его тем не менее нельзя назвать только чисто негативным состоянием свободы от страданий, ибо в этом случае можно было бы говорить о том, что даже человек, пребывающий еще на уровне эмпирического сознания и, более того, мучимый болью, все равно обладает ānanda — ведь он, мучимый *данной конкретной* болью, свободен от всех других болей [11, p. 152–153].

Таким образом, sub specie ontologiae сознание в тех текстах, на которые опирается веданта и из которых она выводит свою философию, представляет собой сложную структуру, в которой прослеживается собственно эмпирический уровень, предполагающий наличие субъекта и объекта, и некоторое «слепое пятно». Та же идея последовательно проводится и в других текстах адвайты. Само предположение о существовании некоторой эмпирической реальности, по мысли сторонников этой системы, не является результатом какого бы то ни было *эмпирического* познания и может быть интер-

претировано лишь как не подлежащее никакой объективации conditio sine qua non всякого объективного знания [11, p. 38]; используя терминологию философии Канта, необходимое условие всякого объективного познания *априорно*. Крупнейший отечественный исследователь веданты Н.В. Исаева отмечает: «Нельзя, по мысли Шанкары, прямо *научить* постижению атмана (а стало быть, и высшего Брахмана), поскольку всякое слово становится ложным и мертвым, едва только им пытаются жестко определить природу этой высшей реальности. Дело в том, что атман в адвайте — основа сознания (caitanya, vidyā), и у него — единого и единственного — нет ничего помимо сознания — ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об основе сознания, мы неминуемо вынуждены были бы каждый раз использовать ее же самое. Именно потому, что атман как корень заложен во всяком опыте и во всяком суждении, он не может обернуться на себя, сделаться собственным объектом и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует» [2, с. 64]. Иначе говоря, саморефлексия возможна только тогда, когда речь идет об обыденном сознании, истинное же Сознание можно только осуществить на практике, реализовав религиозные цели, предписываемые священными текстами, познать же истинное Сознание (Брахман) невозможно. Уже в этом прослеживается одна из ключевых черт философии сознания в адвайте: сознание рассматривается как имеющее два уровня — относительный, или мирской (vyāvahārika), и абсолютный (pāramārthika), из которых самоописание возможно дать лишь для первого. Структура личности согласно этой философской системе такова: истинное *Я* (ātman) является ядром личности, однако на него налагаются, затемняя его, различные телесные особенности и психические характеристики; иначе говоря, как не относящиеся к истинному *Я* рассматриваются не только тело, но и психика со всеми своими компонентами — эмоциями, ощущениями, восприятиями, рассудком и разумом [2, с. 61]. С этой точки зрения такой феномен, как мышление, можно приписывать низшему уровню личности лишь метафорически. Шанкара в комментариях на «Брахма-сутры» Бадараяны пишет, что, в принципе, можно и об огне или воде говорить, что они известным образом «мыслят», — но это будет лишь образным выражением, в то время как об истинном *Я* можно говорить, что оно мыслит, в совершенно буквальном смысле (BrSūBh I.1.6); строго говоря, способностью мышления только это истинное *Я* и обладает, в то время как все остальные структуры личности в своей деятельности зависят от него и могут быть названы мыслящими только в силу этой зависимости.

Таким образом, сознание в адвайте воспринимается как исключительная характеристика истинного *Я*, которое имеет сакральную природу (оно есть Брахман) и, естественно, до известной степени сообщает этот сакральный характер и сознанию. Тем не менее на уровне эмпирической личности ключевую роль играет все же обычное человеческое мышление с его восприятием внешних объектов как реальных, изменяющихся и с его саморефлексией, которая и субъект подвергает объективации. Более того, оно налагает свои характеристики и на любые познаваемые объекты, в том числе и на Брахман, видя в них, грубо говоря, то, что склонно видеть в силу своих внутренних свойств, а не то, что есть на самом деле. В подтверждение этой точки зрения Шанкара приводит ряд цитат из текстов *шрути*, заключая из них, что сам Брахман имеет двойственную природу в зависимости от того, является ли он объектом знания или неведения (BrSūBh I.1.11: vidyāvidyāviṣayabhedena brahmaṇo dvirūpatām darśayanti vākyāni): если он является объектом незнания, то к нему прилагаются такие понятия, как «объект поклонения», «адепт» и т.п. (BrSūBh I.1.11: tatrāvidyāvasthāyām brahmaṇa upāsyopāsakādikṣaṇaḥ sarvo vyavahāraḥ), в то время как на уровне истинной реальности (истинного *Я*) не существует ни объекта поклонения, ни поклоняющегося субъекта — есть только чистый самотождественный Брахман. Это хорошо известный тезис об абсолютной недвойственности истинной реальности (Брахмана), благодаря которому система и называется advaita («недвойственная»).

Тем не менее на уровне относительной реальности все же существуют различные «деления», бинарные оппозиции, без которых относительное сознание не способно функционировать, но которые не только омрачают истинное сознание и лишают человека знания Брахмана, но и могут при надлежащем изменении интеллектуальных установок послужить опорой для постижения высшего *Я*. Относительная реальность и соответствующий ей относительный уровень сознания и познания являются, образно говоря, своего рода трамплином, позволяющим

достичь подлинного Знания — постижения самого себя как тождественного Брахману. Такая позиция намечена еще в текстах фактического основателя адвайта-веданты — Гаудапады (VII–VIII в.), который в единственном достоверно принадлежащем его перу труде «Мандукья-карика» (комментарий на Мандукья-упанишаду) обосновывал мнение, что разум сам по себе бессилен познать мир и неизбежно запутывается в противоречиях, выход из которых может найти только мистическая интуиция, опирающаяся на шрути — тексты Вед и упанишад [3, с. 101]. Ход мысли Гаудапады здесь таков: очевидно, что образы, являющиеся нам во сне, нереальны и заключены лишь в сознании спящего (MandUpK II.1: vaitathyam sarvabhāvānām svapna āhur manīṣiṇaḥ antaḥsthānāt tu bhāvānām samvṛtatvena hetunā; ссылки на сочинение Гаудапады здесь и далее приводятся по изданию [9]); но невозможно отрицать, что предметы, являющиеся нам во сне, подобны реальным объектам не только по конкретным своим качествам (как, например, реальная кошка мало чем отличается от той, что явилась мне в сновидении), но и в том, что и те, и другие преходящи: «Предметы, [явленные нам] во сне или в состоянии бодрствования, суть одно, — так говорят мудрецы, — [в силу] их очевидного подобия [друг другу]» (MandUpK II.5: svapnajāgaritasthāne hy ekam āhur manīṣiṇaḥ bhedānām hi samatvena prasiddhenaiva hetunā). На первый взгляд такой вывод кажется несколько натянутым: из такого подобия не следует, что предметы реального мира столь же иллюзорны, как порождения сна, а их сходство легко объясняется тем, что все наши сновидения заимствуют материал из реального мира. Однако Гаудапада отбрасывает этот довод, опираясь при этом на вопрос о причинности. Тема причинности, одна из важнейших для индийской философии, в адвайте получила решение, согласно которому причина тождественна следствию и не просто имеет ту же самую природу, что и следствие, но вообще от него ничем не отличается. Всякая причинно-следственная связь целиком и полностью иллюзорна, ничто не рождается и не возникает и во Вселенной поэтому нет никаких изменений, а те «изменения», которые мы можем наблюдать, суть лишь кажимость: svato vā parato vāpi na kiñcid vastu jāyate sad asat sadasad vāpi na kiñcid vastu jāyate (MandUpK IV.22). Порождения сна и так называемые «реальные» предметы различаются, согласно Гаудападе, лишь тем, что последние более устойчивы: antasthānāt tu bhedānām tasmāj jāgarite smṛtam yathā tatra tathā svapne samvṛtatvena bhidyate (MandUpK II.4). Тождество сновидений и предметов реального мира, таким образом, утверждается Гаудападой на том основании, что и те, и другие подвержены законам причинности, они возникают по какой-то причине и также по какой-то причине изменяются и исчезают, истинная же реальность никакими причинно-следственными отношениями ни с чем не связана, поэтому то, что мы привыкли называть «реальным миром», в действительности представляет собой лишь иллюзию.

Однако в то же время в другом фрагменте своего труда Гаудапада прямо говорит об изменениях, источником которых является божество, силой своей *майи* (творческой способности) создающий и мир со всеми объектами, и себя самого: «Сам бог творит себя самого посредством своей *майи*, и именно он познает объекты — таково учение веданты» (MandUpK II.12: kalpayaty ātmanātmānam ātmā devaḥ svamāyayā / sa eva budhyate bhedān iti vedāntaniścayaḥ). Уже один этот фрагмент свидетельствует о неоднозначности понимания причинности в ранней адвайте (у Гаудапады): с одной стороны, нет никаких *реальных* изменений, а все проявления причинно-следственных связей, которые мы можем наблюдать, не более реальны, чем змея, за которую человек в темноте принимает брошенную на землю веревку (самый распространенный в индийских религиозно-философских текстах образ, иллюстрирующий иллюзорность видимого мира); с другой же стороны, божество творит и себя, и мир, что, безусловно, является изменением. Возникает вопрос: реально ли это изменение? Происходит ли при творении богом мира и самого себя какое-то действительное изменение и имеем ли мы дело здесь с причинно-следственной связью?

Насколько можно судить по тексту «Мандукья-карики» и других трактатов адвайты, в действительности никаких изменений здесь нет. Само творение оказывается в конечном счете столь же иллюзорным, как и те образы, которые создает фокусник или которые возникают у нас перед глазами при обмане зрения. Мир, «порожденный» божеством, совершенно нереален, ибо вся реальность, грубо говоря, досталась божеству. Поскольку мир, по существу, не обладает никакой реальностью, то и причинно-следственных связей между ним и богом быть не может: существует только боже-

ство, так называемый же «реальный» мир подобен миражу, небесному городу гандхарвов (MandUpK II.31: svapnamāye yathā dṛṣṭam gandharvanagaram yathā / tathā viśvam idam dṛṣṭam vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ). Следовательно, и сознание, если оно не тождественно Атману-Брахману, оказывается столь же иллюзорным. Это, собственно, следует уже из следующей шлоки «Мандукья-карики» — MandUpK II.32: «Не существует ни угасания, ни рождения, ни порабощенных [душ], ни тех, кто почитает [богов], ни тех, кто ищет освобождения, ни освободившихся, — такова высшая истина» (na nirodho na cotpattir na baddho na ca sādhakaḥ / na mumukṣur na vai mukta ity eṣā paramārthatā). То, что мы обычно называем сознанием, существует только на уровне относительной истины, о том же, каков уровень истины абсолютной, ничего сказать нельзя — о нем можно говорить только апофатически. Недвойственность высшего Брахмана, который пребывает вне субъектно-объектного деления, не позволяет говорить о нем в каких бы то ни было терминах и познавать его как объект, ибо он — то самое «слепое пятно», которое позволяет познавать, но само остается непознаваемым. Адепт, поднявшийся на такой уровень постижения Брахмана, «обретший недвойственность», может жить среди вещей материального мира, не затрагиваемый ими: advaitam samanuprāpya jadavallokam ācaret (MandUpK II.36). Познавая Брахмана (т.е. осознавая, что поистине существует только Брахман), адепт выходит из той сферы, в которой еще действуют причинно-следственные связи, или, точнее говоря, осознает их иллюзорность. Поясняя отношения Атмана-Брахмана и индивидуальных душ, Гаудапада сравнивает их с мировым пространством и тем пространством, которое ограничено стенками горшка: «Об Атмане говорят, что [он существует в виде пребывающих] в пространстве душ, подобных пространству, [заключенному в] горшке» (MandUpK III.3: ātmā hy ākāśavajjīvair ghaṭākāśair ivoditaḥ), — и продолжает: «Подобно тому, как, [если] горшки разбиты, пространство, [находившееся внутри] горшков, исчезает, растворяясь, в мировом пространстве, — так и индивидуальные души [растворяются] в Атмане» (MandUpK III.4: ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā / ākāśe sampralīyante tadvaj jīvā ihātmani). Это важный фрагмент, показывающий, как понималось в ранней адвайте строение индивидуальной души и ее взаимоотношения с высшим *Я* — Атманом. Здесь можно поставить вполне логичный вопрос: если пространство, заключенное внутри горшка, отделяется от мирового пространства стенками горшка, то что играет роль таких стенок по отношению к индивидуальной душе? Что отделяет ее от Атмана?

Сам Гаудапада в ответ на этот вопрос отсылает к Упанишадам: «[Это] ведь те оболочки из пищи и т.д., о которых сказано в Тайттирия-[упанишаде]» (MandUpK III.11: rasādayo hi ye kośā vyākhyātās taittirīyake). Текст названной упанишады гласит: «Поистине, из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек. Поистине, этот человек состоит из соков пищи» [6, с. 84]. Конечно, это вовсе не означает, что для постижения Атмана все эти оболочки следует уничтожить или как-то сорвать с себя — да это и невозможно именно потому, что все они, как сказано в процитированном тексте, порождены Атманом, так что единственный выход здесь — это постепенно, посредством психотехнических упражнений проникать под эти оболочки, чтобы в конце концов дойти до их непознаваемого, необъективируемого истока. Необходимое условие этого — понимание природы сознания, которое, согласно Гаудападе, само порождает субъектно-объектное деление. Ум (manas) сам конструирует это фундаментальное для всякого объективного познания деление, которое исчезает только тогда, когда деятельность ума прекращается: manodṛśyam idam dvaitam yat kiñcit sacarācaram / manaso hy amanībhāve dvaitam naivopalabhyate (MandUpK III.31). Познание недвойственности — это результат комплекса психотехнических практик, благодаря которым адепт отвлекает свое сознание от любых объектов, что и позволяет говорить о «безобъектном» мышлении как высшем уровне существования психики.

Нечто аналогичное мы видим и, например, в буддийской философии, и неслучайно исследователи указывают на ряд многозначительных перекличек между терминологией и образами, которые Гаудапада использовал в своем труде, и буддийскими терминами [3, с. 101–102]. Так, в конце «Мандукья-карик» он говорит, что «все дхармы свободны от омрачений и по природе своей чисты» (MandUpK IV.98: alabdhāvaraṇāḥ sarve dharmāḥ prakṛtinirmalāḥ). Видение истинной реальности (yathābhūtam) и пробуждение (bodhi) в буддизме возможно лишь тогда, когда

психика адепта подвергается радикальной перестройке, и содержательной его стороной является безобъектное знание (jñāna). «Мудрость (prajñā) есть средство обретения состояния просветления (bodhi), т.е. нирваны. В этом смысловом отношении состояние просветления (bodhi) — гносеологическая интерпретация нирваны. Bodhi — такое состояние, главный предикат которого есть истинное познание (yathābhūtam). Буддийским гносеологам свойственно было разделять познавательный процесс и его результат. В данном контексте результат yathābhūtam — это знание (jñāna)» [5, с. 406]. Таким же образом и у Гаудапады постижение Атмана становится возможным только при условии кардинальной перестройки психики адепта, изменения всех его психологических установок, и это он и обозначает словами «пребывание в Атмане». В принципе, состояние, близкое к этому, знакомо в какой-то степени каждому человеку — это состояние сна без сновидений (suṣupti), в котором различение субъекта и объекта утрачивается.

Примечателен тот факт, что Гаудапада не ставит вопроса о структуре эмпирического сознания, однако специально заостряет внимание на *уровнях* сознания. В самом деле, есть, говоря грубо, разные степени проявленности сознания (о чем уже говорилось выше), причем с истинным *Я* отождествляется среди них самый глубинный, наименее поддающийся какой бы то ни было рефлексии, — turya, особое состояние, которое описывается как свободное от всяких причинно-следственных связей и лежащее в основе всякого акта познания и вообще всякой деятельности сознания. Sarvānām nivṛtteḥ īśānaḥ, prabhuḥ, avyayaḥ, sarvabhāvānām advaitaḥ, vedaḥ vibhuḥ turyaḥ smṛtaḥ («[То, от которого зависит] угасание всех страданий, всемогущее, неизменное, недвойственное [среди] всего сущего, [полное] знания, сияющее, — [таково то, что] известно [как] turya»), — так пишет Гаудапада об этом состоянии (MandUpK I.10). Известно, что в индийской традиционной психологии выделялось четыре уровня сознания — бодрствование (jāgrat), сон со сновидениями (svapna), сон без сновидений (suṣupti) и это четвертое состояние, относительно которого позитивное знание невозможно. Это учение восходит именно к Мандукья-упанишаде, где ведется речь об устройстве психики и где повествуется о «четырех стопах» Атмана-Брахмана. «Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немыслимой, неуказуемой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую [стопу]. Это Атман, это надлежит распознать», — так говорится в этой упанишаде [6, с. 201]. Это состояние не имеет ни причин, ни следствий и в этом смысле «абсолютно» (если вспомнить буквальное значение слова absolutus — «отделенный, самостоятельный, независимый»), в то время как состояния бодрствования и сна со сновидениями (у Гаудапады они именуются соответственно viśva и taijasa) обусловлены причиной и следствием (т.е. являются частями цепочки причин, вызвавших эти состояния, и следствий, которые ими порождаются), а состояние сна без сновидений (prajñā у Гаудапады) имеет следствия, но не имеет причин: tau viśvataijasau kāryakāraṇabaddhau īṣyete; prajñāḥ tu kāraṇabaddhaḥ; tau dvau turye na sidhyataḥ (MandUpK I.11).

Естественно, что turya понимается Гаудападой как состояние, не просто тождественное Атману, нашему истинному *Я*, но как состояние, с которым человек должен отождествлять себя на том уровне, на котором функционирует и эмпирическое сознание. Иными словами, освобождение от сансары и осуществление высшей религиозной цели состоит у него в изменении психологических установок личности, в формировании нового ее самоописания, предполагающего растождествление себя с изменчивыми и причинно обусловленными структурами эмпирической личности и отождествление себя с тем началом в собственной психике, которое не подвержено изменениям и не связано ни с какими реалиями эмпирического мира.

Как видно, тему сознания Гаудапада рассматривал не просто sub specie сотериологии (точнее, проблемы освобождения, mokṣa), но через призму психотехники: сознание — не только некий феномен, структуру и способы функционирования которого надо изучить, но и (в первую очередь) нечто такое, что подлежит кардинальному изменению в соответствии с идеалами, выраженными в *шрути*. Состояние сознания здесь тесно связано с состояниями тела, поэтому в «Мандукья-кариках», помимо сугубо психотехнических практик, предписываются особые телесные техники (аскеза; MandUpK III.45: nāsvādayet sukham tatra) и способы управления эмоциями (nihsaṅgaḥ prajñayā bhavet, там же),

что и позволяет ему обрести нирвану (MandUpK III.47: sanirvāṇam; показательно, кстати, что такой ведантист, как Гаудапада, и здесь использует термин, больше связанный с буддийской религиозно-философской традицией). Атман не может быть познан подобно тому, как познаются любые объекты эмпирического мира, ибо он в принципе не поддается объективации; говоря грубо, его невозможно *познать* в обыденном смысле слова — им можно только *быть*, и в этом состоит принципиальная позиция и Гаудапады, и последующей традиции адвайта-веданты. Мы специально обращаем внимание на сходство позиций Гаудапады и буддистов: если первый говорил о непознаваемости и невыразимости (anirvacanīyatva) Атмана, то последние вообще предпочли отказаться от самого этого понятия, устранив из своего дискурса, таким образом, всякую мысль о неизменном ядре личности, благодаря которому становится возможным перерождение. Однако и у Гаудапады об Атмане ничего нельзя сказать позитивно, поэтому существование его не доказывается ни эмпирически, ни посредством логического вывода — оно обосновывается лишь свидетельством *шрути*. Буддисты же, анализируя сознание, сделали тот шаг, который был невозможен для представителей ортодоксальной (признававшей священный характер Вед и упанишад) школы веданта, — они вообще отбросили всякое представление о непознаваемом и вечном ядре эмпирической личности. Буддийскую позицию относительно сознания Лама Анагарика Говинда описывает так: «Естественно, что противопоставление “субъект – объект” может быть оправдано исключительно с внешней точки зрения. В действительности невозможно отделить сознание от его содержания. Существуют только отличные друг от друга моменты сознания, разнящиеся во времени и содержании, но каждый из них представляет неделимое целое. Только ради словесного выражения и ментального (логического) упрощения мы отвлекаемся от непрерывного процесса “*становления* сознания” и обращаемся к более или менее статической идее “сознание”, а после создания понятия для обозначения единства и стабильности этого процесса мы вынуждены выработать дополнительное понятие, объясняющее изменения в этом процессе: элементы представления, или *объект* сознания. Если в связи с этим понятием мы говорим также и о *предмете* (субъекте) сознания, то этим мы указываем на то более высокое единство кармически обусловленных сил, которое мы называем “индивидуальным”, — “тем, что не может быть делимо”, — ибо это не есть механическое единство неизменной или ограниченной “вещи”, но непрерывно струящийся процесс перестановки, исправления и унификации жизненных сил, обретающих свое средоточие (фокус) в сознании. Но так же как фокус не есть нечто отличное от лучей, сходящихся в нем, так и сознание не отличается от тех сил, которые в видимой или невидимой форме создают индивидуума» [4, с. 86].

Как видим, уже в самый ранний период истории веданты сознание понимается в ней как структура личности, центрированная вокруг некоего единого начала, которое, во-первых, само не может стать объектом познания, а во-вторых, имеет сакральный характер. Не исключено, что эти два его свойства взаимосвязаны: в самом деле, все, что может быть познано, представляет собой в той или иной степени *ограниченный* предмет, отличающийся от других предметов окружающего мира и, во всяком случае, не тождественный самому познающему. Тем самым он теряет то свойство, которое, по логике вещей, должно быть неотъемлемо присуще сакральному началу мира, — бесконечность, неограниченность (то есть в том числе и неограниченное знание, и неограниченное могущество). Он уже отличается, по меньшей мере, от самого адепта, который ему поклоняется, и поэтому об этом начале уже нельзя сказать, что оно есть *все*. Поэтому вполне логичным выходом представляется тезис о большей или меньшей иллюзорности всего того, что не тождественно этому высшему началу, — тезис, ставший ключевым в адвайта-веданте. Если этот Атман понимается как *абсолютно* сакральный, то, естественно, благочестивый адепт не может мыслить его как нечто ограниченное, а следовательно, не может выступать по отношению к нему субъектом, который познает некоторый предмет — пусть даже священный, но ограничиваемый уже тем фактом, что он есть объект познания, отличный от субъекта.

В чем они были близки друг к другу, буддисты и представители адвайты, так это в представлении об уровнях сознания. В индийской философии это представление вообще было едва ли не универсальным, и ведантисты, подобно буддистам, санкхьяикам и др., принимали его как нечто само собой разумеющееся. Сознание в ранней веданте представлялось как сложная структура, состоящая из сакрального ядра — Атмана, тождественного Брахману, и

внешней оболочки — эмпирического индивидуального сознания, способного функционировать в разных режимах (бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон). При этом Атман понимался, естественно, как единый у всех индивидов, в отличие от эмпирического сознания, самостоятельного и отделенного от других подобных ему сознаний. Проблемой представлялось отождествление человеком своего *я* именно с этим — частным, преходящим и связанным с неизбежными страданиями уровнем, высшей же религиозной целью было отождествление себя с высшим *Я* — Атманом, сакральным началом мира.

Список литературы

1. *Брихадараньяка-упанишада* / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1964. 238 с.
2. *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 199 с.
3. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983. 272 с.
4. *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 472 с.
5. *Островская-мл. Е.А.* Буддийский эпистемологический идеал yathābhūtam // Буддизм в переводах. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. Вып. 2. С. 400–409.
6. *Упанишады* / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1967. 334 с.
7. *Чхандогья-упанишада* / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1965. 250 с.
8. *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.
9. *Gaudapāda-kārikā* / ed. and transl. by R.D. Karmarkar. Poona: Bhandarkar Oriental research institute, 1953. 158 p.
10. *Olivelle P.* Orgasmic rapture and divine ecstasy: the semantic history of ānanda // Journal of Indian philosophy. 1997. Vol. 25. P. 153–180.
11. *Saksena S.K.* Nature of consciousness in Hindu philosophy. Benares: Nand Kishore & bros., 1944. 224 p.
12. *The Aphorisms* of the Vedanta by Bādarāyaṇa, with the commentary of Śankara Ācārya and the gloss of Govinda Ānanda / ed. by Paṇdita Rāma Nārāyaṇa Vidyaratna. Calcutta: Baptist Mission press, 1863. 907 p.
13. *The Vedantasara* of Sadānanda, together with the commentaries of Nṛsimhasarasvatī and Rāmatīrtha / ed. by G.A. Jacob. 5th edition. Bombay: Nirnaya Sagar press, 1934. 179 p.

THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN UPANIṢADS AND EARLY ADVAITA VEDĀNTA

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Department of Central and Southern Asia; 18, Dvortsovaya emb., Saint Petersburg, 191186, Russia

In the article reveled, that conception of mind in Advaita Vedānta is determined by religious ideas of Vedas and Upaniṣads. Central concept of Advaitist philosophy of mind is the concept of Ātman as a «blind spot» of empirical consciousness, unitary in all individual persons. It has a sacral nature and makes cognition possible, being itself incognizable. The main problem in Advaitist discourse is that a person identifies himself with an empirical, changeable and determined level of consciousness. The solution is the identification of the Self with Ātman as the mind level, free of causal determination.

Key words: Advaita Vedānta; Upaniṣads; philosophy of mind; levels of consciousness; Ātman; Gaudapāda.

УДК 130. 2

САКРАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗА ЗЕМЛИ В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

И.В. Рязанов

Анализируется проблема сакрализации образа земли в архаической культуре. Определяется специфика отношения архаического менталитета к образам сакрального. Ставится проблема соотношения образов сакрального в архаической и современной культурах.

Ключевые слова: архетип; архаическое сознание; образ; обряд; иерофания; сакральное; Мать-Земля; менталитет; мифология; религия; земледелие.

> *Тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. Они должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать. Они созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества. Они открывают человеку путь к божественному и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей.*
>
> *К.Г. Юнг*

Проблема сакрализации образа земли в архаической культуре требует определения смыслового объема того, что мы будем понимать под «сакральным» в нашем исследовании. Французский социолог Э. Дюркгейм в 1912 г. в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии» подверг критическому пересмотру мысль о том, что религию следует определять из понятия божества или из понятия сверхъестественного. Понятие божества, с точки зрения ученого, не универсально и не может объяснить всего многообразия религиозной жизни, а понятие сверхъестественного возникает достаточно поздно, за пределами классической Античности. Поэтому уже на ранней стадии развития, полагал Э. Дюркгейм, необходимо для всех религий различать профанное или мирское и священное или сакральное. Основанием для такого различия, считал французский социолог, может быть и важнейший признак священного — его неприкосновенность и запретность для членов того или иного коллектива. Это положение позволило Э. Дюркгейму утверждать, что природа сакрального или священного в своих исходных основаниях носит общественный характер. Сакральное социально по своей сущности в силу того факта, что общественные группы придают своим высшим социальным и моральным побуждениям облик священных образов, символов и норм поведения, добиваясь тем самым от индивида категорического подчинения коллективным требованиям.

Альтернативную концепцию социологической трактовке в понимании священного или сакрального предложил в 1917 г. немецкий религиовед Р. Отто в своей книге «Святое». Развивая идеи И. Канта, он на основании априорности понятия «священного» постулировал, что это понятие формируется в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания. Обратившись к исследованию религиозного опыта, Р. Отто обнаружил в нем априорный источник понятия «священного». Немецкий религиовед использовал такую конструкцию, как «настроенность духа», из ее развития и появляется понятие «священного». В своей работе априорный источник священного он обозначит в качестве нуминозного и выделит его важнейшие психологические составляющие. Априоризм немецкого ученого позволил ему обосновать положение об отказе от редукции понятия «священного» к каким бы то ни было социальным или этическим началам. По мысли Р. Отто, нуминозная ценность является первоистоком всех остальных объективных ценностей. Подобное понимание «священного» легло позднее в основание такого направления, как феноменология религии.

Рязанов Иван Владимирович — кандидат философских наук, доцент; Пермская государственная сельскохозяйственная академия; 614990, Пермь, ул. Петропавловская, 23; iwan.riazanow@yandex.ru

Не определяя степень «истинности или не истинности» понятия священного и сакрального, попытаемся на основании анализа архаической картины мира проследить логику культурного развития одного из ее центральных образов. Для начала определим тот смысловой вектор, который необходим для анализа сакрализации образа земли в традиционных культурах. В энциклопедическом смысле мы можем говорить о следующем понимании сакрализации. Сакрализация (лат. sacer — священный, посвященный богам, запретный) — акт наделения явлений свойством святости, религиозной исключительности, сверхценности. Сакрализация — основополагающая операция религиозного сознания, обуславливающая формирование системы религиозных представлений. Благодаря сакрализации в сознании складывается совокупность представлений об объектах, общий признак которых — обладание святостью. Объектами сакрализации могут выступать индивиды (реальные или вымышленные), феномены психики, мыслительные, вербальные или поведенческие акты, социальные нормы и институты, природные объекты, силы, изготовленные человеком предметы и т.д. Поскольку в религиозном сознании святое воспринимается как отделенное от обыденного, то сакрализация есть выведение объекта за пределы повседневного опыта в особую сферу, охраняемую запретами и регламентациями. Сакрализация — это процесс, с необходимостью включающий благоговейное отношение к объектам, являющееся началом ритуализированного поведения. Некоторые формы сакрализации, как правило, принимают вид особых культовых действий [14, с. 1106]. Как мы видим, смысловое содержание понятия сакрального строится на оппозиции, выделенной еще французским социологом Э. Дюркгеймом.

Сакрализация указывает на изъятие из области профанного — мирского бытия, в силу чего особый интерес может вызывать само обнаружение сакрального в мирской — профанной сфере. Таким образом, нашей проблемной темой будет явление иерофании в традиционной культуре, связанное с образом земли, т.е. обнаружение проявлений священного начала в чувственно доступной форме. В европейском религиоведении данное понятие введено в научный оборот М. Элиаде, который в ряде своих работ использовал его для анализа религиозного опыта [11, с. 50] .

Для решения поставленной задачи обратимся к «Словарю индоевропейских социальных терминов» крупнейшего французского ученого Э. Бенвениста, который осуществил в том числе и лингвистическую реконструкцию всех коннотативных значений слова «сакральное». В латинском языке указанная коннотация привязана к значению двух слов — sacer и sanctus. Э. Бенвенист отмечает «латинское sacer заключает в себе представление, которое является наиболее точным и специальным выражением “священного”» [2, с. 348].

Именно в латинском языке наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным и именно в нем обнаруживается двойственный характер священного — это «посвящение богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно sacer, и оно способствует различению sacer и sanctus» [2, с. 348]. Многочисленные текстологические примеры, приводимые автором, указывают на архаическую форму латинского sacer, которое в ритуальной практике постепенно приобретает значение исключительности: «Homo sacer является для людей тем же, что и животное sacer для богов: ни тот, ни другое ничего общего не имеют с миром людей» [2, с. 349].

Вторая форма, рассматриваемая в контексте лингвистической реконструкции священного, выражена латинским sanctus. Различие, которое Э. Бенвенист находит между двумя морфологическими формами, может быть выражено противопоставлением естественного и произведенного. Однако по мере исторического развития это различие постепенно стирается, так как древнее значение «священного» трансформируется в «запретное». Например, латинское sanctus начинает использоваться как эпитет к самому божеству deus sanctus. В результате лингвистической реконструкции, предпринятой французским ученым, коннотации латинских морфем sanctus и sacer сводятся к имплицитно-эксплицитному отношению священного в памятниках античной словесности. Приведем текстологический пример из словаря Э. Бенвениста: «Если теперь попытаться определить, что отличает sacer от sanctus, можно сказать, что это отличие имплицитного “священного” (sacer) от эксплицитного “священного” (sanctus). Само по себе sacer наделено таинственным значением. Sanctus есть состояние,

проистекающее из запретов, установленных людьми, и из предписаний, основанных на законе. Различие между этими двумя словами проявляется в композите, где они объединены: sacrosantus, т.е. sanctus благодаря sacrum, — то, что запрещено настоящим священнодействием» [2, с. 349]. Еще один лингвистический аспект, проблемы сакрализации образа земли в архаической картине мира, будет связан с греческим словом hieros (ιερός). Поскольку нашей проблемной задачей является определение иерофании в традиционной культуре, то мы должны обратиться и к ее семантической морфологии. Согласно словарю Э. Бенвениста оно имеет индоевропейскую этимологию, hieros фонетически соответствует санскритскому isirah. Последнее в ведической традиции обозначает качество некоторых божеств и мифологических персонажей, а также ряд религиозных понятий. Перевод санскритского isirah так или иначе связан с понятием «силы» и «живости», предложенные эквиваленты перевода опираются на образование isirah из is(i) «быть живым, горящим, сильным». В гомеровском эпосе слово hieros сопровождает культовые обозначения, такие как βωμός (алтарь) и ἑκατόμβη (жертвоприношение), а так же служит для названий городов Троя, стены Трои или для обозначения определенной местности. Значение греческого слова hieros может быть связано с колесницей. В «Илиаде» Зевс вдохновил коней, запряженных в колесницу Автомедонта, которые до этого отказались двигаться вперед, в этом случае колесница обозначается словом hieros. Это же слово используется для названия дня, когда Зевс запретил богам вмешиваться в дела людей, или весов, на которых он взвешивает шансы двух сторон на победу.

Многочисленные примеры из эпической традиции Древней Греции, приводимые Э. Бенвенистом в «Словаре индоевропейских социальных терминов», свидетельствуют, что везде hieros принадлежит к области священного. Различие латинского sacer и греческого hieros, с точки зрения французского ученого, основано на том, что в латинском языке содержится только обозначение особой области священного. Смысл sacer проясняется в противопоставлении profanus, т.е. оно занимает область, отдельную по своему местоположению. Превращение в sacer состоит в изъятии, в вынесении за пределы человеческого, путем подчеркивания божественного начала. Греческое слово hieros, напротив, в большинстве приводимых примеров указывает на божественное вмешательство. Поэтому в гомеровском эпосе греческое ἱερος (посвященное богам) могло прилагаться и к священному, и мирскому. Это то, что предписано или разрешено законом богов для людей.

Иерофания в традиционной культуре, как правило, была связана с гетерогенностью самих фактов религиозной жизни. Изобилие мифов, связанных с образами земли, неба, воды, растений, животных и самого человека, в архаической культуре часто ставит современного исследователя в затруднительное положение. Описание мифов традиционных культур после знаменитой «Золотой ветви» Д. Фрезера с научной точки зрения, с одной стороны не может быть продуктивным. С другой стороны попытка объяснения комплекса мифов через единый и универсальный ритуал убийства состарившегося и потерявшего жизненную силу главного жреца, в аспекте изучения архаической культуры, может рассматриваться только лишь в качестве точки отсчета в области той или иной теории мифа. Обращаясь к иерофании в архаической культуре, мы можем:

1) обнаружить в логике развития этой культуры определенную сторону сакрального;

2) выделить определенный способ отношения архаического менталитета к образам сакрального.

Диалектика иерофании образа земли в архаической культуре не говорит просто о культе земли в той или иной культуре. Она говорит о том, что образ земли содержит определенный смысл для носителя архаического сознания. Диалектика иерофании предполагает более или менее очевидный отбор, выделение и различие. Образ, а точнее, первообраз становится священным в той мере, в какой он сам становится отличным, он заключает в себе, или обнаруживает нечто иное, не то, что есть он сам. Для более точного определения диалектики иерофании укажем на положение немецкого философа Х.Г. Гадамера, который отношение первообраза и образа рассматривал онтологически: «собственное содержание изображения онтологически определяется как эманация первообраза» [3, с. 188]. Бытийная эманация первообраза земли означает символическое отделение объекта от всего остального множества объектов, она предполагает осознанный выбор.

Определяя логику становления и развития

архаической культуры, в которой нас интересует сакрализация образа земли, мы можем опереться на фундаментальное сочинение А.Ф. Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии». В этом сочинении автор рассматривает вопрос, связанный с сущностью хтонической мифологии, и объясняет его исходя из социальных факторов [6, с. 43]. Сущность хтонизма, которая, как правило, в разных культурах могла быть представлена первообразом «Матери-Земли», у русского мыслителя выражена так: «В эпоху матриархата социальные связи все еще остаются заполненными биологическим содержанием. Все мыслится здесь на основе простейших чувственных реакций, и мыслится всегда страшным и неожиданным, полным всяких непонятных ужасов и опасностей. Процесс жизни здесь еще никак не рационализирован и берется в своем обнаженном и беспорядочно нагроможденном (для первобытного взора) виде… Все вещи и явления представляются сознанию первобытного человека исполненными беспорядочности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса» [6, с. 44]. На этой ступени развития земля и ее недра воспринимаются архаическим сознанием как начало и конец всякой жизни, как этой, так и потусторонней.

В религиозных положениях индуизма, представленных в том числе и ведическими текстами, можно найти следующую сакральную формулировку, обращенную к умершему человеку: «Ползи к земле, матери своей! Да спасет она тебя от небытия!» [13, с. 31]. Земля выступает в качестве Tellus Mater, она защитница человека перед лицом небытия.

У древнегреческого философа Платона эта хтоническая по содержанию идея найдет в диалоге «Менексен» следующее выражение: «Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде больше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов — раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга… Любое родящее существо располагает пищей, полезной тем, кого оно порождает, что и отличает истинную мать от мнимой, подставной, коль скоро эта последняя лишена источников, кои питали бы порожденное ею. Наша Мать-Земля являет достаточное свидетельство того, что произвела на свет людей: она первая и единственная в те времена приносила пшеничные и ячменные злаки — лучшую и благороднейшую пищу для людей, и это значит, что она сама породила человеческое существо. Подобное свидетельство еще более весомо в отношении земли, чем в отношении женщины: не земля подражает женщине в том, что она беременеет и рожает, но женщина — земле» [8, с. 146].

В хтонической мифологии, исследованной на материалах античной культуры, А.Ф. Лосев не только выделил стадии ее развития, но и определил ее суть и специфику, выразившуюся в тератоморфизме. Хтонические символы, с точки зрения автора, представлены мифами о чудовищах и страшилищах, для русского мыслителя они воплощают наступательные и оборонительные силы Земли. Вся эта стихийно-чудовищная, по замечанию автора, мифология получает свое законченное завершение и обобщение в образе Великой матери (матери богов). Иерофания образа земли в архаической культуре должна начинаться, таким образом, с этого центрального, по А.Ф. Лосеву, обобщающего первообраза.

Рассмотрим бинарную пару «Мать-Земля». Эта структурная составляющая всей архаической культуры может быть представлена в аспекте исследования иерофании как связь земли, женщины и плодородия. Например, в древнегреческой культуре культ земли был широко распространен, а теллурический смысл выражен в ее имени самым непосредственным образом. У Гомера есть специальный гимн, посвященный земле, но наибольшую известность получил Гесиод, в «Теогонии» которого мы находим божественную пару «Небо-Земля»:

«Земля сначала родила равное себе
Звездное Небо (Урана), чтобы покрыло ее повсюду,
И да будет блаженным богам прочным седалищем навек» [9, с. 35].

Эта космогоническая пара породила бесчисленное множество богов и других мифологических существ, поэтому ее необходимо рассматривать в качестве центрального мотива всей архаической культуры. От различных тихоокеанских культур и культур африканских до нас доходит идея вселенского плодородия, выраженная в образе Земли. Многие аграрные верования тех или иных народов будут основаны на том, что брак Неба и Земли обеспечивает существование всему живущему. Примеры изначальной иерогамии, в которой образ Земли один из основных, представлены практически у

всех народов, прошедших архаическую стадию развития. Характеризуя структуру теллурических иерофаний, известный религиовед М. Элиаде отмечал: «В космогонических мифах Земля — даже будучи исконной — играет пассивную роль. Однако до всякого сюжетного мифотворчества, до всех мифологических фантазий, связанных с землей, реально существовала, наличествовала — и религиозно осмыслялась — сама же земля, почва. Для первобытного сознания Земля есть непосредственная данность; ее обширность, ее твердость, разнообразие рельефа, богатство существующей на ней растительности образуют космическое единство — живое и активное благодаря самой своей "форме" населенное всевозможными силами и "насыщенное" сакральностью» [12, с. 50].

Первообраз Земли для архаической культуры — это фундамент, основа всех явлений бытия, поскольку все, что существует на земле, образует космическое единство. Сам космос, по определению М. Элиаде, будет являться «вместилищем рассеянных повсюду сакральных сил», сливающихся в нерасчлененное целое. Уже на стадии архаики земля со всем тем, что она несет на себе и в себе заключает, была для человека неиссякаемым источником порождения жизни. Космическая структура иерофании образа Земли, как порождающего первообраза, во многом раскрывается на примере хтонического материнства.

С религиоведческой точки зрения эволюция аграрных культов обусловлена воздействием более древнего восприятия самой Tellus Mater. Этнографические и исторические примеры благоговения перед образом Матери-Земли, приводимые Д. Фрезером в его книге «Золотая ветвь», указывают на генетическую связь хтонического и космического. Во всяком случае, культ Земли, кристаллизовавшись в аграрных представлениях различных народов, может быть основанием целого комплекса теллурических религий. Реконструкция первообраза Матери-Земли на примере анализа ряда ритуальных практик всегда являлась дискуссионной как для этнографии и этнологии, так и всей совокупности религиоведческих дисциплин, пытающихся решить эту часто неразрешимую научную проблему.

Воспетая Гесиодом в «Теогонии» и упомянутая Эсхилом в «Прометее» архаическая Мать-Земля в системе описательной этнографии представлена в качестве культов, имеющих теллурическое происхождение. Помещение новорожденного ребенка на землю, роды на земле, помещение на землю больных и умирающих — вся подобная сакральная практика различных народов прямо связана с представлением о материнстве земли. Сама хтоническая колыбель для целого ряда сакральных персонажей (Зевс, Посейдон, Дионис, Аттис, Персей в древнегреческой мифологии или Ромул и Рем в римской мифологии) свидетельствует о том, что для архаического сознания ребенок, брошенный или отданный Матери-Земле, становится сакральным. Такой ребенок самой своей судьбой воплощает идею космического возрождения, в традиционных культурах это, как правило, путь к героизму или святости.

Реконструкция первообраза Матери-Земли указывает и на сакральную практику, которая может быть выражена отношением Homo–Humus. Земля — это мать в архаических верованиях. Она порождает все живые формы, извлекая их на свет из собственной субстанции. «Живой» земля является, прежде всего, в силу собственной плодовитости, все выходящее из земли наделено жизнью; все, что в землю возвращается, вновь получает жизнь. Неслучайно К.Г. Юнг в своей теории мифа отмечал, что «как и любой другой архетип, архетип матери обнаруживает практически безграничное разнообразие в своих проявлениях» [15, с. 217].

Многообразие этих проявлений в земледельческих культурах неизбежно связывалось с представлением о тесной связи между новым рождением и контактом с Матерью-Землей. Именно исходя из этого положения в области сравнительного религиоведения и этнографии объясняются верования и обычаи разных народов, относящиеся к очищению и к использованию земли в качестве лечащего средства. Для архаического человека земля насыщена силой, но самой этой силой она обязана своей способности плодоносить и рожать. Поэтому отношение Homo–Humus следует понимать не в том смысле, что человек есть земля, поскольку он смертен, но в том смысле, что человек может быть живым существом только потому, что он выходит из земли, рождается от Terra Mater и в нее же и возвращается. Амбивалентность жизни и смерти, выразившаяся в том числе в образе Матери-Земли, для архаической ментальности означала, что жизнь есть отделение и выход из земной утробы, а смерть — возвращение в нее. Распространенное желание быть похоро-

ненным непременно в родной земле является выражением архаического «автохтонизма».

Римские надгробные надписи, говорящие о радости подобной участи или законодательные положения, не дающие такого права изменникам, как раз и являются эпиграфическим подтверждением этого архетипического представления. Как и любое воззрение, связанное с архетипом Матери-Земли, оно имеет определенное значение, поскольку «архетипические же образы как таковые принадлежат к высочайшим ценностям человеческой души; именно они с незапамятных времен населяли небеса всех народов» [15, с. 221].

Божественная пара Неба и Земли не только образует космобиологическое единство всего существующего для архаического сознания, она незримыми нитями свяжет растительность, животных и людей в вечном потоке самой жизни. Примерами, иллюстрирующими изначальную плодовитость Матери-Земли, являлись религиозные представления, связанные с такими отношениями, как женщина и пашня, женщина и земледелие или женщина и борозда [12].

Еще одна тема, предлагаемая для анализа в рамках данной статьи, — растительная сакральность Земли. Трансформация образа Матери-Земли была связана в аграрных культурах с тем, что на смену древним теллурическим божествам пришли божества аграрные. Суть этой трансформации М. Элиаде определял так: «…мифологических и ритуальных комплексах земля оценивается и осмысляется, прежде всего, с точки зрения ее бесконечной способности приносить плоды. По этой причине Мать-Земля с течением времени постепенно превращается в Мать Семян» [13, с. 78].

Мифология растений в той форме, что представлена у А.Ф. Лосева в разделе «Хтоническая мифология», перечисляет с краткой характеристикой: Виноградную лозу, Плющ, Кипарис, Платан, Тополь, Лавровое дерево, Дуб. Весь этот растительный культ почитания имел у русского мыслителя фетишистский корень, сохраняющий свое значение и в более поздние эпохи. Для этнографической и религиоведческой описательности «Золотой ветви» Д. Фрезера было характерно определение растительной сакральности в соответствии с принципами гомеопатической или имитативной магии: «это были магические заклинания, направленные на то, чтобы заставить леса покрыться зеленью, траву — прорасти, посевы — подняться, цветы — распустится» [10, с. 187].

Майские деревья в «Золотой ветви» становятся воплощением воскресения самой жизни, в которой мистическая связь соединяла людей с деревьями. Образ дерева в качестве производного от архетипа Матери-Земли постепенно приобретает характерные черты всего космоса. Как символ умирающей и воскресающей жизни, он во многом определит природу архаической сакральности, так как для первобытного сознания он выступал в значении дерево-алтарь. Космическая теофания деревьев являлась по природе своей местом жертвоприношения, на самых ранних стадиях религиозной жизни алтарь-жертвенник неотделим от культа священного дерева. Этнографические и исторические исследования народов и их культур Австралии, Китая, Индии и других стран подтверждают подобную сакрализацию. Для религиозного опыта человека, находящегося на архаической стадии развития, целое существует внутри любого наделенного смыслом фрагмента бытия. Закон сопричастия — партиципации Л. Леви-Брюля при всей дискуссионности отражает специфическое в архаическом отношении к сакральному [4].

Дерево, оставаясь деревом, становится сакральным в силу того, что обнаруживает космос в целом. В обстоятельном исследовании отечественного ученого Н.Л. Павлова «Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев» дается, в частности, и культурологическое развертывание комплекса камень–дерево–алтарь [7]. Автор приводит свидетельства, указывающие на чрезвычайно древнюю ассоциацию камня и дерева, например, в культуре Мохенджо-Даро святилище представляло собой ограду, воздвигнутую вокруг дерева.

Все рудиментарные святилища архаической эпохи будут узаконены в более поздних религиозных системах индуизма и буддизма. В семитской культуре Ближнего Востока обнаруживается та же рудиментарная закономерность. В библейском тексте книги пророка Иеремии можно найти упоминание, что жертвенники Израиля располагаются на «всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом». Сочетание камня и дерева воспроизводило космический пейзаж и указывало на манифестацию священного. Алтарь или Храм как трансформация изначального святилища-жертвенника воплощали не только идею центра мира, свойст-

венную индоевропейцам и другим народам, но неизменно включали в себя дерево. Камень выражал реальность «неразрушимую и вечную», а дерево с его периодическим возрождением открывало сакральную силу самой жизни. Мировое дерево известно многим культурам, чья письменная традиция воспроизводила его как всеобъемлющее космическое мироздание. Тексты ведической традиции в метафорическом или аллегорическом смысле истолковывали данный образ. В «Ригведе» главное божество индоарийского пантеона Индра убивает хтонического мирового Змея Вритру, чья жизненная мощь теперь «как ствол дерева, ветви которого обрублены топором, Дракон лежит, прильнув к земле» [5, с. 48]. Теперь космос — это гигантское дерево, которое в текстах упанишад может быть даже перевернутым: «корни погружены в Небо, а ветви раскинулись под Землей».

Позднейшие спиритуалистические истолкования образа дерева будут генетически и типологически восходить к первообразу, в котором прочитывается архетипическая связь с Землей как хранилищем жизни. Дереву никогда не поклонялись только и исключительно как дереву, всякий раз действительным объектом поклонения было то, что открывалось через дерево, на что оно указывало и что означало. Определяя природу растительной сакральности, выраженную образом священного дерева, М. Элиаде писал: «…дерево становится религиозным объектом благодаря своей мощи, силе, способности; благодаря тому, что оно обнаруживает и что его, дерево, превосходит… дерево насыщенно сакральностью, ибо оно имеет вертикальную форму» [12, с. 92].

Как образ соединяющий миры и определяющий структуру мироздания, дерево воплощает в себе всю полноту сакральной топографии. Для многих архаических культур оно является Axis Mundi — серединой Вселенной. Космическое дерево скандинавской мифологии Иггдрасиль, громадная ель алтайских народов, растущая из «пупа Земли», или лавр бога Аполлона в Дельфах и т.д. — все это иллюстрация аналогии между сакральностью Земли и Растительности. В основе всех архаических представлений, имеющих отношение к вегетативному или теллурическому, обнаруживается то благотворное влияние, которое оказывает Дерево или Земля на человека.

Земля и возникающая из нее растительность обнаруживают себя как сущее, беспрестанно возрождающееся через безостановочный процесс полигенезиса. Для архаического менталитета приближение или прикосновение к дереву, как и к Земле, — это в изначальном смысле благотворный акт, имеющий сакральную природу. Деревья или иная растительность в архаической картине мира всегда воплощают неисчерпаемую силу жизни, которая в первобытной онтологии тождественна абсолютной реальности, т.е. сакральному во всем многообразии его существующих форм.

В ритуальной практике человеческих коллективов, связанных с растительностью, прослеживается идея возрождения космоса и связи с Землей. Растительная иерофания воплощает и обнаруживает сакральное в той мере, в какой она означает нечто отличное от себя: «Дерево или растение никогда не бывают сакральными; они обретают сакральность через причастность высшей реальности…Символом Вселенной служит Иггдрасиль, однако любой дуб в представлении древних германцев может стать священным, если только он оказывается причастным этому архетипическому состоянию и “воспроизводит” Иггдрасиль» [12, с. 179].

Сама обработка земли в архаической культуре могла быть только сложным символическим действием, отражающим связь человека с миром сакрального. В более поздних аграрных цивилизациях земледелец по определению включен в темпоральную структуру космического круговорота времени. Человек теперь не только находится в сфере пространственной сакральности, каковой является плодородная земля и активные силы, скрытые в ней, он связан с аграрными обрядами, воплощающими круговорот времени. Детальное описание верований и обрядов, связанных с культом земледелия в работах Э. Тейлора, Д. Фрезера, М. Элиаде и других авторов, подтверждает положение о сакральности самой практики, связанной с обработкой земли: «Труд земледельца — это обряд, и не только потому, что он совершается на теле Матери-Земли и выводит на свет сакральные силы растительности, но и по той причине, что он предполагает включение пахаря в известные временные периоды, вредные или благоприятные» [12, с. 192]. Структура аграрного ритуала предполагала признание сакральности сил Матери-Земли, что и выражалось в представлениях, связанных с возрождением жизни в новом урожае.

Мифологическое олицетворение силы уро-

жая в образе безличном или персонифицированном, например святой Николай у славянских народов, воплощало для архаического сознания тесную связь человека с этими силами, также отражало стремление человека не исчерпать до конца эту божественную силу Матери-Земли. У древних египтян образ бога Осириса был связан с персонификацией хлеба. По случаю праздника умирающего и воскрешающего бога «в землю с погребальными обрядами зарывали изображение хлебного бога, изготовленное из глины и зерна. Делалось это для того, чтобы, погибнув, бог мог с новым урожаем возродиться к жизни. Обряд здесь был колдовством, направленным на то, чтобы с помощью симпатической магии обеспечить рост посевов» [10, с. 3].

Имея характер замкнутого цикла, аграрные ритуалы не только разделили время на старое и новое, через обновление времени как возрождение растительной силы Матери-Земли они влияли и на возрождение человеческих коллективов. Аграрная мистика земледельческих цивилизаций свидетельствует не только об искусстве земледелия, которое способствовало избытку пищи и росту населения. В гораздо большей степени она говорит о способе отношения к сакральному, которое в качестве миросозерцания определило духовную эволюцию человека. Сакрализация образа Земли означала, что земледелие открыло человеку глаза на глубинное единство органической жизни; именно из этого откровения произошли аналогии «женщина — пашня», «половой акт — сев» и т.д., равно как и самые важные интеллектуальные синтетические конструкции: смерть, понятая как временное попятное движение, регресс к прежним формам существования; жизнь, осознанная как ритм и т.п. «Эти мыслительные комплексы сыграли решающую роль в эволюции человека, появление же их стало возможным лишь после открытия земледелия», — пишет М. Элиаде [12, с. 238].

Возможно, ли провести аналогию между сакрализацией образа Матери-Земли в архаической культуре и культуре современной? Этот вопрос требует самостоятельного изучения, но в качестве примера мы можем указать на творчество крупного французского мыслителя Г. Башляра, который является не только основоположником неореализма в философии науки, но и основателем психоаналитического метода во французском литературоведении. В пенталогии, посвященной поэтике стихий, автор обращался в том числе и к образу земли, исходя из того, что «всякая теория образа зеркальна по отношению к психологии воображающего» [1, с. 13].

Г. Башляр анализирует архетипические образы, связанные с землей. В теллурическую классификацию французского мыслителя попали такие архетипические образы, как грот, лабиринт, змея, корень. Все они отражают идею К.Г. Юнга о метафорическом единстве человеческой психики и земли. Человеческая психика у Г. Башляра укоренена в глубинах, которое воображение выражает образами, структурирующими бессознательное. Поэтому археология человеческой психики и культуры может, с его точки зрения, позволить понять общее единство и материю архетипического образа. Образ грота как хтонический первообраз является «первым и последним», он образ материнства и смерти. Именно в нем человек сопричастен тому, что превосходит его собственное существование. «Грот — это естественная могила, могила, устроенная Матерью-Землей, Mutter-Erde… грот вбирает в себя грезы, становящееся все более земными. Обитать в гроте означает приступать к раздумьям о земле, быть сопричастным жизни земли в самом лоне Земли как матери», пишет Г. Башляр [1, с. 194]. Аналогическое единство психики человека и образов Земли французский мыслитель находит и в других анализируемых им образах подсознания, нашедших выражение в произведениях европейской литературы. Особое внимание обращает на себя образ корня, который Г. Башляр рассматривает в качестве архетипа, «погребенному в бессознательном всех рас»: от библейской парафразы в Книге Иова («Для дерева есть надежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет, и отрасли от него выходить не перестанут. Если и устарел в земле корень его, и пень его замер в пыли») до художественных аналогий в текстах европейских писателей и поэтов. Выстраивается сочетание подземного в человеческой психике и структуры воображения, в котором данный образ обладает динамическими чертами: «это одновременно и сила опоры, и пробуравливающая сила. В пределах двух миров — воздушного и земного — образ корня парадоксально одушевляется в двух направлениях, в зависимости от того, грезим ли мы о корне, возносящем к небу соки земли, или же о корне, работающем в царстве мертвых,

для мертвых» [1, с. 268].

Корень как «подземное дерево» или «дерево опрокинутое» — все подобные образы, находимые Г. Башляром, в генетическом смысле уже структурировали архаическую картину мироздания, которая в опыте поэтического или литературного воображения определяет слово «корень» как индуцирующее. Структура подсознания человека такова, что она в сфере художественного воображения постоянно воспроизводит архетипические образы. Поэтому «Слово “корень” помогает нам дойти до корня всех слов, до коренной потребности выражения образов» [1, с. 270]. В общем ряду земных архетипов корень, с точки зрения французского мыслителя, определяет всю образность земледелия. Корень и земля, корень и земледелие, корень и сексуальность и, наконец, корень и культура ассоциативный ряд Г. Башляра приводит к тому, что немецкий философ А. Шопенгауэр называл «древовидным способом изложения».

Таким образом, анализ проблемы сакрализации образа земли в традиционной культуре позволяет нам говорить, что независимо от стадии ее развития психоментальная жизнь людей характеризуется их внутренней потребностью находить образы сакрального в своем повседневном существовании.

Список литературы

1. *Башляр Г.* Земля и грезы о покое / пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2001. 320 с.
2. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов: пер. с фр. / общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
3. *Гадамер Х.Г.* Истина и Метод: основы философской герменевтики. М., 1988. 704 с.
4. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
5. *Литература* Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты) / авт.-сост. Ю. Алиханов, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. М.: Изд-во МГУ, 1984. 352 с.
6. *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян / сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1996. 975 с.
7. *Павлов Н.А.* Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. 368 с.
8. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосев и др. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
9. *Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1990. 576 с.
10. *Фрезер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. / пер. с англ. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. Т. 1. 560 с.
11. *Элиаде М.* Священное и Мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с; Он же. Аспекты мифа. М.: Инвест – ППП: СТ «ППП», 1996. 240 с.
12. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 1999. Т. I. 420 с.
13. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 1999. Т. II. 416 с.
14. *Энциклопедия* религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академ. проект: Гаудеамус, 2008. 1520 с.
15. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов: пер. с англ. М.; К.: ЗАО «Совершенство»: Port-RoyL, 1997. 384 с.

SACRALIZATION OF THE EARTH IMAGE IN THE ARCHAIC WORLD VIEW

Ivan V. Ryazanov

Perm State Agricultural Academy; 23, Petropavlovskaya str., Perm, 614990, Russia

The problem of sacred image of the Earth in the archaic culture is analyzed in the article. The features of the relationship between the archaic mentality and the sacral images are defined. The problem of correlation between the images of the sacred in the archaic and modern cultures is defined.

Key words: archetype; archaic consciousness; image; ritual; sacred; mother earth; mentality; mythology; religion; agriculture.

УДК 130.2

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ АНТИЧНОГО СИМВОЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА

С.П. Стоян

В статье автор исследует особенности соотношения теорий античного символизма и изобразительного искусства, основываясь на работе А.Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии», а также работах В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и др.

Ключевые слова: символ; античный символизм; образ; идея; искусство; телесность.

Обращение к античной традиции обусловлено поиском истоков теории и практики символизма в его отношении к изобразительному искусству, благодаря чему в контексте предпринятого исследования появится возможность проанализировать современные тенденции развития символизма в живописи. Без четкого представления о становлении, развитии и трансформации символизма в философской мысли и художественной практике просто невозможно вести речь о полноценном понимании сути поставленных вопросов. Поэтому перейдем к освещению античного символизма (опираясь на позицию А.Ф. Лосева), а также к рассмотрению роли и места изобразительного искусства в культурном пространстве Античности.

Перед тем как приступить к детальному анализу древнегреческих теорий символизма, Лосев выделяет их основные черты, тем самым давая общую характеристику всему античному символизму как целостному явлению. Вот какие позиции он выносит на первый план:

Во-первых, по мнению философа, теория античного символизма является онтологией, т.е. учением о бытии, которое «понимается как *явленный лик* и осмысленно-телесное изваяние, и платоническая, напр., эстетика есть не что иное, как учение об идеях и идеях-символах» [2, с. 96].

Во-вторых, в античном символизме красота ограничена материальным, телесным миром, и даже платоновские идеи-символы основаны на представлении о мире как о совмещающей в себе телесное и идеальное бытие в скульптуре [2, с. 96]. По мнению Лосева, античный символизм — это скульптурный символизм.

В-третьих, и в античном символизме, и в античной эстетике мы не сможем найти в чистом виде ни духа, ни тела — они соединены обоюдным взаимопроникновением, эти две сферы немыслимы в полной автономности и раздельности друг от друга.

В-четвертых, античный символизм существенно отличен от западной эстетики. В нем прекрасное немыслимо в смысле своей автономности. Для грека «автономия прекрасного не в том, что оно существует само по себе, как “идея”, как “бескорыстное наслаждение”, но в том, что оно есть прекрасная жизнь, т.е. здоровая, благородно-телесная, прекрасно-осуществленная жизнь» [2, с. 98].

После выделения основной квинтэссенции античного символизма Лосев переходит к более детальному анализу античных теорий, начиная с исследования символическо-мифологических черт досократовской философии.

Так, уже у Фалеса ученый находит мистико-символические идеи, которые кроются в его учении о воде как основе всего сущего. «Соединяя эти две спекулятивных формулы — “все из воды” и “все полно богов” — в одну и переводя ее на язык отвлеченной философии, мы находим здесь *учение о боге как имманентной сущности всякого становления. Это тождество Бога, Мира, Разума и Души и есть то исходное мифолого-символическое Понятие, из которого диалектически будет выводить эл-*

Стоян Светлана Петровна — кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук; Национальная академия руководящих кадров культуры и искусств; Украина, 01015, Киев, ул. Лаврская, 21; sstoyan@mail.ru

линская философия всю философскую картину мироздания» [2, с. 107].

Подобный метод мышления, присущий Фалесу, Лосев небезосновательно называет символическим, поскольку умозрение такого рода основано не на науке и опыте, не на дедукции — оно указывает на наличие «сокровенной Тайны, которая, однако, пронизывает все явное…» [2, с. 109].

Такого же рода символизм Лосев находит и у Анаксимандра в его Апейроне (Беспредельном), и у Анаксимена в его Воздухе как первоначале, и в Воздушном мышлении Диогена Аполлонийского. Таким образом, ученый характеризует досократовскую философию как начало формирования древнегреческого мистического символизма.

Кроме того, значительное внимание философ уделяет проблеме телесности, без которой немыслима вся античная традиция. Сложно не согласиться с мнением большинства исследователей, среди которых А. Лосев не является исключением, что основные интенции античного сознания в основном были направлены на проблемы человеческого тела, красота и совершенство которого стали без преувеличения «визитной карточкой» Античности. По мнению Шпенглера, «история античного изобразительного искусства была беспрерывной работой над усовершенствованием единственного идеала, над покорением свободно стоящего человеческого тела, как сущности чистой, вещественной наличности. Пафос этой прошедшей через столетия тенденции совсем не был понят. До сих пор никто не чувствовал, что и архаический рельеф, и коринфская вазовая живопись, и аттическая фреска все время имели своей единственной целью это чисто *вещественное, бездушное тело*, пока, наконец, Поликлет и Фидий не научили способу совершенно овладеть им» [цит. по: 2, с. 51–52].

Бесспорно, что именно телесность является главной доминантой искусства Античности. И неудивительно, что именно скульптура становится главным его символом, максимальным образом удовлетворяя возможность воплощения красоты человеческого тела в объемном, вещественном, подчеркнуто материальном виде. Неслучайно Лосев утверждает, что греческое искусство практически полностью пропитано телесными интуициями, которые являются его основой, проявляясь либо в виде пластических образов, доступных нашему взору, либо каким-либо иным образом посредством доминирования телесного над духовным. Также значительным фактом для понимания роли искусства в культурном пространстве Древней Греции является то, что в то время не существовало различия между понятием «ремесло» и понятием «искусство», существовал единый термин для их обозначения. Искусство приравнивалось к ремеслу и ни о какой исключительной роли относительно произведений искусства речи не шло. Практичность и утилитарность — вот главные приоритеты отношения к искусству. «Таковы — Сократ со своим утилитарным взглядом на искусство, Платон со своим подчинением художественного творчества религиозным и общественным задачам, Аристотель со своей теорией “музыкального” воспитания, Плотин со своим подчинением художественного эроса мистическому восхождению и т.д., и т.д. Немыслим был взгляд на *чистое* искусство как на нечто ценное и даже просто возможное. “*Искусство для искусства*” *— невозможная вещь для античности.* Учение Канта о бескорыстии эстетического наслаждения показалось бы греку диким извращением нравов и варварской порочностью и глупостью» [2, с. 77].

Занятие искусством в Античности является делом недостойным для созерцателя и философа, это — ремесленничество, удел неспособных подняться до высот философского мироощущения и миропонимания. Неслучайно Платон изгоняет всех художников и поэтов из своего «идеального государства», приравнивая их к актерам, проституткам, цирюльникам и торговцам, попадающих в разряд «ненужных людей». Искусство оценивается им с точки зрения утилитаризма или, в лучшем случае, с позиций необходимого дополнения в деле религиозного воспитания античного человека. Позиция Лосева относительно полного нивелирования Платоном роли искусства в античном обществе однозначна и непреклонна. Он категорически утверждает, «*что т.н. платоновская эстетика есть не что иное, как отрицание самого искусства в его корне.* Это не борьба одного направления в искусстве с другим, не защита одного вида искусства взамен другого. Это — отрицание всякого искусства, уничтожение *самого принципа искусства*, удушение самого корня его» [2, с. 838].

Украинский философ А. Тихолаз приводит следующее объяснение подобной позиции Пла-

тона: «На первый взгляд кажется удивительным, что такой блестящий художник, как Платон, демонстрирует настолько элементарно утилитарное отношение к искусству, которое оценивается очень невысоко. Однако в этом нет ничего удивительного, если помнить, что единственное настоящее произведение искусства для него — космос, а единственный настоящий художник — демиург, который создал этот космос» [5, с. 214].

С одной стороны, относительно платоновской категоричности складывается противоречивое чувство — присущее современному человеку сознание с трудом может смириться с признанием подобной разорванности между эстетикой прекрасного Платона и искусством, которое должно является его логичным воплощением как в вещественном мире, так и в произведении искусства. Эта противоречивость является, по мнению Лосева, следствием «неантичности» нашего понимания платонизма, следствием неспособности мыслить категориями культурной традиции того времени. Он предлагает нам абстрагироваться от подобного понимания, пытаясь рассматривать теорию Платона с позиций конкретно-исторических, отбросив примат «тусклой университетской науки, не могущей до сих пор сбросить иго Аристотеля и Целлера» [2, с. 235].

В чем же заключается лосевское понимание философии Платона? Каким образом из этого понимания мы сможем вывести подобное «брутальное» отношение к искусству? Попытаемся это проанализировать.

Несмотря на то что, выражаясь словами Лосева, философская система Платона «боится понятия символа» [2, с. 627], философ квалифицирует его учение об идеях как чистейший символизм. Это утверждение базируется на том, что методы, используемые Платоном в его философской системе (а именно — феноменологический, трансцендентальный и диалектический), имеют либо символический характер, либо прямо способствуют символизму.

«Феноменологический метод сам по себе, правда, не требует символизма, ибо он вообще ничего не требует, а изучает все, что есть и возможно. Но даже и феноменология, очищая предмет от несущественных привнесений и описывая его эйдетическую природу, необычайно способствует проявлению в нем смысловых отношений и чисто идеального лика. Хотя само по себе это еще не символизм, но ясно, что без этого не может осуществиться и чистого символизма. Трансцедентальный метод символичен уже в самом своем существе, хотя этот символизм тут, как я не раз говорил в предыдущем изложении, и не вполне чист. Самое задание трансцедентализма понимать смысл как энергию осмысления и оформления действительности, все это учение о “принципах”, “методах” и т.д., несомненно, несет в себе символическое ядро» [2, с. 629–630].

По мнению Лосева, символизм Платона окончательно раскрывается и утверждается в лоне диалектики, которая приходит к тождеству идеи и вещи, она преодолевает дуализм мира идей и материального мира, провозглашая абсолютный монизм. В диалектике все взаимосвязано — ни одна категория не находится в изолированном состоянии, идеальное и материальное объединяются в единое целое, утверждая таким образом символическую позицию. Феноменология и трансцендентализм не в силах преодолеть существующий дуализм, лишь переход Платона к потенциалу диалектики дает возможность устранить разорванность и несовместимость идеи и вещи, провозглашая их абсолютное тождество. «Но так как это все-таки не слепое тождество, а разумно-развернутое и проявленное, то диалектика и порождает новую категорию, именно *символа*, где тождество и различие вещей и идей дано именно в развернутом виде. Тут столько же идеального, сколько и реального; и — столько реального, сколько и идеального. Этот символ не есть *знак*. Он если и указывает на что-нибудь, то только на то, что он есть сам по себе» [2, с. 630].

По мнению Лосева, в трансцендентализме символизм представлен в смысле *схемы*, однако символ намного шире ее, поскольку в схеме общее преобладает над частным, а в символе общее и частное тождественны, равнозначны. Автор также отмечает, что «единичное не есть аллегория, т.е. какая-то басня или загадка, но оно-то и есть само общее; оно-то и указывает на то, что есть сам символ. В басне животные суть только аллегории для выявления тех или иных идей, например морали. Но когда Ахиллов конь предсказывает своему господину его близкую смерть, то это уже не басня. Тут, с точки зрения самого Гомера, настоящая реальность. И это, следовательно, уже не аллегория, но *символ*. Символизм поэтому есть обязательно реализм. Но для реализма требуется здесь полное субстанциальное тождество идеи и ве-

щи, а не только схематическое или аллегорическое; а это значит, что реалистический символизм в философском отношении базируется на *диалектике,* как и диалектика неминуемо ведет к реалистическому символизму. Итак, самая методология платоновского учения об идеях свидетельствует о том, что это есть полный и настоящий реалистический символизм, или символический реализм» [2, с. 631].

Итак, поскольку, по мнению Лосева, в платоновском символизме диалектически объединены вещь и идея, то из этого абсолютно логично следует, что в этой системе не существует ни сущности без явления, ни явления без сущности. Они оба и отличны, и тождественны друг с другом. Платоновское бытие — это реалистически-символическое бытие и только с позиций абстракции возможно его разделение на «отвлеченные идеи» и «реальные вещи». «Реально существуют только символы, т.е. живые вещи, не “материя” и не “идеи”, но именно вещи. Платонизм поэтому отрицает такое бытие, которое в самой своей природе было бы *невыразительным* бытием» [2, с. 633]. Подобного мнения придерживается и А. Тихолаз, характеризуя эстетику Платона как *эстетический символизм*: «в случае, когда единичная вещь указывает нам на содержащееся в ней абсолютное содержание, мы имеем дело именно с символом. Итак, для платонической эстетики космос — это мир не просто выразительных, а и символических форм» [5, с. 213].

Лосев же, кроме указанных характеристик, четко обозначает, что платоновский символизм — это античный символизм. Раскрытие же того, в чем заключается особенность античного символизма, философ начинает с обозначения, чем же является символ. Поскольку *символ* характеризуется как субстанциальное тождество идеи и вещи, сущности и явления, следующим шагом становится рассмотрение возможных вариантов, в которых этот символ может быть представлен. Рассматривается доминирование либо идеи, либо вещи, либо же их тождество.

В первом случае, когда на первый план выдвигается идея, символ представлен «чисто идеально». Здесь символ переносится в идеальную, духовную сферу и тождество идеи и вещи может быть выражено или продемонстрировано лишь идеальными средствами. Для иллюстрации подобного рода символизма Лосев приводит христианство, в котором все вещественное и плотское занимает далеко не ведущее положение и его оправдание возможно только лишь в акте преображения и спасения, которые имеют ярко выраженный идеальный характер. «Ясно, что это символизм идеальный, умный, духовный. В материи, в вещах он нуждается только как в примере и демонстрации» [2, с. 635].

Во втором случае на первый план выдвигается вещь, явление, поэтому символ в данной ситуации будет вещественно-материальным. Здесь вещь будет доминировать, а символический смысл сможет быть выявлен лишь при помощи вещественных и материальных средств. «Так, почитание на Востоке явлений природы — огня, воздуха, неба и небесных явлений есть, несомненно, этот вещественно-материальный символизм. Возьмем в пример хотя бы огонь. Религия огня, очевидно, есть символизм, так как во всякой религии — встреча и отождествление двух сфер бытия. Но этот символизм не выходит за пределы вещества. Это — символизм вещественного, материального. Это — тождество идеи и вещи в вещах же.

Итак, один символизм есть тождество идеи и вещи в *идее;* другой символизм есть тождество идеи и вещи в *вещах*» [2, с. 635–636].

В третьем же случае мы получаем тождество вещи и идеи, т.е. античный символизм (названный так Лосевым), который существенным образом отличается от символизма восточного и христианского. Философ отмечает, что неслучайно христианский идеальный символизм в наибольшей степени проявился в таких более «духовных» искусствах, как живопись, поэзия, музыка; восточный вещественный символизм — в архитектуре, а античный символизм — в скульптуре. Таким образом, античный символизм — это *скульптурный символизм*.

Но почему же именно скульптурный? Лосев считает, что именно в таком виде духовное и телесное достигают полного равновесия. Духовное не может существовать автономно, в полной независимости от телесного, так же, как и телесное в античной скульптурной или художественной форме не имеет полной свободы, оно зависимо от духовного. «Оттого античная статуя в принципе — *безглазая* статуя, *холодноватая* статуя, незаинтересованно-величавая статуя. В ней задержан слишком жизненный напор органических сил и сдержана внутренняя

динамика духовных глубин. Тут нет и тела во всей его природной несобранности, хаотичности, текучести и болезненности. Тут — облагороженное, идеализованное тело, одухотворенное тело. Поэтому скульптура и есть изображение *человеческого* тела. Тут не абсолютно-свободный и безудержный в своих бесконечных исканиях дух, но человеческий дух, т.е. дух, ограниченный и связанный телом» [2, с. 638].

Таким образом, античный символизм делает идею более внешней, формальной, он дает ей проявиться только в сфере телесности, а материю, вещь одухотворяет и облагораживает, но только в границах ее же духовности.

А поскольку духовная энергия прочно связана узами тела, она становится пассивной, лишь отображая все то, что уже было создано до нее. Таким образом, вещь становится подражанием вечно существующему, тому, что всегда было, есть и будет. Именно поэтому Платон в «Государстве» художественное творчество называет «подражанием подражания», полностью нивелируя этим его ценность и приравнивая его к абсолютно ненужному занятию. Поскольку тело и без того подражает идее, то вторичное подражание, коим является художественное творчество, абсолютно бесполезно — все равно оно никогда не станет подлинным творчеством. «Все бытие есть подражание вечной и законченной модели, и полного творчества тут нет никакого. Скульптура и ее мир — пассивны. Такой же налет пассивности лежит и на платоновском учении о *припоминании*. Тут полная противоположность новоевропейскому “творчеству”, впадающему в противоположную крайность» [2, с. 657].

Аристотель также закладывает в основу каждого искусства подражание, однако отмечает, что для того, чтобы подражание было возможно и мы получали удовольствие от него, необходимо наличие некого *первообраза*.

Анализируя философские системы Платона и Аристотеля, Лосев приходит к выводу, что «Платон — не рационалист, и Аристотель — не эмпирик, если не употреблять эти термины в каком-нибудь неестественно широком или неестественно узком значении. И Платон и Аристотель занимают позицию, которая как раз представляет собою нечто *среднее* между рационализмом и эмпиризмом. Это именно — *символизм*» [2, с. 723].

В системе Аристотеля данный символизм разворачивается благодаря философскому учению о бытии, предметом которого является так называемая «чтойность» — то, что понимается под вещью как таковой. «Она есть 1) смысл вещи, 2) данный как неделимая и простая единичность и 3) зафиксированный в слове» [2, с. 724]. Именно «чтойность», по мнению Лосева, объединяет в себе эйдос и материю, она является их смысловым тождеством, в котором сливаются в единое целое логическое и алогическое, потенциальное и энергийное. «Она есть энергиино-осмысленный лик вещи, или *символ*» [2, с. 726].

В отношении же искусства Аристотель практически солидаризируется с Платоном, низводя его до ремесленничества и квалифицируя как подневольный, связанный с получением денег труд, который не приличествует свободнорожденному гражданину. Путь ремесленника не ведет к добродетели, а достойным является далеко не физический труд, а созерцательный досуг. Достижение внутренней интеллектуальной и этической самоудовлетворенности — вот удел мудреца. Даже в живописных произведениях Аристотель прежде всего советует обращать внимание на этические черты изображенных персонажей, даже не беря в расчет эстетические составляющие.

Таким образом, при всех великих достижениях античного искусства оценка его выдающимися мыслителями того времени была далеко не завидной, художник был отделен от «созерцательной элиты» и ни о какой пророческой и теургической миссии на тот момент даже и речи не велось. Восхождение искусства от ступени ремесленничества до признания за ним божественного творческого начала в человеке с его профетическими возможностями займет в людской истории не одно столетие, поэтому нас в первую очередь будет интересовать именно процесс этого восхождения, который мы и пытаемся проанализировать. Акцент в данном исследовании будет сделан на искусстве символическом, на искусстве, которое посредством «намека и недосказанности» приоткрывает для нас завесу таинственного.

Естественно, оторванность платоновского, да и всего древнегреческого символизма от искусства не могла удовлетворить последующие поколения мыслителей, обращающихся к античной традиции и пытающихся доразвить концепции, созданные древними мыслителями. В ряду активных трансформаторов древнегре-

ческой, а если быть более точными, платоновской, концепции были и русские религиозные философы, которые в абсолютно новом ключе, опираясь на философию Платона, осмыслили проблему человеческого творчества и в полной мере воздали должное искусству, отвергнув его античное уничижение.

Как отмечает А. Тихолаз, детально исследовавший проблемы трансформации платонических идей в русской религиозной философии, лишь с XVII столетия тексты античных авторов начинают проникать на территорию Руси благодаря как так называемому «польскому» посредничеству, так и благодаря религиозным контактам непосредственно с Грецией, а именно с Афоном. До этого времени можно вести речь лишь о фрагментарной осведомленности об античном наследии на Руси и то далеко не в массовой форме, благодаря чему не могло сложиться полного и достоверного представления о творчестве античных авторов. Да и развитие философской мысли на тот момент существенным образом отличалось от западноевропейского, что физически не позволяло в полной мере изучить и осмыслить всю глубину этих философских систем.

«Первые публикации диалогов Платона появились в “Утреннем свете” М. Новикова за 1777–1778 гг.» [1, с. 217–218], благодаря чему началась активная популяризация его идей в философских и интеллектуальных кругах, что не могло не оказать влияния на формирование и развитие взглядов русских философов. Своего апогея данная тенденция достигает в русской религиозной философии XIX–XX вв., эстетическую сторону которой, касающуюся символического искусства, мы и рассмотрим, ведь не без существенной «помощи» Платона символизм фактически становится главным лейтмотивом в философско-религиозной и литературно-поэтической сфере, формируя целое поколение «именитых» символистов.

Уже в эстетике Владимира Соловьева мы находим схожие с платоновскими мысли о том, что какие-либо произведения искусства являются ограниченными и несовершенными, а первичной и непревзойденной является лишь «красота в природе» [3, с. 352–353]. Однако уже в работе «Общий смысл искусства» Соловьев преодолевает отношение к искусству, присущее Платону, и идет дальше, утверждая, что «связь природы и искусства заключается не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое было начато природой…» [4, с. 352–353]. По мнению философа, художник не является пассивным персонажем, а тем более ремесленником (в платоновском смысле), он продолжает дело Творца и благодаря своему творчеству преображает существующий мир. «Можно поэтому позволить себе утверждать, что “Общий смысл искусства” — работа, в которой Вл. Соловьев “доразвивает” эстетический платонизм, содержащийся в “Красоте в природе”» [5, с. 224], преодолевая таким образом платоновскую разорванность между идеей прекрасного и искусством. Философ идет дальше, провозглашая теургию основной задачей настоящего искусства. Искусство становится средством, благодаря которому возможно преображение этого мира. Таким образом, Соловьев возлагает надежду на человеческое творчество, которое своей богоподобностью призвано одухотворять мир и самого человека.

Неслучайно именно взгляды Вл. Соловьева в дальнейшем окажут невероятно сильное влияние на русских символистов, которые вполне обоснованно считали философа предтечей данного направления. Однако «нельзя вести речь об эстетике русского символизма как о какой-то единой и целостно продуманной теории. Перед нами скорее попытки отдельных писателей-символистов изложить свое эстетическое credo в более или менее целостной форме. В наибольшей степени это касается А. Белого и Вяч. Иванова» [5, с. 228]. А. Тихолаз отмечает, что из-за отсутствия последовательности в изложении, некой сумбурности и отсутствия истинно философской строгости мышления исследовать и анализировать работы символистов очень сложно. Особенно это касается А. Белого, который все же в наибольшей степени пытался приблизиться к осмыслению символизма с теоретико-философской точки зрения.

Подобная ситуация складывается и с Вяч. Ивановым, который все же остается больше филологом, нежели философом, благодаря чему стройность изложения уступает место метафоричности и поэзии. Он вслед за Вл. Соловьевым доразвивает платоновские идеи, видя главную задачу искусства в преображении этого мира, а основную миссию художника — в продолжении дела «Великого Творца» — художника, сотворившего этой мир. Он излагает свои взгляды в работе «Две стихии

в современном символизме», ставя акцент на теургическом искусстве, которое основывается на так называемом символическом реализме (прослеживается параллель с лосевским определением античного символизма). Однако понятие реализма здесь уместно в использовании лишь в том смысле, если под ним понимается реальность идеального смысла вещей, сокрытого под их внешней оболочкой. И, как абсолютно точно отмечает А. Тихолаз, в таком случае этот реализм никоим образом не противоречит идеализму, а, скорее, наоборот, в большинстве случаев совпадает с ним. Таким образом, противопоставление Вяч. Ивановым реалистического и идеалистического символизма в своих работах является достаточно противоречивым и необоснованным. По мнению же автора, именно символический реализм должен создавать предметы, которые полностью отвечают вещам божественным, и нельзя не обозначить, что в этих суждениях явно слышны платоновские «отголоски» теории вечных «идей». Приближение же к божественному, освобождение истинной красоты из-под покрова вещей, возможно, по мнению Вяч. Иванова, лишь на пути реалистического символизма к мифотворчеству, благодаря которому и может быть достигнута теургическая задача искусства. «В творческом порыве символического художника, по Вяч. Иванову, осуществляется объединение, слияние низшего и высшего, земного и небесного: с каждого символического произведения начинаются ступени Якова» [5, с. 241].

Переходя же к творчеству П. Флоренского, необходимо обозначить, что его символизм был намного более основательным, глубоким и последовательным, нежели у иных представителей данного направления. По мнению С.С. Хоружего, конкретная метафизика Флоренского и есть единственная систематическая философия в составе русского символического движения. Как отмечает сам же Флоренский, его символизм является «платоническим» и стержень в нем составляет именно онтологизм. Стремление проникнуть в тайную суть явлений, узреть незримое стало лейтмотивом жизненных исканий философа: «…всю свою жизнь я думал лишь про одну проблему, про проблему Символа» [6, с. 153–154]. По мнению философа, этот мир наполнен идеальным смыслом, под покровом вещей, под их внешней оболочкой скрывается их идеальная, божественная сущность, которую необходимо узреть духовным зрением. Ноуменальный мир скрывает в себе феноменальный — чем не платоновский мир идей, воплощенный в вещах-символах. Как отмечают исследователи, платоническая ориентация символизма Флоренского делала далеко неоднозначной его православные устремления, вступая с ними в явные противоречия. Однако, по мнению А. Тихолаза, «именно символический платонизм становится первичным по отношению к церковности в эстетике Павла Флоренского. И именно в анализе церковного искусства это проявляется в наибольшей степени» [5, с. 253]. Неслучайно у Флоренского главенствующее место в искусстве отводится иконописи.

В иконописи, по его мнению, максимально отображены метафизические, незыблемые основы бытия, иконопись метафизична по своей сущности. Божественное в иконописном выражении защищено от фривольности и волюнтаризма художника строжайшим каноном, который, по мнению философа, не только не мешает истинному творчеству, а максимально способствует ему, акцентируя наше внимание на нетленном, вечном, божественном. Нельзя не отметить, что многие тезы Флоренского вызывают внутренне несогласие и подталкивают к контраргументам. Это касается критики живописцев эпохи Возрождения, а также многих других не менее именитых художников прошлого, в т.ч. Рембрандта и Рубенса. Однако подобная аргументация в более подробном изложении должна являться темой отдельной статьи, поэтому я ограничусь лишь констатацией множества дискуссионных моментов в данной философской концепции.

Несмотря на наличие подобной неоднозначности, сложно не согласиться с характеристикой автора сути художественного творчества, которое, по его мнению, глубоко символично: «в художественном творчестве душа восторгается из дольнего мира и всходит в мир горний. Там, без о́бразов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напитавшись, обремененная ве́дением, нисходит вновь в мир дольний. И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дольнее, ее духовное стяжание облекается в *символические о́бразы* — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение» [7]. Таким образом, в который раз в русской религиозной традиции подчеркивается посредническая миссия художника, благодаря

своему творчеству делающего реальными видения иного, невидимого мира.

И именно в иконописи, по мнению Флоренского, становится возможным максимальная визуализация иной реальности. «Лик», не «лицо» в его портретном смысле, не «личина» в ее демоническом смысле обратной стороны «лика» становится здесь проявленностью бытия Божьего. «Все случайное, обусловленное внешними этому существу причинами, вообще все то в лице, что не есть самое лицо, оттесняется здесь забившей ключом и пробившейся чрез толщу вещественной коры энергиею образа Божия: лицо стало *ликом*. Лик есть осуществленное в лице подобие Божие» [7]. И именно в данном вопросе Флоренский проводит параллели с учением Платона об идеях, поскольку по-гречески *лик* не что иное, как *идея*, т.е. проявленная духовная сущность, первообраз всего сущего.

Противоположным *лику* является *личина*, благодаря которой вместо раскрытия Божественной сущности происходит ее искажение, обман. *Личина* направляет нас ко лжи, она указывает на несуществующее. Вместо *лика* возникает омертвевшая *маска*, которую Флоренский существенным образом отграничивает от маски сакральной, имевшей в древние времена вполне божественную и живую природу. «При пользовании этим словом, мы совершенно не будем считаться с древнейшим, сакральным назначением масок и соответственным смыслом слова — larva, persona, πρόσωπον и т.д., ибо тогда маски вовсе не были масками, как мы это разумеем, но были родом икон. Когда же сакральное разложилось и выдохлось, а священная принадлежность культа была омирщена, то тогда-то, из этого кощунства в отношении к античной религии, и возникла *маска* в современном смысле, т.е. обман; тем, чего на самом деле нет, мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса» [7]. Однако «священная суть маски не только не погибла с разложением ее прежнего образа, но, отделившись от его трупа, создала себе художественное тело. Это — икона. Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу ритуальной маски, возведя эту задачу — являть упокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую ступень» [7].

Неслучайно Флоренский считает, что иконописная традиция зарождается в Египте, а египетская маска в виде внутреннего расписного деревянного саркофага является прототипом иконы. Философ усматривает аналогии в технике росписи мумий, «спеленутой проклеенными свивальниками, по которым наводился гипс» [7], и древнейшей паволокой и левкасом, по которому согласно иконописной технике шла дальнейшая роспись иконы водяной краской. «Состав склеивающего вещества мне неизвестен, но если бы оно оказалось яйцом, то это не только объяснило бы иконописную традицию, возникновение которой из утилитарных соображений объяснить было бы нелегко, но и глубоко входило бы в теургическую символику египетского искусства, ибо в духе этой религии телесного воскресения было бы вполне естественно покрывать усопшего яйцом — исконным символом воскресения и вечной жизни» [7].

Таким образом, Флоренский делает акцент на символизме древнего искусства, который в те времена, естественно, теоретически еще не был обозначен, но уже изначально был внутренне присущ искусству, благодаря которому божественное становилось визуально проявленным, незримое приобретало зримые очертания благодаря символу. Живя по внутренне символическим законам, искусство с точки зрения его теоретического осознания еще долго не будет осознаваться таковым. Примером тому служит Платон с его брутальным отношением к искусству и полным отсутствием осознания его символичности. Рациональное осознание символизма в этой сфере приходит значительно позднее, реальное же бытие опережает осознание. Оно начинается далеко не с появления самого понятия «символизм» и «символ», а имеет намного более давнюю историю.

Синкретизм и мифологичность древнего сознания уже изначально предполагали его символизм, и эту направленность не могло не отображать искусство. Являясь частью культа, оно было и остается задействованным в символическом акте взаимопроникновения двух миров — горнего и дольнего. Например, в Древнем Египте после смерти фараон становился богом Озирисом «и задачей мумийной росписи было представить именно эту идеальную сущность усопшего, который стал отныне богом и предметом культового почитания» [7]. Таким образом, целью этих изображений не была только лишь передача портретного сходства, смысл заключался в выявлении «духовного» лика умершего, его внутренней сущности, ко-

торая будет обитать в загробном мире. Эти творения для египтян не являлись «произведениями искусства», они служили вполне конкретной цели и были включены в единую, целостную структуру культа, не претендуя на автономность и исключительность своего существования.

Данный изобразительный символизм египетских саркофагов, по мнению Флоренского, оказал существенное влияние на портреты эллинистической эпохи, а они, в свою очередь, на зарождающееся иконописное искусство. По мнению философа, которое существенным образом отличается от множества других характеристик античного искусства, античная живопись была далека от натуралистического подражания и достаточно символична по своему содержанию. Данная позиция предполагает нечто большее по отношению к античной живописи, нежели шпенглеровское покорение «свободно стоящего человеческого тела, как сущности чистой, вещественной наличности». Как пишет Павел Флоренский, «стремясь к символизму и отрешению от непреображенной плоти, эллинистический портрет не решился сразу разорвать с материальной поверхностью саркофага и признал себя вынужденным дать некий живописный ее эквивалент, хотя дальнейшей задачей священного искусства было освобождение и от последнего. Тогда-то и развилась иконопись, первоначально, насколько известно, не чуждая сродства с эллинистическим портретом» [7].

Таким образом, мы приходим к выводу, что в разные периоды человеческой истории символизм был органически включен в человеческую жизнедеятельность, особое место в которой по праву принадлежит искусству. Как уже отмечалось, рациональное осмысление самого понятия «символизм» происходит намного позднее его зарождения в сфере искусства, что только лишь увеличивает наш интерес к исследованию взаимоотношений теории и практики символизма, к динамике их развития как в периоды «разрыва», так и в периоды «сближения» и «взаимопроникновения», что и будет являться в дальнейшем целью наших исследований.

Список литературы

1. *Абрамов А.И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения / отв. ред. Ф. Х. Кессиди М., 1979. С. 212–237.
2. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.
3. *Соловьев В.С.* Красота в природе // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 351–389.
4. *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Там же. С. 390–404.
5. *Тихолаз А.Г.* Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть. К.: Вид. Парапан, 2002. 320 с.
6. *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Моск. рабочий, 1992. 560 с.
7. *Флоренский П.А.* Иконостас. URL: http://krotov.info/libr_min/21_f/flo/rensk_01.htm (дата обращения: 20.01.2013).

PHILOSOPHICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF THE ANCIENT SYMBOLISM IN THE CONTEXT OF FINE ART

Svetlana P. Stoian

National Academy of management personnel of culture and arts; 21, Lavrska st., Kiev, 01015, Ukraine

The features of antique symbolism theories and the fine arts through a prism of A.F. Losev paper «Sketches of antique symbolism and mythology», and also V.S. Solovyev, P.A. Florensky's conceptions are investigated.

Key words: symbol; antique symbolism; image; idea; art; corporality.

УДК 130.2

ФИЛОСОФИЯ ВЕЩИ В ЭПОХУ МОДЕРНА (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ)

А.А. Усманова

Статья посвящена проблеме философско-культурологического осмысления вещи в условиях мифотворчества и театрально-игровых стратегий Серебряного века.
Ключевые слова: вещь; красота; искусство; Серебряный век; театр; эстетика; игра; миф; русская культура; стиль модерн.

В системе отношений человека и вещи вещь выступает как значимый элемент материального и духовного мира. Для современной культуры актуален вопрос осмысления предметного мира в его взаимодействии с человеком. Этот существенный аспект давно изучается как теоретиками, так и практиками дизайна, архитекторами, этнографами, археологами и культурологами. Исследования мира вещей Серебряного века — это исследования достижения цивилизации и одновременно определенного этапа развития русской культуры.

В конце XIX – начале XX в. тема растворения вещи в функциональных отношениях стала решающей в философской и научной мысли. Модерн, зародившийся в это время, ставил основной целью не только возрождение искусств, но и противостояние растворению вещи в функциональных отношениях, преображение повседневного мира вещей. «Вещь, как во времена греков, становится выразителем определенной философии. Пользование, любование слились здесь с чувством владения, родственного формального и эмоционального созвучия» [1, с. 16] В Англии, Германии, Франции, России стала актуальной идея привнесения красоты в жизнь. Модерн стремится к изменению окружающего мира средствами всех искусств, само искусство понимается в нем как жизнестроение и одновременно игра, стилизация на основе традиций прошлых эпох. Очень ярко в модерне проявились конфликты пользы и красоты, естественного и искусственного, массового и элитарного, природы и цивилизации. Как идеальный проект гармонизации жизненного пространства, он утверждает действенность стремлений «человека творящего» [4, с. 136], предлагает пути эстетического разрешения противоречий, перед которыми на новом витке истории вновь оказалась русская культура.

Важной проблемой модерна стала потребность «поиска себя», в том числе и себя как «человека творящего». Именно модерн стремился выйти за пределы только искусства, основным его принципом стал принцип жизнетворчества, а исходным положением — признание практической человеческой деятельности как основы эстетического отношения человека к миру. Актуальным и необходимым стало изучение возможных основ, способов и форм жизнетворчества, обустройства окружающего мира. Эстетическая теория модерна, как непосредственно включающая этот принцип, может стать примером и основанием в решении современных проблем создания гармоничного жизненного пространства.

Для стиля модерн характерна декоративно-орнаментальная организация художественной реальности. Декорирование не имеет никакой прикладной цели, кроме как — стать способом эстетизации жизни. Искусству модерна было свойственно стремление вырваться за пределы обыденности, соединить быт и бытие. Роль дизайнера становится не прикладной, а метафизической. При тотальной эстетизации частной жизни интерьеры и предметы убранства оказываются подобием театральных декораций, на фоне которых разворачивается повседневная творческая деятельность человека. «Эстетика русского модерна подчеркивает ценность освоенности вещи и интерьера в духовном опыте владельца», — замечает И.В. Коняхина [7, с. 72].

Усманова Анна Александровна — старший преподаватель кафедры теории и истории искусств и художественного мастерства; Российский государственный профессионально-педагогический университет; 620012, Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11; annaus74@mail.ru

Идеология жизни как жизнетворчества привела к тому, что искусство начало служить, задачам гармонизации повседневного быта. «Каждый должен быть произведением искусства или носить на себе произведение искусства», — считал Уайльд [15, с. 18]. Данная концепция способствовала формированию нового стилистического языка, для которого стали характерны такие черты, как изыск, кокетливая эстетизация манерности, преодоление диктата природных форм, насаждение элитарной искусственности. Искусство должно было выйти из стен галерей и художественных салонов и окружать человека на улице, на службе, дома, в театре и в магазине, в саду и в парке. Русский живописец М. Врубель называл музей «покойницкой», где произведения искусства спрятаны от подлинной жизни. Сегодня очевидно, «что эстетика Серебряного века — это эстетика великих утопий, маньеристского эстетизма, смелых и радикальных экспериментов и серьезных открытий» [2, с. 57].

Художники «Мира искусства» провозглашали, что «место нового искусства не в музеях, а на улице, где его могут видеть все: оно должно найти себе применение в проектировании и украшении железнодорожных вокзалов, в мозаике, декорирующей стены новых общественных зданий, и в церковных фресках» [10, с. 106].

Серебряный век в границах модерна — время, когда произведения искусства впервые стали тиражироваться, постепенно утрачивая свою элитарность. Образцы массового производства теперь могли встать рядом с рукотворными шедеврами и на равных соперничать с ними. Такие мастера, как В. Васнецов, М. Врубель, К. Сомов, Е. Лансере, В. Борисов-Мусатов, активно участвовали в создании новой художественной среды, рассчитанной на «массового потребителя», — они разрабатывали жилые интерьеры, выполняли заказы на оформление мебели и изделий из фарфора, не говоря уже о плакатах, книжной графике и театральных декорациях.

Театр Серебряного века, несмотря на краткость своего существования, является важным, судьбоносным периодом для всей истории русского театра. Не столько отражение жизни на сцене, сколько привнесение элементов театра в жизнь, «артистическое жизнетворение становится решающим для художников Серебряного века. Творчество жизни становится самоцелью» [8, с. 16]. Театрализация и эстетизация, мифотворчество и театрально-игровые стратегии действительности шагнули со сцены в повседневность. Идеалом времени становится художник универсального типа, идеалом искусства становится театр, осуществляющий синтез искусства. Синтез же искусства осуществляется через игру, фантазию, которые напрямую подводят к театральному искусству.

Исследователи этого периода искусства называли рубеж столетий периодом «театрократии», театральными художниками стали Бенуа, Добужинский, Головин, Коровин, Сомов, Бакст, Кустодиев, Рерих, Сапунов, Судейкин… «Они с равным успехом “обслуживали” полемизировавшие друг с другом направления, наиболее энергично представленные Мейерхольдом в Петербурге и Станиславским в Москве» [12, с. 15]. Они оформляли спектакли знаменитых «русских сезонов» Дягилева в Париже.

А.М. Эфрос писал, что «мирискусникам» была свойственная «любовь к “памятнику”, к старой вещи, к материальной красоте прошлого быта». Он склонен был рассматривать весь период деятельности «мирискусников», как главенство художника над режиссером: «Триумфы декоративизма в театре, памятны всем» [12, с. 16]. Но «идейный реализм» передвижников не был близок художникам «Мира искусства», «…их уход в прошлое знаменовал собой нескрываемое открещивание от жизни, реально окружавшей художников» [12, с. 13]. Предпринятая «мирискусниками» эстетизация русского искусства оказала свое воздействие на театральные декорации. Попытка максимальной обобщенности спорила с «жаждой конкретности вещей», бытовая достоверность и «обжитость» интерьеров была свойственна постановкам того времени. Стилизованные вещи попрежнему гордо заявляли о своей подлинности, костюмы кичились достоверностью. «Количество доподлинных вещей на сцене было очень невелико. Они не могли уже претендовать на воссоздание исторической атмосферы. Скорее, они выглядели опознавательными приметами эпохи, ее знаками, способными только изредка об этой эпохе напоминать» [12, с. 19].

В старинном театре возникло противоречие «между эстетизмом стилизации (к которой во всеоружии мастерства и вкуса стремились художники) и целями прямой, по возможности, точной, “музейной” реконструкции старинных представлений (о которой мечтали режиссеры)…» [12, с. 23]. Не воспроизведение достоверного быта в вещах, костюмах, декорациях, но «воссоздание красоты стиля», извлечение

его эстетической «эссенции» стало важным и в постановках Мейерхольда. Проблему стилизации Мейерхольд каждый раз решал заново, но прежде всего его занимало общее художественное целое, та искомая гармония красок, которую мог дать только живописец и которая обеспечила бы сценическому действию интенсивный фон.

Русский традиционализм в спектаклях МХТ — это стилизация, которая «означает прежде всего стремление уловить и воссоздать эстетическую сущность, квинтэссенцию вещи» [12, с. 31]. Станиславский отказывается собирать по мелочам отдельные подробности достоверного облика прошедшего времени. Своеобразный «вещизм», который всегда был свойственен Художественному театру, приобрел благодаря «мирискусникам» Бенуа и Добужинскому новую изощренность, «целое воспринималось как идеально организованная сумма частностей» [12, с. 69]. Характерная для Бенуа и Добужинского утонченность рисунка тяготела к изяществу, к эстетизации вещи на сцене. Действовать на сцене согласно разработанной Станиславским партитуре означало не «играть», а просто жить, как живут люди. В системе Станиславского принималась непрерывность жизни на сцене, привычность отношений людей между собой и отношений людей с вещами, их окружающими, для создания иллюзии абсолютной подлинности и сиюминутной естественности бытия. Игра с вещью вводилась Станиславским для того, чтобы на сцене шла не пьеса — творилась сама жизнь, сложная и беспросветная. Над игрой с вещами ехидно посмеивались: мол, «закуривание папиросы — целый ритуал из четырнадцати движений» [13, с. 86]. Взаимодействие актера с вещами тогда, когда на него «не смотрят», позволяет ему находиться в центре внимания зрителя постоянно. Вещи в этом взаимодействии помогают актеру создавать естественную повседневность на сцене, избегая эффектных театральных жестов. Такая игра с вещами и среди вещей создает настроение и особую атмосферу действия. Эстетизация вещи как части игрового сценического пространства в театре Серебряного века придает ей новые смыслы, семантические признаки, наделяет ее новыми символическими образами. В лирике модерна вещь остается немым действующим лицом: любовный плач у двери обращается к дверному косяку и окну и этим создается специфика, уже утраченная в европейском театре.

В России культура Серебряного века — это эпоха реабилитации мифа. Активация мифологического сознания в период Серебряного века обусловлена тем, что происходит распад ценностных ориентаций предшествующей культуры в еще не сформированных новых ценностях нового века. Культура Серебряного века стремится осознать и понять миф, опираясь на рационализм европейского модерна. Идеи мифотворчества пронизывают теоретические эссе и исследования А. Белого и В. Иванова. Миф приходит в искусство первой половины XX в. с идеологией, в формах идеологии. Как в архаических обществах, так и в тоталитарных режимах миф является своеобразной системой внедряемых в массовое сознание ценностных установок. «Повальная креативно эстетическая эпидемия Серебряного века, жизнетворчество и мифотворение были формой культурного мирового анамнезиса целого поколения. Можно сколько угодно иронизировать по этому поводу, но дело культуры свершалось в формах непосредственного преемства, актуализации памяти, благодарного и творчески перспективного (до поры, до времени) припоминания вечно живой архаики современными средствами мнемонического активизма» [6, с. 355–356.].

Эпоха бессознательного мифотворчества Серебряного века выражалась в художественной и эстетической формах, очень часто в форме свободной игры воображения. Интерес научной, творческой и художественной интеллигенции к традициям предков является закономерным, тенденция эстетизации и одухотворения повседневности, стремление создать ее романтический образ — актуальными. Размышляя о мифе и мифотворчестве, можно утверждать, что важным условием его является душевный подвиг самого художника, «миф, прежде чем он будет переживаться всеми, должен стать событием внутреннего опыта, личного по своей арене, сверхличного по своему содержанию. Обращение к мифу в искусстве — это возвращение к истокам, культу предков: в реальности и художественных выражениях, породившим вкупе с эстетизацией Серебряного века новую образность» [5, с. 160]. Творчество представителей «Мира искусства» — это философия ностальгии по канувшим в Лету эпохам и по настоящему, не такому, какое оно есть, а тому, каким могло бы быть, точнее, каким его — «настоящее» хотелось бы видеть. Отсюда эстетизация и театрали-

зация бытия, основанные на традициях театра прошедших эпох — театра Возрождения, комедии дель арте, что выразилось в произведениях К. Сомова: «Язычок Коломбины», «Итальянская комедия» и др. За маской художник Серебряного века прятал свою неудовлетворенность и разочарование. На картине мирискусника М. Добужинского из цикла «Город» образ маленького деревянного домишки в окружении современного индустриального города-монстра не что иное, как поиск своего духовного «Дома» — родного дома с духовно чистой атмосферой. Свой «Дом» в творчестве художников Серебряного века становится художественным концептом. Отеческий дом, город, деревня, повседневные вещи являются источником гармонии и счастья.

Одной из особенностей культуры Серебряного века является метафоризация и удивительная система аллегорий. Уникальные образы, формирующиеся в процессе метафоризации вещи и пространства повседневности, позволили создавать уникальные интерьеры Серебряного века.

Особняк Рябушинского, возведенный по проекту гениального русского архитектора Ф.О. Шехтеля, один из ярких примеров проникновения идей определенного мифического понимания мира в архитектурные формы. Основа планировки особняка отвечает древней мифологической схеме трехчастности бытия: подводный мир, земной, небесный. Первый этаж выполнен в форме морского подводного царства, в котором преобладают волнистые перетекающие формы: рамы на стеклах в виде морских водорослей, декор в форме раковин, потолок с рябью морских завитков. Второй этаж выполнен как мир земной, там ощущается присутствие человека, обилие кубических форм, наличие стилизаций наскальных рисунков на светлом пространстве обоев. Третий этаж выполнен как тайная молельная и символизировал мир горний, небеса. Шехтель гениально формирует переходы между уровнями бытия классической модели вселенной, где рай (небеса) — земля (мир человека) — ад (преисподняя). Сквозь первый и второй этажи проходит колонна, которая является связующей вертикалью — центром архитектурной композиции, на втором этаже эта колонна обращается в дерево, как символ земного мира, символ древа познания добра и зла. Интересным решением архитектора является переход на третий этап — в виде незаметной узенькой лестницы с крутыми ступеньками — символ трудного пути человечка на небеса, потаенность духовного пути человека. Узкая неприметная лестница на небеса противопоставляется роскошной, сверкающей, широкой лестнице, ведущей из земного мира в ад. Подобная философская организация архитектурного пространства обозначает размытость границ между мирами.

Очевидной и несомненной является привлекательность мифа для искусства. Мифологическое сознание человека Серебряного века адаптирует и объясняет множество жизненных событий увлекательными приемами развертывания сюжета, интриг и кульминации. Задача осмысления и овладения миром, подчинения его себе, не вытесняется научно трезвым взглядом на мир. Пересечение сознательного и бессознательного во множестве символов и аллегорий приводит к равновесию в трактовке мира, к примирению со своим душевным миром, к внутренней гармонии.

Миф как самоценная форма сознания, воспроизводящая духовные ценности и модели поведения, захватывает многих деятелей Серебряного века. Фигура А. Ремизова является одной из ключевых в процессе формирования стиля эпохи. В его творчестве привлекает славянское язычество: мифы, сказки, пословицы и поговорки, та первозданная древность, то знание наций о смыслах вещей, о вселенной и о человеке. Его творческую уникальность подтверждает манера организовывать жизненное пространство, неотделимое от его литературной эстетики. Его отношение к среде проживания как к живой среде утверждается художником в организации быта, в котором миф и ритуал становятся образом жизни. Из этого единства вещь возможна как вещь.

Прожитый опыт коммуникации с миром, организации жизненной среды, смещает принятые рамки пространства и времени. «Пространство, в котором пребывают вещи, на первый взгляд непонятные, функционально и причинно не обусловленные, но, как оказывается, открывающие перспективу видения, сообщающие особую точку зрения. Они не выводят за это место (земное бытие, реальное положение дел), напротив, эти “никчемные” вещи (шкурки, скелеты, игрушки) содержат в себе собственные и причину и следствие: они сгущают жизненное пространство, собирают его и открывают путь к срединным меридианам реальности, к точке, которой держится природное единство человека…» [9,

с. 445]. Из воспоминаний современников, описывающих жизненное пространство художника в разные жизненные периоды, становятся очевидными смыслодвижущие эстетические механизмы. Эти ритуалы экзистенциально значимы для Ремизова, они преобразовывают пространство, содержательно укрупняют и конкретизируют вещи, поддерживают образ мысли и трансформируют телесность так, что она гармонично вписывается в такую топографическую размерность.

М. Волошин вспоминал, что в ремизовском жизненном пространстве письменный стол и полки с книгами уставлены детскими игрушками. «Белая мышка-хвостатка стережет шкатулку. А в шкатулке хранится колдовской платок “махнешь им, а за спиной озеро встанет”. Платок шелковый, полуистлевший от времени, точно из паутины сотканный. Вылинявший пурпур с черным. На желтых кожаных переплетах старопечатных книг сидят две белки-мохнатки “и орешки щелкают”. Около чернильницы стоит глиняная курица с глупым и растерянным лицом… На картонке сидит Зайчик Иваныч: одно ухо опущено и одним глазом глядит… Детские игрушки — это древнейшие боги человечества. Рукой первобытного дикаря были они вырезаны из обрубка дерева. Воцарились олимпийские боги, но они остались жить около человеческого очага» [3, с. 508–509].

Пространство мастерской, где художник проводит большую часть жизни, становится пространством игры, призванной расшевелить пространство и мысль в нем, фантазию и образность видения. Жизненный мир Ремизова был театрализован настолько, что не содержал ничего, не затронутого ритуальной театрализацией и игрой. Каждая вещь жилого пространства художника является знаком, будоражит привычный образ. Эта ремизовская театрализация пространства и игра с ним повлияли на творчество Д. Хармса. А. Седых замечает, что в квартире «с незапамятных времен помещалась Обезьянья Великая и Вольная Палата — в сокращении Обезволпал, пожизненным президентом и великим мастером которой состоял Алексей Михайлович…Президент Великой и Вольной палаты неизменно сидел за столом в вязаной бабьей кацавейке, поверх которой он надевал разные “шкурки”. На голове — вышитая золотом татарская тюбетейка, на ногах плед… Жил он и работал в “кукушкиной” комнате, названной так потому, что на стене висели часы с кукушкой… Чего только не было в “кукушкиной”! Стены в книжных полках, а под потолком болтались на веревочках всякие ремизовские талисманы, “гипенсты” — черти, травы, рыбные кости, летучие мыши. На столе сидел подземный цверг, по-русски Огневик… на подушке Коловертыш, —

лежит днем на кровати, вместо меня,
тепло сохраняет — бородка какая-то!

И еще на нитках сушеные травы, весна прошлогодняя, оберегающие от несчастья кости, змейки и божки — вся Великая и Вольная Палата» [14, с. 103]. В таком же убранстве Палата была в Петербурге, откуда Ремизов эмигрировал и вывез с собою свой мир.

Мифологизация жилого пространства и укорененность сказки в образе жизни художника для пробуждения и поддержания творчества создают особую эстетическую гармонию, перманентное счастье. А. Седых пишет, что «Ремизов много читал…Писал и рисовал, низко согнувшись над бумагами…Время от времени отрывался от бумаг, поглядывал на своих животных: все ли на местах? Животные мирно болтались на нитях, покачиваясь потихоньку, и Ремизов был счастлив…» [14, с. 104]. Все эти странные и функционально непригодные вещи-чудачества организуют бытие, волю и свободу писателя, сущность вещи подчеркивает сущность человека. Хайдеггеровское Da-sein — при-сутствие – пребывание-при-сути-вещей, из каждой конкретной вещи складывается реальность обживаемого ими же мира, сказка не только конструирует реальность, но и позволяет обывателю принять ее. Вещь уникальна в сказке настолько, насколько она единична и значима в опыте детской игры. Сама вещь сказывает мир, обнаруживает его сущностную ось, ось мира держится на сущности вещи, обнаруживающей себя в непосредственной коммуникации с нею, в опыте игры, и сама вещь реальна настолько, насколько пребывает в режиме со-общения с собственной сущностью. Сущность вещи указывается словом: через слово открывается путь к вещи.

Ремизовская архитектоника пространства — это ритуал как способ общения со средой, в котором каждая вещь имеет свою функциональную ориентированность. Именно ритуал сообщает логику жизненным событиям и закрепляет ее, становится личным обычаем художника. Из данного опыта организации пространства очевидно, что ритуал обозначает перспективу видения вещи, «ритуал как созна-

тельная и внимательная коммуникация с вещью пробуждает отрешенность от готовых смыслов…». Поэтому ритуалом востребована особая поэтика выговаривать опыт мира — поэтика мифа Серебряного века. «Весь мир, все вещи как слились со мной, — характеризует основания собственного мышления А. Ремизов, — прохожу через груды, отрываясь, протискиваюсь, и за мной тянется целый хвост, а к рукам от плеч и до пальцев тяготят тягчайшие крылья, и сердце стучит, как тысяча сердец всего живого от человека до “бездушной” вещи. И мне жалко всех», — и сердце стучит «ответно со стуком сердца всей страды мира» [11, с. 248].

Культурная модель Серебряного века, созданная представителями творческой элиты по законам эстетизации, мифотворчества и театрально-игровых стратегий, стала вариантом выхода из сложной исторической ситуации конца XIX – начала XX в. Модерн, ставший определенной философией Серебряного века, несет в себе тенденции обновления, нового миропонимания и эстетизма. Исключительное значение в этот период имеют особые принципы формообразования вещи, характерными чертами которого являются зрелищность и декоративность. Вещи Серебряного века открывают мир как миф, реальность обретает смысл. Реальность становится домом, космосом, в котором каждая вещь на своем месте, имеет свое имя, смысл ее приобретает статус живого мифа и остается уникальным.

Список литературы

1. *Быстрова Т.Ю.* Феномен вещи в дизайне: Философско-культурологический анализ: автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.13. Екатеринбург, 2003. 42 с.
2. *Бычков В.В.* Эстетика Серебряного века: пролегомены к систематическому изучению. Вопросы философии. 2007. № 8. С. 47–57.
3. *Волошин М.* Лики творчества. Л.: Наука. 1988. 845 с.
4. *Воскресенская М.А.* Символизм как мировидение Серебряного века: социокультурные факторы формирования общественного сознания российской культурной элиты рубежа XIX–XX веков. М.: Логос, 2005. 236 с.
5. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
6. *Исупов К.Г.* Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб.: Рус. христ. гуманит. академия, 2010. 590 с.
7. *Коняхина И.В.* Русская художественная культура рубежа веков и мир человеческой повседневности // Время Дягилева. Универсалии Серебряного века. Третьи Дягилевские чтения. Пермь, 1993. Вып. 1. С. 72.
8. *Костерина А.Б.* История и метафизика русского театра. Екатеринбург: Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2012. 311 с.
9. *Кребель И.А.* Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. СПб.: Алтейя, 2010. 592 с.
10. *Пайман А.* История русского символизма. М.: Республика, 2000. 415 с.
11. *Ремизов А.М.* Взвихренная Русь. М.: Советская Россия, 1990. 400 с.
12. *Рудницкий К.Л.* Русское режиссерское искусство. 1898–1907. М.: Наука. 1989. 384 с.
13. *Рудницкий К.Л.* Русское режиссерское искусство. 1908–1917. М.: Наука. 1990. 279 с.
14. *Седых А.* Далекие, близкие. Нью-Йорк: Новое Русское Слово, 1979. 283 с.
15. *Уайльд О.* Избр. произв.: в 2 т. М.: Республика, 1993. Т. 1. 559 с.

PHILOSOPHY OF THINGS IN THE MODERN (BASED ON THE RUSSIAN CULTURE LATE XIX – EARLY XX CENTURIES)

Anna A. Usmanova

Russian State Professional-Pedagogical University;
11, Mashinostroiteley str., Ekaterinburg, 620012, Russia

The article is devoted to the philosophical and culturological understanding things in terms mythmaking and theater and gaming strategies of the Silver Age.

Key words: thing; beauty; art; the Silver age; theatre; aesthetics; game; myth; Russian culture; modern style.

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РАЗУМА И ТЕЛА В ЯПОНСКОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРАХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

А.С. Цесевичус

Настоящая статья анализирует сходства и различия основных взглядов Востока, представленных японской религиозно-философской традицией, и Запада, представленных, в основном, философией Р. Декарта, на проблемы взаимоотношения разума и тела.
Ключевые слова: разум; сознание; дух; тело; Декарт; дзен-буддизм.

Известно, что основным вопросом как западной, так и восточной философии стал вопрос о взаимоотношении разума и тела. Философия разума (сознания) волновала умы мыслителей с древних времен и по сей день является одним из самых актуальных вопросов. В наш век свободы и толерантности различные подходы, сменяющие друг друга, собрались в пеструю колоду карт, перетасовываемую и постоянно пополняющуюся, и, как замечают сами ученые (например Дж.С. Серль), все они, мягко говоря, неверны, но некоторые все же ближе других к истине.

Несомненно, поворотным моментом в истории западной философии является появление трудов Р. Декарта. Работы Декарта оказали важнейшее влияние не только на современную алгебру и геометрию; в своих философских трудах он впервые поднимает основные проблемы философии разума. Его стремление разрешить их дало толчок развитию западной философии на много веков вперед.

В это время на Востоке (в Японии) господствовали буддийские религиозно-философские взгляды, которые оказали огромное влияние на все сферы японского общества. После «открытия» страны японские философы начала XX в. (киотская школа) старались решить серьезную культурно-историческую задачу коммуникации интеллектуальных и духовных традиций Японии с научными методами и категориями западной философии [1]. Именно с этого времени начинаются серьезные исследования основного вопроса философии в Японии. Необходимо отметить, что все основные подходы к проблеме взаимоотношения тела и разума стали известны в самой Японии уже в 20-е гг. XX в. не менее, чем на Западе. Дело дошло до того, что японцы со своей нацеленностью на западный пример начали сами вступать в полемику, несмотря на иные предпосылки философии разума в японской культуре. Это привело как к положительным, так и к отрицательным результатам. Например, западный мир «получил» абсолютно новые идеи с Востока, которые использовали в своих исследованиях Г. Юнг, Э. Фромм, но из-за смешения понятий и введения собственной терминологии каждым из японских авторов многие из работ остались недоступны пониманию ни западных, ни японских исследователей (например, работы Нисиды Китаро).

Так как труды Декарта для Запада стали явлением, сравнимым с «чрезвычайным происшествием» [7, p. 8], его взгляды на философию разума мы взяли за отправную точку в поиске сходств и различий западного и восточного подходов к проблеме феномена разума.

В соответствии с теорией Декарта сущность разума — в мышлении (сознании) res cogitans — «мыслю — следовательно, существую», а не в протяженности — т.е. в наличии пространственных характеристик тела — res extensa. Протяженность — есть сущность тела. Таким образом, человек есть существо, состоящее из двух частей: разума и тела, а самость, то, что мы называем «я», это сознание,

Цесевичус Александр Сергеевич — аспирант кафедры философии и культурологи; Российский государственный профессионально-педагогический университет; 620012, Екатеринбург, Россия, ул. Машиностроителей, 11; tsesi@mail.ru

которое неким образом прикреплено к телу — «призрак в машине» — термин, впервые введенный английским философом Г. Райлом [6].

Основными свойствами разума выступают непосредственно познание, свобода, неразделимость и неуничтожимость, в то время как тело познается через призму восприятия, обусловлено внешним миром, бесконечно делимо и может быть уничтожено.

В отношении японской философии, на наш взгляд, более приемлемо употребление термина «дух», нежели «разум» или «сознание», так как она (философия) основана на религиозно-философских предпосылках буддизма и дзэн-буддизма, в которых имеет место особое отношение к телесному опыту и практикам. Японский подход предполагает, что индивид по умолчанию обладает «телом-духом» и может менять эту степень единства по своему желанию. Наивысший пик называется «тождеством тела-духа» или «сидзин ити нё» и является результатом практики личностного самосовершенствования.

Поэтому если западные теории телесности в основном рассматривают либо эмпирические корреляции между ментальными и соматическими феноменами, либо религиозно-философские аспекты души и плоти и их взаимоотношения, то японские теории духа-тела, в основном, фокусируются на том, каким образом строгая практика позволяет индивиду достигнуть единства духа-тела.

Рассмотрим восемь основных проблем философии разума, выделенных Декартом и его сторонниками. Следует отметить, что в современной философии таких проблем прибавилось; подлежат рассмотрению также теории интенциональности, сознательной причинности, бессознательного и пр. [7, p. 22].

Первой и центральной проблемой является собственно проблема *соотношения разума-тела,* которая представляет собой отправную точку философии разума.

Насколько взаимодействуют наш разум и тело, наше сознание и мозг? Каким образом осуществляется связь между входящим импульсом, внутренним состоянием сознания и вытекающим ответным поведением? Каким образом физический мир может воздействовать на наш дух, и как наше сознание может порождать явные физические последствия в окружающем мире? Как мозг может производить ментальные феномены, такие как мышление?

Поиск ответов на эти вопросы для Декарта был затруднен в связи с его убеждением в том, что сознание существует абсолютно независимо от мозга. Для Декарта разумный дух был чем-то, что можно было рассматривать как отдельный феномен, неким образом связанный с телом, которое само по себе разумно настолько, насколько может быть разумным камень или дерево.

Западная философская мысль при исследовании соотношения разума-тела рассматривает «универсального» человека без отклонений, со средними способностями или же с явными негативными отклонениями — шизофренией и другими заболеваниями. Тем самым западная философия обходит стороной все те самые «больные» темы, которые могли бы столкнуть науку и религию: паранормальные явления, особые состояния сознания и другие феномены.

Несмотря на то что японское традиционное общество не поощряет выделения из общей массы, наряду с обычным в нем всегда было место экстраординарному. Восточная философия предполагает исследование и крайних, и идеальных состояний. Одним из таких состояний является просветление как вершина самосовершенствования. Именно это состояние является вершиной взаиморазвития духа и тела и называется «тождеством тела-духа». Для восточного сознания не характерно онтологическое обособление понятий «сознания-тела», «духа-тела», более того, в этих понятиях сливаются философский и религиозно-философский аспекты. На Востоке проблема телесного рассматривается не с точки зрения разделения тела и духа, а как проявление взаимосвязи тела-духа и возможности достижения наивысшей степени их интеграции [9, p. 18].

Следующей проблемой, вытекающей из первой, является *проблема чужого сознания или проблема Другого*. Мы не можем объяснить связь между ментальным и физическим внутри себя, но мы точно знаем, что у нас есть сознание. Мыслю — следовательно, существую. Но как мы можем быть уверены в том, что таким же мышлением обладают и окружающие?

С первого взгляда аналогия — наиболее очевидный метод доказательства. Однако с точки зрения науки здесь есть определенные

трудности. Можно предположить наличие сознания у других людей, потому что сознание есть у нас. Отслеживая соотношение между своим поведением и состоянием своего сознания (например, причинив себе физическое увечье, мы почувствуем боль, которая будет выражена на вербальном и невербальном уровнях), мы можем предположить, что такие же состояния присущи и другим людям, и что в подобной ситуации они будут вести себя аналогично. Однако для научного обоснования этого необходима опытная верификация. Если мы можем повторить эксперимент или перепроверить данные, используя другой научный метод, аналогия может быть доказана. Но в случае с сознанием верификация не представляется возможной, так как ни перепроверить, ни использовать какой-либо другой метод исследования пока нельзя.

Решение этой проблемы с точки зрения японской философской мысли лежит, скорее, в практической сфере. Так как существует целая система психофизических приемов достижения единства духа-тела, подразумевается, что каждый может достигнуть этого.

Зародившийся в индийской философии, перекочевавший в китайскую и окончательно сформированный в Японии опытно-практический подход, который включает в себя работу над собой (личностное самосовершенствование) для каждого, таким образом, подразумевая a priori аналогию существования духа, который можно развить до наивысшей степени просветления у любого человека.

Третьей и четвертой проблемами можно назвать *философский скептицизм, агностицизм и проблему анализа восприятия.*

На самом деле сомнения в существовании чужого сознания есть часть более общей проблемы — скептицизма в отношении существования внешнего мира, мира, существующего вне сознания. Эту проблему впервые представил Декарт, и она по праву считается поворотной в истории западной философии. В соответствии с картезианскими взглядами индивид может быть уверен лишь в том, что он переживает внутри своего сознания — в своих мыслях, чувствах, восприятиях. Что же касается видимой реальности — насколько она действительно реальна — не может быть достоверно известно. По Декарту, человек не воспринимает мир напрямую, а лишь через призму своего сознания. Воспринимается некий опыт, «идея», визуальное представление или ментальная картинка. Насколько она верна и насколько соотносится с реальностью — один из основных вопросов философской теории восприятия. Каким образом мы можем анализировать перцептивное взаимодействие с миром? Каков механизм этого восприятия, взаимоотношения между внутренним опытом и материальными объектами внешнего мира? Насколько мы можем быть уверены в наших знаниях о мире, отделенном от нас механизмом восприятия?

Дзэн-буддизм, как основа традиционных философских взглядов Японии, не рассматривает вопрос существования-несуществования вещей в мире, а адепты психосоматических практик саморазвития по обыкновению должны обращать внимание на свой личный непосредственный опыт восприятия, а не на теоретизацию его реальности. Однако дзэн-буддизм и не утверждает, что то, что мы видим, есть реальная действительность, так как, достигнув просветления, человек начинает видеть истинную суть вещей. Это означает, что сознание новичка, т.е. того, кто только начинает свой путь к просветлению, наполнено иллюзиями и обманами (в том числе и об окружающем мире). Таким образом, японская философия отчасти сходится во взглядах с Декартом по поводу механизма восприятия, однако достижение человеком «сатори» делает возможным изменение этого механизма. Достижение просветления невозможно без телесной практики.

Выдающиеся японские философы XX в. Вацудзи Тэцуро и Нисида Китаро также не рассматривают возможность отсутствия внешнего мира. Вацудзи даже подчеркивает недостаточное внимание западной философии к вопросу об окружающем мире, в том числе к вопросу о собственном теле как элементе этого мира. Он критикует темпоральность Хайдеггера с той точки зрения, что темпоральность не может быть действительно темпоральна без пространственности [8, p. 1–2], которая, в свою очередь, непосредственно влияет на наше восприятие окружающей действительности. Вацудзи говорит, что тело в соответствии с картезианскими взглядами — это не что иное, как часть пространственного опыта человеческого субъекта, т.е. это самый близкий к самости пространст-

венный опыт. Именно это, по его мнению, и привело к современной эпистемологии, противопоставляющей субъект объекту, к идее о том, что разум превалирует над телом.

Следующую проблему можно обозначить как *проблему свободы воли и детерминизма.*

Для Декарта вопрос существования свободы воли очень важен, так как если воля — это черта человеческого разума, каким образом ее наличие может влиять на внешний детерминированный мир?

По Декарту, любой физический процесс в мире предопределен предшествующими и тем самым вызвавшими его процессами. Поэтому, даже доказав наличие ментальной свободы воли, мы не разрешим проблему поведения тела, так как это поведение будет вызвано предыдущими состояниями тела и другими физическими факторами.

В японских философских работах проблема свободы воли затрагивается крайне редко [9, p. 9], однако само наличие системы совершенствования и самоналагаемых ограничений, воспитывающих дух, говорит о том, что эта тема достаточно актуальна. Основной упор здесь делается на достижении свободы сознания — просветлении.

Известный японский философ Юаса Ясуо, например, говорит о том, что большинство действий, которые мы совершаем, не являются осознанными (привычки, автоматизм), т.е. все наши действия с первого взгляда уже детерминированы сложившимся поведением, но они вытекают из всей истории предыдущего опыта и решений, которые можно изменить [9, p. 10–11]. Таким образом, можно предположить, что японские философы признают существование свободы воли.

Что касается непосредственного механизма взаимодействия сознания и тела, Юаса и Нисида предлагают модель разделения человеческого сознания на два уровня. Верхний «светлый», обыденный уровень, способный к саморефлексии или cogito. Глубинный «темный» — похожий на бессознательное психоанализа, или же на функции вегетативной нервной системы нейропсихологии, или на живое тело феноменологии Мерло-Понти и Бергсона, однако ничем из вышеперечисленного не являющийся. Согласно этой модели в экстренных ситуациях у человека, прошедшего через подготовку путем наложения формы (тренировки) через «светлое» сознание на «темное» и последующую ее интернализацию, например у водителя, длительное время сознательно и добровольно практикующего вождение автомобиля во время экстренного управляемого маневрирования, именно тело, а не сознание определяет и совершает действие [9, p. 4–5].

Следующую проблему *самости и личностной идентификации* Декарт не рассматривал напрямую, но его последователи считают, что он ответил на связанные с ней вопросы: самость существует, а самоидентификация возможна во времени и вопреки изменениям (физическим или ментальным). Возникают следующие вопросы: каким образом абсолютно разные опыты, вызывающие различные чувства, сосуществуют в одном и том же человеке? Насколько наше тело важно для самоидентификации? Что делает нас нами, если не наше тело (телесная идентификация)?

Ответ на эти вопросы с точки зрения дуализма прост: тело не имеет отношения к идентифицируемой личности, так как она полностью состоит из ментальной сущности, души, res cogitans. Наше «я» идентично этой сущности, и физические изменения или различные опыты не имеют к этому отношения [7, p. 17]. Позже И. Кант и другие философы раскритиковали эту «оторванность».

Японские мыслители всех времен затрагивают эту проблему, начиная с традиций дзэнских мастеров, уходящих корнями в индуизм, ранний буддизм и концепцию «не-я». Именно выход за пределы собственного «я» и достижение состояния «не-я», не того «не-я», которое противостоит «я», но того, что является трансценденцией самости «я» [2, с. 14], и есть цель психофизических практик личностного самосовершенствования.

Философы XX в., например Нисида, утверждают, что личность как бытие-в-мире живет с основополагающим ограничением — телом. Любые модусы человеческого бытия-в-мире, включая мышление, существуют в рамках этого ограничения. Тело выступает здесь в качестве объекта, который «виден», так и в качестве субъекта, который «видит». «Нет эго без тела… Даже наши собственные тела можно наблюдать снаружи. Все-таки наше тело есть то, что видит, также как и то, что видимо. Нет “в*и*дения”

без тела» [4, p. 277]. Самость — очень обширная тема, которую невозможно рассмотреть в заданном формате, она руководствуется отличными от западной философии посылами и требует отдельной исследовательской работы.

Остановимся на проблеме *сознания у животных*. Если сознание — это духовная и ментальная сущность — и если ее невозможно уничтожить, это означает, что животные также обладают сознанием. Во времена Декарта подобная мысль была абсурдна. Можно было бы сразу сказать, что у животных есть бессмертная душа, что было недопустимо с точки зрения религии. Поэтому Декарт расставил все точки над «i» и заключил, что у животных нет разума. Он аргументировал это отсутствием у них языка и, таким образом, выражения мыслей и чувств [7, p. 18].

Человеческое тело не обладает сознанием, сознание — это атрибут бессмертной души, обитающей в теле. Так как нет оснований утверждать, что у животных есть душа, значит, у них есть только тело, которое не обладает сознанием или разумом.

Японские философы практически не затрагивали тему сознания у животных до конца XX в. Тем не менее традиционный буддизм, а равно и синтоизм — две религии Японии — предполагают наличие аналога западного понятия души у животных. Достаточно вспомнить кармическое колесо, где дух человека после его смерти может переселиться в любое животное. Это подкрепляется практикой «куё» — молитвенных служб для душ домашних животных. Более того, такие службы возможны и в отношении неживых материальных объектов [5, p. 40]. Также интересен взгляд японцев на объекты и животных, которые могут «получить» одушевленность, находясь в тесном контакте с людьми. Так, например, ученые, исследовавшие поведение обезьян, утверждали, что их подопытные, несомненно, обладают душой, тогда как любые другие обезьяны вне лаборатории души не имеют.

Последней является *проблема сна*. Если любой разум сознателен по определению, а сознание — суть разума, то невозможно обладать разумом, но не иметь сознания. Отсутствие сознания предполагает отсутствие существования. Картезианство утверждает, что, если у нас нет сознания, мы не существуем. Как же в таком случае быть со сном или «бессознательным» состоянием? Декарт отвечает, что человек никогда на самом деле не перестает осознавать. Из этого напрашивается и обратный вывод: пока мы существуем, мы обязательно продолжаем быть сознательными.

Тема сна также крайне редко упоминается в работах классических японских философов. В дзэн-буддизме сон и сновидения имеют такую же природу, как и иллюзии и обманы, которые окутывают сознание, не давая ему понимать значение всех вещей, т.е. достичь просветления — увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле. Просветление часто ассоциируется с пробуждением. То есть, с одной стороны, необходимо выйти из сна. Но, с другой стороны, сон в японской культуре выступает в качестве важного источника творчества и информации, от событий предыдущих реинкарнаций до еще не случившихся событий (например, сон в новогоднюю ночь — «хацуюмэ»), а также одной из техник личностного совершенствования — просветленный сон [3, p. 277]. Несмотря на отсутствие русско- и англоязычных источников, можно утверждать, что сознание (или один из его уровней — в соответствии с концепцией Юаса Ясуо [9, p. 4–5]) в восточной традиции также продолжает оставаться работающим во время сна.

Таким образом, можно сделать вывод, что западная (представленная в статье в основном Декартом) и восточная философские мысли имеют многочисленные точки соприкосновения, часто пересекаются, а в некоторых вопросах о сущности и соотношении разума и тела совпадают. Однако если для западной философии традиционными являются вопросы «Чем является связь между сознанием и телом?», «Что первично, а что вторично?», то восточная теория духа-тела отдает первенство вопросам: «Как проявляется взаимосвязь духа и тела?», «Во что эта связь превращается посредством самосовершенствования?» [9, p. 18]. Из этого также вытекают и другие особенности восточного мышления: неразрывность теории и практики (теоретическое изыскание включает в себя с самого начала практический опыт), а также изменчивость взаимосвязи, достигаемая с помощью особых психофизических практик. «…На Востоке начинают с опытных допущений, что механизм взаимодействия духа-тела

изменяется при помощи тренировки сознания и тела, посредством работы над собой (*сюгё*) или творческого обучения (*кэйко*). Только после принятия этого опытного основания можно задавать вопрос, чем же эта связь является» [9, p. 18]. Таким образом, вопрос взаимосвязи духа-тела на Востоке не просто теоретическое рассуждение, он изначально практичен — это живой опыт (*тайкэн* — японский термин, дословно означающий «испытанный телесно»), который представляет собой заключение в одном целом сознания и тела индивида — телесное сознание.

Список литературы

1. *Бордиловская А.В.* Коммуникация философских идей в рамках киотской школы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2009. № 1. С. 85–91.
2. *Костерина А.Б., Цесевичус А.С.* Дух и плоть дзен, или буддийские истоки японской телесности // Дискуссия. 2012. № 5(23). С. 12–18.
3. *Johnson David.* Inception and philosophy: because it's never just a dream / ed. by David Jonhson p. cm. (The Blackwell philosophy and pop culture series). Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2012. 386 p.
4. *Nishida Kitaro, Nishida Kitaro.* Zenshu (Complete works of Nishida Kitaro). Tokyo: Iwanami shoten, 1979. Vol. 8. 629 p.
5. *Randrup Axel A.* Animal Mind as Approached by the Transpersonal Notion of Collective Conscious Experience // The International Journal of Transpersonal Studies. 2004. V. 23. P. 32–45.
6. *Ryle G.* The Concept of Mind. N.Y.: Barnes & Noble, 1949. 334 p.
7. *Searle John R.* Mind: a brief introduction / by John R. Searle p. cm. (Fundamentals of Philosophy). Oxford University Press, 2004. 240 p.
8. *Watsuji Tetsuro, Watsuji Tetsuro.* Zenshu. The complete works of Watsuji Tetsuro. Tokyo: Iwanami shoten, 1978. Vol. 8. 421 p.
9. *Yuasa Yasuo.* The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory / trans. by Thomas P. Kasulis and Shigenori Nagatomo. Albany: SUNY Press, 1987. 256 p.

MIND AND BODY INTERRELATIONSHIP PROBLEMS IN JAPANESE AND EASTERN CULTURES: COMPARATIVE ANALYSIS

Alexander S. Tsesevichus

Russian State Professional-Pedagogical University;
11, Mashinostroiteley str., Ekaterinburg, 620012, Russia

The present essay analyses similarities and differences of fundamental Eastern views. Represented by Japanese religio-philosophical tradition and Western views, represented mostly by Descartes philosophy, on the problems of mind and body relationship.

Key words: mind, consciousness, body, Descartes, Zen-Buddhism.

ПСИХОЛОГИЯ

УДК 159.94

ОТНОШЕНИЕ К ЖИЗНИ И СМЕРТИ У ВЫЖИВШИХ ВСЛЕДСТВИЕ КРУПНЫХ АВТОМОБИЛЬНЫХ КАТАСТРОФ

Н.В. Онищенко

Рассматриваются результаты изучения отношения к жизни и смерти у пострадавших, которые остались живы вследствие одних из самых крупных автомобильных катастроф, произошедших на Украине за последние годы. В статье показаны специфические особенности реакций на трагедию людей с разным религиозным статусом (глубоко верующие, частично и не верующие), дана оценка их поведения в ситуации, выходящей за рамки привычного человеческого опыта.
Ключевые слова: автомобильная катастрофа; выживший; психологическая помощь; отношение к жизни; отношение к смерти.

Постановка проблемы

За годы независимости вследствие дорожно-транспортных происшествий (ДТП) на дорогах Украины погибло около 140 тыс. чел., почти миллион получили в авариях тяжелые ранения и телесные повреждения. Следует отметить, что сегодня Украина занимает пятое место в Европе по числу жертв ДТП. Анализируя статистические показатели за последние три года, отметим, что в 2010 г. в Украине было зафиксировано 4682 погибших в ДТП, в 2011 г. погибли 4831 чел., а в 2012 г. — 4712 чел. Можно сказать, что практически каждые 20 минут в нашей стране происходит как минимум одно ДТП, в течение 24 ч в авариях погибает в среднем 11 чел. и примерно 85 получают травмы разной степени тяжести. Так, только за первые 15 дней 2013 г. на дорогах Украины в ДТП погибло 124 чел.

Поэтому не случайно особое внимание экстремальных психологов Государственной службы Украины по чрезвычайным ситуациям уделяется случаям массовой гибели людей при крупных ДТП [4]. Такие ситуации несут максимально негативную нагрузку на психику людей, переживших трагедию. О психическом состоянии выживших вследствие крупномасштабных аварий на дорогах можно только догадываться, поскольку серьезных исследований в этой области на сегодня не проводилось.

Жизнь любого выжившего вследствие ДТП делится на «до» и «после», кардинально меняется мировоззрение человека, его отношение к себе и окружающим, происходят трансформации в ценностно-смысловой сфере [3]. Осознание этого и привело нас к изучению особенностей отношения выживших в ДТП к жизни и смерти, как основным экзистенциальным категориям.

Изложение основного материала

Напомним, что экстремальные ситуации характеризуются сверхсильным воздействием на психику пострадавшего, вызывая у него травматический стресс вследствие перегрузки физических и психических возможностей [5]. Кроме того, под влиянием травматического события у выжившего, как правило, нарушается процесс беспрерывного восприятия жизни, разрушаются существующие объяснительные схемы, которые помогали человеку до трагедии понимать и воспринимать свой внутренний мир [2].

Именно поэтому специалисту-психологу при оказании экстренной психологической помощи выжившему необходимо знать и понимать, какие изменения могут происходить с пострадавшим после трагедии, как он воспринимает окружающий мир, как смотрит в будущее [3].

Все вышесказанное и подтолкнуло нас изучить особенности отношения выживших после крупных ДТП к таким категориям, как «жизнь»

Онищенко Наталья Викторовна — кандидат психологических наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории экстремальной и кризисной психологии; Национальный университет гражданской защиты Украины; 61023, Украина, Харьков, ул. Чернышевская, 94; n-onischenko@ukr.net

и «смерть», и рассмотреть это отношение в контексте присутствия/отсутствия веры как резерва духовных сил и внутренней стойкости личности.

В нашем исследовании приняли участие пострадавшие вследствие двух крупных дорожно-транспортных происшествий. 1-ю группу исследуемых составили выжившие после аварии, случившейся в октябре 2010 г. в городе М. Д-кой области.

Это ДТП стало самым масштабным за годы независимости Украины: на железнодорожном переезде автобус с 52 пассажирами столкнулся с движущимся на полном ходу локомотивом. В результате трагедии погибли 42 пассажира (среди них трое детей) и водитель автобуса, немногим позднее еще двое скончались в больнице. Выжило всего 8 чел. (рис. 1).

Рис. 1. Последствия ДТП в городе М. Д-кой области (октябрь 2010 г.)

Во 2-ю группу вошли пострадавшие в ДТП, которое произошло 19 января 2012 г. в городе З. Р-кой области. Вследствие столкновения микроавтобуса с грузовиком погибли 9 из 18 пассажиров. Все пассажиры этого рейса были паломниками, которые возвращались домой после посещения Свято-Успенской церкви, расположенной в селе Прилипче Черновицкой области (рис. 2).

Отметим, что разделение исследуемых на группы было произведено не только с учетом места и времени трагедии, но и с учетом изначально существующей разницы в мировоззрениях пострадавших. Так, люди, попавшие в аварию в городе З. Р-кой области, были глубоко верующими и совершали паломничество к святыням; пострадавшие от столкновения автобуса с локомотивом были людьми, не отличавшимися особыми религиозными убеждениями.

Следует отметить, что в тяжелых жизненных ситуациях люди склонны обращаться за духовной поддержкой гораздо чаще, чем за психологической. Большинство из переживших утрату, даже те, кто, как правило, не считают себя верующими людьми, переживая горе, с большей вероятностью пойдут в церковь, чем к специалисту-психологу.

Что чувствует и о чем думает человек, выживший в страшной трагедии, какие эмоции им овладевают, как он воспринимает мир? Точные и однозначные ответы на подобные вопросы получить специалисту крайне трудно, как и передать словами то, что переживает выживший в трагедии.

Прежде чем перейти к описанию полученных результатов, отметим некоторые ***особенности в поведении пострадавших от ДТП,*** диагностируемые нами в первые часы после трагедии. Следует сказать, что, как в первом, так и во втором случае, на место дорожно-транспортной аварии вместе со службами экстренного реагирования выезжали и психологи Государственной службы Украины по чрезвычайным ситуациям, основной задачей которых было оказание экстренной психологической помощи пострадавшим [4].

По свидетельствам специалистов-психологов, наиболее острые реакции на произошедшее наблюдались у выживших, которые потеряли в этой трагедии родных, близких, друзей или зна-

комых (рис. 3). Кроме того, данные трагедии произошли вблизи населенных пунктов, что стало одним из факторов, дестабилизирующих работу специалистов-психологов. Дело в том, что информация (зачастую очень искаженная) о случившемся ДТП мгновенно разлетелась среди проживавших недалеко от места трагедии людей. Практически в считанные минуты на месте аварии собралась толпа сочувствующих и зевак. Наличие большого количества женщин провоцировало негативные реакции среди всех участников ДТП.

Психологам пришлось проводить работу по нейтрализации наиболее психически неустойчивых лиц, одновременно оказывая экстренную психологическую помощь пострадавшим от ДТП. Такие особенности работы психологов в очаге трагедии, помноженные на большое количество погибших, не могли не сказаться на состоянии выживших.

Рис. 2. Последствия ДТП в городе З. Р-кой области (январь 2012 г.)

Отметим, что у этих людей наиболее часто фиксировались двигательное возбуждение, плач и ступор. Кроме того, многие из тех, кто выжил, демонстрировали острую потребность выхода из травматической ситуации как в прямом, так и переносном смысле. Диагностировались лица, в поведении которых преобладал страх перед местом крушения, практически все пострадавшие искали поддержку у психологов.

Поведение пострадавших вследствие двух вышеназванных ДТП имело не только общие, но и специфические особенности. Так, большинство выживших после трагедии в городе М. Д-кой области обвиняли в случившемся водителя автобуса, высказывались о мести его семье за погибших.

Рассматривая особенности поведения выживших вследствие аварии пассажирского автобуса с паломниками в Р-кой области, отметим следующее. По словам психологов, проводивших на месте трагедии мероприятия по оказанию экстренной психологической помощи, абсолютное большинство выживших сразу после аварии, в силу своих возможностей, пытались оказать посильную помощь всем тем, кто в ней нуждался (рис. 4). Другими словами, первое место у выживших в данной ситуации занимала не потребность в безопасности, а потребность в оказании помощи другим.

В условиях трагедии пострадавшие паломники преимущественно сохраняли спокойствие: не метались, не кричали, не проявляли истерических реакций. Иными словами, эти люди сохранили самообладание и способность более или менее контролировать свои эмоции. При этом никаких обвинений ни в сторону водителя, ни к кому-либо другому пострадавшие не высказывали.

Главной особенностью их поведения стал явно выраженный компонент смирения, визуально диагностируемый нами на протяжении всего периода пребывания этих людей в зоне аварии. Многие из выживших постоянно повторяли: «На все воля Божья» или «Все под Бо-

гом ходим». Если и были у паломников какие-то негативные состояния, то назвать их экстраординарными нельзя, поскольку плач и нервная дрожь являются нормальными реакциями на ненормальную ситуацию. Такая смиренная позиция, на наш взгляд, и определила особенности восприятия пострадавшими данной травматической ситуации.

Рис. 3. Работа психологов с родственниками погибших при ДТП в Д-кой области

Основываясь на вышеизложенном, можно предположить, что ситуация столкновения со смертью для выжившего навсегда изменит его отношение как к самой смерти, так и к жизни.

Обсуждение результатов

Изучение отношения к жизни и смерти у выживших вследствие вышеописанных дорожно-транспортных катастроф проводилось непосредственно после их выхода из зоны ДТП. Для этого нами был использован «Цветовой тест отношений» (А.М. Эткинд) [1]. Целесообразность использования данной методики заключается в том, что перед выжившим после выхода из зоны чрезвычайной ситуации возникает необходимость не только справляться с возникшими вследствие травматического опыта переживаниями, но и восстанавливать разрушенные когнитивно-эмоциональные образования, которые помогут ему осознать смысл своей дальнейшей жизни и наметить новые значимые ориентиры [2].

Диагностика пострадавших с использованием данной методики проходила в медицинских учреждениях стационарного типа, куда сразу же после аварий направлялись выжившие. Стимульный материал предлагался нашим исследуемым ненавязчиво, в случае их отказа от участия данное мероприятие повторно не проводилось. Диагностика осуществлялась по сокращенной процедуре с учетом психического состояния пострадавшего. Напоминание о трагедии со стороны психолога считалось крайне нежелательным.

Главным в нашем исследовании стало определение эмоциональной составляющей в отношении к понятиям «жизнь» и «смерть». Так как каждый из цветов имеет собственное эмоциональное наполнение или содержание, следовательно, трактовка значения выбранного пострадавшим цвета позволяла получить описание оцениваемой им категории. Полученные результаты представлены в табл. 1 и 2.

Анализ результатов, полученных при изучении отношения выживших обеих групп к категории «жизнь», показал следующее. Установлено, что достоверно часто выжившие при ДТП в городе М. Д-кой области соотносят жизнь с зеленым цветом, среди выживших паломником таких только 14,28% — третье место в выборе цвета, плотно ассоциирующегося с категорией «жизнь». Такой выбор в обеих

группах пострадавших дает возможность предположить, что жизнь они воспринимают как необходимость проявлять внутреннюю силу, упорство, твердость и целеустремленность. По их мнению, необходимо придерживаться выбранных жизненных ориентиров, не поступаться собственными принципами и быть верными выбранным приоритетам. В данной ситуации прослеживается и потребность действовать взвешенно, быть скрупулезным, не упускать детали и контролировать все, что происходит.

Рис. 4. Работа психологов с пострадавшими вследствие ДТП в Р-кой области

Следующую позицию в данной группе пострадавших заняли красный и коричневый цвета, выбор которых может говорить как об активной жизненной позиции, с одной стороны, так и об отсутствии сил сопротивляться жизненным трудностям, с другой. Ассоциация жизни с красным цветом может свидетельствовать о восприятии жизни как нескончаемого потока энергии и активности. Но если трактовать данный выбор в контексте той ситуации, в которой оказались пострадавшие, то данную ассоциацию следует воспринимать как напряжение, импульсивность, ожидаемые испытания и постоянную готовность к действию.

Коричневый же цвет в данном прочтении, наоборот, можно трактовать как пассивную жизненную позицию, обращение к физическим ощущениям, стремление к обретению безопасности и избавления от ситуации, которая причинила боль и страдания.

Рассмотрение результатов цветовых выборов выживших паломников, которые не совпали с выборами пострадавших из 1-й группы, позволяет отметить следующее: наибольшее количество выборов в отношении категории «жизнь» выжившие вследствие катастрофы в Р-кой области отдали синему цвету. Можно предположить, что основным стремлением выживших в данной аварии является реализация потребности в создании обстановки эмоционального покоя, ощущения безопасности и гармонии. Скорее всего, этих пострадавших тяготит пережитая ими ситуация и они стремятся к бесконфликтным отношениям, к сохранению внутренних сил, к демонстрации сопереживания и верности. Этот выбор в некоторой степени можно назвать предсказуемым, поскольку те, кто смотрел смерти в лицо, изо всех сил будут стараться беречь самое ценное в жизни и оберегать свой покой.

Вторым по частоте встречаемости является фиолетовый цвет, выбор которого может свидетельствовать о том, что выжившие, выбравшие его, склонны к определенному уходу от реальности, ими овладевают фантазии, они смотрят далеко в будущее, как бы боясь что-то не успеть сделать в этой жизни. Главной особенностью их отношения к жизни является то,

что эти люди склонны «пропагандировать» подобный, несколько фантазийный, взгляд на будущее.

Переходя к рассмотрению результатов отношения выживших вследствие аварий к категории «смерть», отметим, что более чем у трети выживших из 1-й группы и лишь у отдельных лиц из 2-й группы эта категория прочно ассоциируется с черным цветом.

Эти результаты, с учетом ситуации, которую пережили наши испытуемые, можно назвать абсолютно ожидаемыми, несмотря на то, что в самостоятельной трактовке черный цвет по своим диагностическим свойствам является нивелирующим компонентом. В нашей же ситуации мы можем говорить о ярко выраженном (особенно среди выживших после катастрофы в городе М.) протесте против предъявляемой категории. Для выживших в этой трагедии смерть действительно видится только в черном цвете, что дает возможность говорить о действительно сильном травматическом воздействии на них пережитой трагедии.

Таблица 1. Показатели частоты цветовых ассоциаций выживших вследствие ДТП по отношению к категории «жизнь»

Цвета	*Частота встречаемости выбора, %*		*Значимые различия*	
	1-а группа	2-а группа	φ	p
1.Синий	–	57,14	2,15	0,05
2. Зеленый	50,00	14,28	2,02	0,05
3. Красный	25,00	–	1,37	–
4. Желтый	–	–	–	–
5. Фиолетовый	–	28,58	1,40	–
6. Коричневый	25,00	–	1,37	–
7. Черный	–	–	–	–
0. Серый	–	–	–	–

Таблица 2. Показатели частоты цветовых ассоциаций выживших вследствие ДТП по отношению к категории «смерть»

Цвета	*Частота встречаемости выбора, %*		*Значимые различия*	
	1-а группа	2-а группа	φ	p
1.Синий	12,50	–	1,27	–
2. Зеленый	–	–	–	–
3. Красный	25,00	–	1,52	–
4. Желтый	–	–	–	–
5. Фиолетовый	–	–	–	–
6. Коричневый	–	57,14	2,11	0,05
7. Черный	37,50	14,29	1,54	–
0. Серый	25,00	28,57	0,66	–

Отметим, что на вторых позициях в обеих группах отмечен серый цвет как ассоциация со смертью. Данный выбор может говорить о том, что человек перед лицом смерти чувствует себя потерянным, неуверенным, для него ничего не имеет значения, он бессилен и слаб.

Следующий ассоциативный выбор нас несколько удивил, т.к. ассоциация смерти с красным цветом была полной неожиданностью. Эти сомнения были сняты сразу после высказанного комментария одного из участников столкновения автобуса с локомотивом: «Смерть для меня отныне одного цвета — цвета крови». В данном случае можно предположить, что ситуация диагностики послужила поводом для выхода переживаний от психотравмы, полученной пострадавшими вследствие аварии. Добавим, что в группе пострадавших паломников смерть с красным цветом не отождествлялась.

При этом больше половины пострадавших от ДПТ в Р-кой области соотнесли смерть с коричневым цветом. Такая ассоциация позволяет предположить, что категория «смерть» вызывает у пострадавших болезненные ощущения и физические страдания. Эту категорию прочно отождествляют как с потерей корней, смысла существования, так и с общим дискомфортом.

Выбор синего цвета по отношению к кате-

гории «смерть» был отмечен у 12,50% пострадавших от катастрофы в Д-кой области. Такая ассоциация дает право предположить наличие негативного отношения к ситуации или категории, которое предполагает стремление к покою и уходу от данной ситуации. Кроме того, выбор синего цвета по отношению к категории «смерть» может свидетельствовать о негативном отношение к себе, вызванном присутствующим у выживших чувством вины, которое, естественно, является безосновательным.

Подводя итоги, отметим, что отношение выживших к изучаемым категориям в некоторой степени перекликается с особенностями их реакции на трагическое событие, участниками которого они стали. При этом, на наш взгляд, наличие веры у пострадавших довольно четко определяет вектор восприятия ими как жизни, так и смерти. Гипотетически, их отношение к данным категориям можно попытаться соотнести с отношением к данным категориям людей, которые не переживали подобные ситуации.

Обращаясь к результатам отношения к жизни и смерти выживших после столкновения с локомотивом, можно отметить присутствие некоторой категоричности в оценках — промежуточного отношения в этой группе практически не фиксировалось.

Таким образом, отношение к жизни и смерти у выживших после крупных автокатастроф может трактоваться сквозь призму их общего мировосприятия, самоощущения, жизненных взглядов и убеждений. Исследование показало, что верующие люди, в некоторой степени, менее склонны к деструктивным проявлениям в своем поведении и категоричности в оценках после полученной психотравмы. Подобные экстремальные ситуации могут восприниматься ими как испытание, а нерелигиозные люди воспринимают их как наказание. Именно такая позиция может оказывать влияние на формирование соответствующего отношения человека как к жизни, так и к смерти.

Список литературы

1. *Бажин Е.Ф., Эткинд А.М.* Цветовой тест отношений (ЦТО). Методические рекомендации. Л.: Ленингр. науч.-исслед. психоневролог. ин-т, 1985. 21 с.
2. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания: анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. 200 с.
3. *Оніщенко Н.В.* Трансформація світосприйняття особистості як наслідок зіткнення зі смертю в умовах надзвичайної ситуації // Психологічні особливості особистості в умовах трансформації суспільства: збірка статей за матеріалами міжнародної науково-практичної конференції (Україна, м. Макіївка, 24–25 лютого 2012 р.). МЕГІ, 2012. С.154–156.
4. *Онищенко Н.В.* Экстренная психологическая помощь пострадавшим, пережившим столкновение со смертью в очаге чрезвычайной ситуации // Пожарная безопасность: проблемы и перспективы: материалы III Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Россия, г. Воронеж, 20 сентября 2012 г.). В 2 ч. Воронеж ВИ ГПС МЧС России, 2012. Ч.2. С.115–117.
5. *Тарабрина Н.В.* Практикум по психологии посттравматического стресса. СПб.: Питер, 2001. 272 с.

ATTITUDE TO LIFE AND DEATH AT PEOPLE SURVIVED IN SERIOUS ROAD ACCIDENTS

Natalia V. Onishchenko

National University of Civil Defense of Ukraine; 94 Chernyshevskaya str, Kharkov, Ukraine 61023

The article examines the results of the study of the attitude to life and death at accident victims who survived in the most serious road accidents happened in Ukraine in recent years. The article shows specific features of a reaction to the tragedy at people of different religious status (strong believers, partly believers, not believers), estimates their behaviors in a situation that go beyond the experience usual for people.

Key words: road accident; survived; psychological help; attitude to life; attitude to death.

УДК 159.972

ПРИЧИННЫЙ АНАЛИЗ СУИЦИДАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ

Д.Г. Трунов

В статье представлен комплексный подход к анализу причин суицидальной активности, который включает в себя следующие компоненты: суицидогенная ситуация, факторы личности, факторы среды, мотивы суицида, антисуицидный барьер.

Ключевые слова: суицид; причины суицида; суицидогенная ситуация; факторы личности; факторы среды; личностный смысл суицида; мотивы суицида; антисуицидный барьер.

Интерпретация мотивов суицида

Интерпретация мотивов суицида зависит от концепции (школы, направления), на которую опирается консультант. Например, суицидальные мысли у человека, потерявшего родителя, могут быть по-разному интерпретированы представителями разных школ. Психоаналитик увидит в суицидальной активности проявление чувства вины и бессознательное желание смерти. Проведя несколько сеансов, психоаналитик наверняка найдет в далеком прошлом человека обстоятельства, которые объяснят его аутоагрессивное поведение. Бихевиорист воспримет суицид как реакцию на лишение человека стимулов, подкреплявших развитие его коммуникативных, житейских и других навыков, необходимых для нормальной жизнедеятельности. Экзистенциалист увидит в основе суицидальной активности потерю человеком смысла своего существования или неосознанную тревогу перед экзистенциальным выбором, страх ответственной и самостоятельной жизни.

Всем этим «классическим» интерпретациям суицида противопоставлен феноменологический подход, который концентрирует внимание на видении ситуации, которое дает сам человек. Феноменолога интересует, как человек описывает свое состояние, свой внутренний мир. Главная цель феноменолога — понимание человека (а не объяснение его проблемы). Главная задача феноменолога — помочь человеку описать его видение кризисной ситуации, подобрать нужные слова для выражения его переживаний, его отношения к событиям. Применительно к теме суицида это означает, что феноменолог рассматривает кризисную ситуацию в максимально возможной широте личностных измерений, не отвергая того, что не вписывается в собственную жизненную концепцию феноменолога, и не привнося того, чего нет в переживаниях клиента. Такой многомерный подход позволяет увидеть не только внешнюю, видимую всем сторону суицида, но и его сугубо личностные глубины, которые, как правило, скрыты от окружающих, хотя имеют гораздо большее значение в суицидальной мотивации.

Суицидогенные ситуации

Суицидогенная ситуация *— кризисная ситуация или проблема, которая возникла в значимой сфере жизнедеятельности человека и, преградив путь для удовлетворения важных потребностей, явилась провоцирующим фактором для принятия решения уйти из жизни.*

Ясно, что не всякая кризисная ситуация является суицидогенной. Для того чтобы стать таковой, она должна обладать некоторыми свойствами, а именно: ощущаться как безвыходная, необратимая и непереносимая. В суицидогенной ситуации человек утрачивает позитивные перспективы, ориентиры и цели, которые он считал для себя личностно значимыми и к которым он стремился. Прогнозы на будущее кажутся мрачными и безнадежными, а поставленные цели — недостижимыми. А потому такая ситуация провоцирует человека на самоубийство.

Существуют следующие сферы, в которых может произойти суицидогенная ситуация,

Трунов Дмитрий Геннадьевич — доктор философских наук, профессор кафедры общей и клинической психологии; Пермский государственный национальный исследовательский университет; 614990, Пермь, ул. Букирева, 15; trunoff@hotmail.ru

фрустрирующая значимые для человека потребности (табл. 1).

Понятно, что значимость той или иной суицидогенной ситуации зависит от возраста человека (табл. 2).

Таблица 1. Суицидогенные ситуации

Сфера	*Суицидогенные ситуации*
Межличностная	Потеря близкого человека, ссора, неразделенная любовь, сексуальные проблемы, обвинение, оскорбление, одиночество
Семейная	Смерть супругов или родственников, семейные конфликты, измена, развод, семейное насилие
Здоровья	Неизлечимое прогрессирующее заболевание (рак, рассеянный склероз, СПИД, психическое заболевание и др.), сильная и неустранимая физическая боль, инвалидность, врожденная патология, дефекты внешности
Профессиональная	Потеря работы, понижение в должности, конфликты, неуспехи в работе; сюда также можно отнести проблемы в учебе, конфликты с преподавателями
Экономическая	Материально-бытовые трудности, лишение материальных ресурсов, банкротство, экономический кризис, катастрофы и стихийные бедствия
Социальная	Резкое изменение социального статуса, боязнь наказания или позора, социальная изоляция, тюремное заключение
Духовно-экзистенциальная	Разочарование в жизни, утраченная вера, духовный кризис, «постсоветский синдром»

Таблица 2. Суицидогенные ситуации, наиболее значимые в различных возрастных группах

Возраст	*Суицидогенные ситуации*
Детский	Ссора с родителями, развод родителей, смерть родителя
Подростковый	Неприятие сверстниками, безответная любовь, нежелательная беременность
Юношеский	Межличностные проблемы, личностная несостоятельность, кризис идентичности
Зрелый	Профессиональная несостоятельность, семейные проблемы
Пожилой и старческий	Утрата смысла жизни, одиночество, потеря здоровья, беспомощность

Фоновые факторы

«Явные», «внешние» причины (суицидогенные ситуации) могут быть одинаковы у многих людей, но при этом только небольшая часть из них предпринимает попытки убить себя. Это означает, что люди по-разному реагируют на такие кризисные ситуации. В любой даже весьма ограничивающей выбор человека суицидогенной ситуации можно двигаться в разные стороны. У человека всегда есть возможность выбирать среди достаточно широкого спектра вариантов, однако часть людей выбирают самоубийство. Это означает, что существуют еще другие, менее заметные, «фоновые» факторы, которые могут отягощать суицидогенную ситуацию или, напротив, помогать справиться с ней. Здесь мы рассмотрим именно отрицательные фоновые факторы, другие же — ресурсные фоновые факторы — будут рассмотрены ниже при описании антисуицидного барьера.

Фоновые факторы *— это индивидуальные факторы и внешние условия, которые, являясь фоном для разворачивания кризисной (суицидогенной) ситуации, препятствуют выбору других вариантов разрешения данной ситуации или вовсе исключают их, оставляя человеку именно самоубийство.*

Эти фоновые факторы могут быть не осознаваемы (по крайней мере, не бросаются в глаза), возможно, человек не хочет с ними встречаться или говорить о них. Тем не менее данные факторы естественным и часто незаметным образом определяют русло, по которому протекает реакция на суицидогенную ситуацию.

Можно выделить следующие две основные группы фоновых факторов, ограничивающих выбор поведения человека (табл. 3):

К фоновым можно отнести и такие *случайные факторы*, как алкогольное или наркотическое опьянение, измененное состояние сознания, необычная обстановка.

Таким образом, несмотря на достаточно широкий спектр вариантов поведения в суицидогенной ситуации, люди в зависимости от имеющихся «фоновых» факторов — внутренних или внешних — выбирают наиболее приемлемый для себя путь.

Таблица 3. Фоновые факторы суицида

Факторы личности — внутренние факторы, связанные с индивидуальностью человека	• *Фактор ресурсов:* низкий уровень психологических, физических, моральных, материальных и других ресурсов, резко сниженная витальность, жизненная энергетика, «слабый» тип темперамента. • *Фактор опыта:* отсутствие позитивного опыта или наличие негативного опыта решения подобных проблем. • *Фактор самооценки:* низкая самооценка, негативная жизненная установка, глубокое чувство неполноценности, неверие в свои силы и способности
Факторы среды — внешние условия и обстоятельства, связанные с микро- и макросоциальным окружением человека	• *Фактор коммуникации:* отсутствие возможности общаться с другими людьми. • *Фактор поддержки:* отсутствие людей, которые могут оказать психологическую, материальную или другую поддержку, которые помогут пройти трудный путь с минимумом личностного ущерба, которые в нужный момент смогут предоставить свои собственные ресурсы. • *Социокультурный фон:* ценности, традиции и нормы социокультурного окружения, экономическая и политическая обстановка в обществе

Характеристика «проигрышной» позиции личности

Для одних людей самоопределение в кризисной ситуации выступает как произвольная активность (свободный выбор позиции), для других людей процесс самоопределения предельно свернут, эти люди сразу же занимают позицию, которая направляет его дальнейшие действия. Так, сложившаяся смысловая оценка ситуации как «безысходной» резко ограничивает внутреннее «поле зрения» и блокирует поисковую активность. Е.Г. Банщикова выделяет шесть признаков, характеризующих «проигрышную» позицию личности, которая, в свою очередь, является основой для суицидальной активности [1].

- *Фиксированность позиции*. Субъект не в состоянии изменить образ ситуации, свободно манипулировать его элементами в пространственно-временных координатах.
- *Вовлеченность в ситуацию*. Помещение себя в точку приложения угрожающих сил; взгляд на ситуацию «изнутри», неспособность отстраниться от конфликтной ситуации, дистанцироваться от нее.
- *Сужение сферы позиции личности* по сравнению со сферой конфликтной ситуации. Сужение смысловой сферы личности происходит за счет ограничения представлений о собственных ресурсах и за счет нарастающей изоляции от окружающих.
- *Изолированность и замкнутость позиции* В структуре осознания конфликтных отношений вместо адаптивной позиции «мы–они» имеется гораздо более уязвимая конфронтация «Я–они», свидетельствующая об отчуждении личности, утрате связи с референтными группами, нарушениях идентификации.
- *Пассивность позиции*. Субъект не может представить свое активное противостояние конфликтной ситуации (нападение, защита, уход и т.п.). Подобная пассивность позиции обесценивает любые известные субъекту варианты решений. В пассивных позициях знания и опыт не только не актуализируются, но и отвергаются.
- *Неразвитость во временной перспективе* Отсутствие образа будущего. Будущее представляется только как продолжение или усугубление наличной ситуации.

Мотивы самоубийства

Суицидальное поведение — это не только *реакция* данной личности на те или иные ситуации и обстоятельства, но и личный *выбор*. Очень важно увидеть в акте самоубийства не только реактивно-каузальный, но и *телеологический* аспект, т.е. суицидальные *мотивы*. Человек, совершающий самоубийство, не столько «заложник» обстоятельств, сколько индивид, ставящий перед собой цель, способом достиже-

ния которой является самоубийство. Таким образом, у самоубийства есть не только причины («из-за чего»), но и цели («для чего»). В. Франкл писал в книге «Человек в поисках смысла»: «Даже самоубийца верит в смысл — если не жизни, то смерти» [6, с. 236].

***Мотивы суицида** — это цели, которые преследует человек, совершая самоубийство, это цели, которые рационально оправдывают самоубийство, придавая ему смысл.*

Каузальные аспекты (суицидогенные события и фоновые факторы) ограничивают человека, детерминируют (определяют) его действия. Напротив, телеологические аспекты (мотивы) размыкают кризисную ситуацию. Самоубийство ощущается как выход из замкнутого и невыносимого пространства. Н. Бердяев в своей работе о самоубийстве писал: «Человек хочет лишить себя жизни, но он хочет лишить себя жизни именно потому, что он не может выйти из себя, что он погружен в себя. Выйти из себя он может только через убийство себя. Жизнь же, закупоренная в себе, замкнутая в самости, есть невыносимая мука» [2, с. 93].

Суицидогенные события — это мощные удары по жизненным ценностям личности, однако само суицидальное решение представляется не столько «реакцией» на эти события, сколько *ответом* на них — актом морального выбора. Когда человек выбирает самоубийство, он видит в этом поступке не просто действие, детерминированное обстоятельствами, не просто «самоубийство», но и определенный поступок, несущий положительный или отрицательный нравственный смысл и пробуждающий определенное отношение людей, их оценки и мнения.

Личностный смысл самоубийства

В связи с телеологическим аспектом самоубийства следует рассмотреть классификацию мотивов суицидальной активности, которая основана на категории *личностного смысла суицида*. В.А. Тихоненко выделяет следующие типы мотивов [4]:

1. *Протест*. «Протестные» формы суицидального поведения возникают в ситуации конфликта, когда его объектное звено враждебно или агрессивно по отношению к субъекту, а смысл суицида заключается в отрицательном воздействии на объектное звено. *Месть* — это конкретная форма протеста, нанесение конкретного ущерба враждебному окружению. Данные формы поведения предполагают наличие высокой самооценки и самоценности, активную или агрессивную позицию личности с функционированием механизма трансформации гетероагрессии в аутоагрессию.

2. *Призыв*. Смысл суицидального поведения типа «призыва» состоит в активации помощи извне с целью изменения ситуации. При этом позиция личности менее активна.

3. *Избежание*. При суицидах «избежания» (наказания или страдания) суть конфликта — в угрозе личностному или биологическому существованию, которой противостоит высокая самоценность. Смысл суицида заключается в избежании непереносимости наличной угрозы путем самоустранения.

4. *Самонаказание*. «Самонаказание» можно определить как «протест во внутреннем плане личности»; конфликт по преимуществу внутренний при своеобразном расщеплении Я, интериоризации и сосуществовании двух ролей: Я-судьи и Я-подсудимого. Причем смысл суицидов самонаказания имеет несколько разные оттенки в случаях «уничтожения в себе врага» («от судьи», «сверху») и «искупления вины» («от подсудимого», «снизу»).

5. *Отказ*. Если в предыдущих четырех типах цель суицида и мотив деятельности не совпадали, что давало основания квалифицировать суицидальное поведение как действие, то при суицидах «отказа» обнаружить заметное расхождение цели и мотива не удается. Иначе говоря, мотивом является отказ от существования, а целью — лишение себя жизни.

Функции самоубийства

Итак, суицид можно рассматривать как действие, выполняющее определенные функции. Это не абсолютно бессмысленный и бесполезный поступок, в нем есть вполне конкретный личностный смысл (функция), иначе это действие не совершалось бы. Понятие мотива (функции, смысла) суицида обращает внимание исследователя на эту цель, которая, будучи вполне рациональной и обоснованной, выводит феномен самоубийства из непонятной иррациональной сферы — полумистической или патологической. Ниже представлены основные функции (мотивы, цели, смыслы) суицида (табл. 4). Они

находят свое воплощение как в аффективном суицидальном акте, так и в рационально оправданном завершении жизни.

Инструментальные и экзистенциальные мотивы

Когда мы говорим о функциях самоубийства, то мы подразумеваем, что самоубийство выступает в качестве инструмента (средства) для достижения какой-либо цели. Однако кроме инструментальных мотивов можно также говорить об экзистенциальных мотивах суицида, в которых желание лишить себя жизни описывается не как средство достижения какой-либо цели, а как непосредственная цель. В первом случае предполагается, что человек с помощью лишения себя жизни хочет добиться каких-то результатов («Если я умру, то тогда...»): он хочет заставить задуматься кого-то, он хочет отомстить кому-то, он приносит себя в жертву или спасает кого-то, он учит своим примером других; во втором случае человек не хочет жить, не хочет существовать в этом мире, поскольку он не видит в нем никакого смысла («Не хочу больше жить»).

Таблица 4. Функции суицида

Функция прекращения — избавление себя от невыносимых физических ощущений, эмоциональных переживаний, моральных страданий	Самонаказание, чувство вины, чувство стыда, невозможность переживания утраты, ощущение отвергнутости, чувство бесполезности, низкая самооценка, потеря смысла жизни, неизлечимая болезнь, физические страдания, освобождение окружающих (мира) от своего присутствия
Функция воздействия — воздействие на конкретных окружающих, на общество, на мир в целом	Протест против действий других людей; нанесение морального ущерба окружению, месть; желание обратить внимание на свою проблему; призыв окружающих к каким-либо действиям, к переменам в окружающем мире; самоубийство как жертва, необходимая для каких-то изменений; самоубийство как знак, предназначенный для оставшихся жить
Функция отождествления — обретение идентичности благодаря отождествлению с человеком или персонажем	Подражание другому человеку, кумиру, литературному герою; массовое самоубийство; отождествление себя с религиозным объектом, мифологическим персонажем; «альтруистическое самоубийство»; соединение с образом ушедшего

Как правило, в каждом конкретном случае одновременно присутствуют как инструментальные, так и экзистенциальные мотивы. Одни из них осознаются клиентом и заявляются как «причины», другие же не упоминаются, так как не осознаются или просто скрываются. Если, например, человек заявляет, что он хочет своими действиями доказать что-либо, не исключено, что в процессе беседы он выразит ощущение малоценности, бессмысленности своей жизни вообще. Другой человек может заявить, что ему не интересно жить и ничего в этой жизни ему не нужно, тем не менее в разговоре он скорее всего упомянет житейские обстоятельства, которые скорее непосредственно предшествовали его кризисному состоянию; он также может выразить надежду на то, что своими действиями изменит отношение к нему конкретных людей из его окружения.

Другими словами, при внимательном анализе мотивов всегда можно обнаружить что-то вроде «суицидального круга», в котором одни мотивы оправдывают другие.

Антисуицидный барьер

Суицидальным тенденциям, направляющим человека к саморазрушению, существуют противоположные тенденции, которые составляют своеобразный «антисуицидный барьер» [3].

Антисуицидный барьер *— это совокупность ресурсных факторов, помогающих человеку справиться с суицидогенной ситуацией; это личностные особенности человека, его возможности и социальные связи, это принимаемые им традиции и ценности, в том числе религиозные, а также другие ресурсы и обстоятельства, которые препятствуют выбору суицида как способа разрешения суицидогенной ситуации.*

По аналогии с разделением *негативных* фоновых факторов на «факторы личности» и

«факторы среды» *ресурсные* факторы, составляющие антисуицидный барьер, можно разделить на те же группы, т.е. на *внутренние* («ресурсы личности») и *внешние* («ресурсы среды»). К примеру, наличие людей, способных оказать психологическую поддержку, является внешним фактором, а желание жить — внутренним.

Вот некоторые распространенные *внутренние* антисуицидные факторы: страх смерти, боли и возможных страданий; боязнь неизвестности; «инстинкт самосохранения»; физическое и эстетическое неприятие акта самоубийства и его последствий; чувство долга перед семьей и окружающими; нежелание вызывать отрицательные переживания у близких; ответственность за начатое дело, наличие нереализованных планов; ощущение бесполезности акта суицида; желание победить — во что бы то ни стало, назло всем врагам и бедам; религиозные запреты и представления о греховности самоубийства; отрицательное отношение к самоубийству в обществе создают боязнь осуждения, страх оценки суицида как позорного поступка, как проявления слабости или психической ненормальности и т.д. Наконец, едва ли не главным внутренним антисуицидным барьером выступают естественный интерес и любовь к жизни как таковой.

Другими словами, все те факторы, которые препятствуют суицидальным тенденциям у обычных людей, играют ту же роль и у людей, находящихся в кризисном состоянии. Только в последнем случае внутреннее противоречие между нежеланием жить и антисуицидным барьером неизмеримо острее, а потому многие антисуицидные факторы могут не выдерживать этого противоречия и разрушаться (подвергаться сомнению и обесцениваться). В то же время можно предположить, что антисуицидный барьер остается у человека даже при попытках самоубийства, создавая характерное состояние двойственности («за и против»), о котором пишет Э. Шнейдман [5].

Комплексный анализ

Таким образом, для того чтобы более глубоко понять причины, побуждающие человека к суицидальной активности, необходимо разделить их на четыре группы:

1. *Суицидогенные ситуации* — события, которые предшествовали суицидальной активности и стали ее пусковым, провоцирующим фактором.
2. *Факторы личности* — «внутренние» фоновые факторы, индивидуальные особенности человека, его личная реакция на события, которая предрасполагает выбирать суицидальное поведение как решение возникших проблем.
3. *Факторы среды* — «внешние» фоновые факторы, факторы окружения, внешние условия и обстоятельства, которые отягощают суицидогенную ситуацию, ограничивая человека в принятии альтернативных решений.
4. *Мотивы суицида* — то, для чего совершается суицид, его цели, функции, смысл.

Всем этим факторам противостоит *антисуицидный барьер* (см. рисунок).

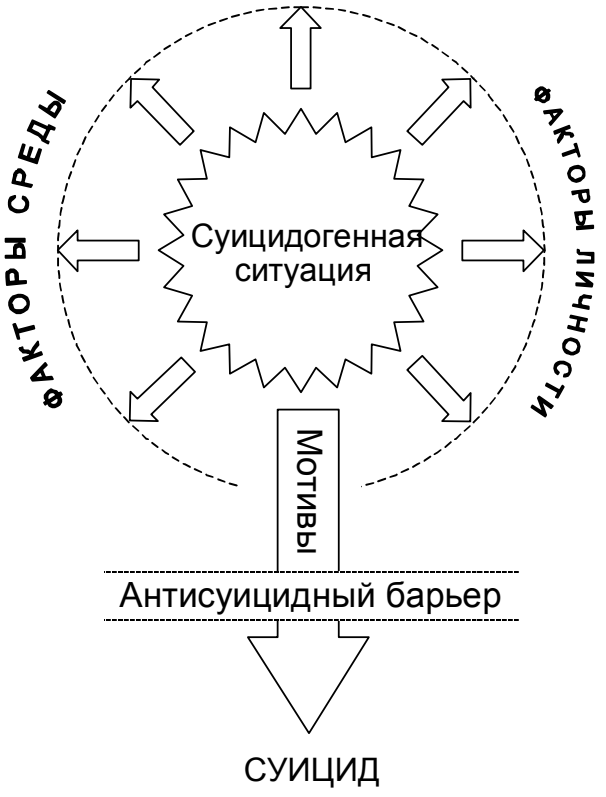

Рис. Причинный анализ суицида

В этом случае самоубийство представляется одним из вариантов выхода из суицидогенной ситуации, который выбирается в том случае, (1) когда существуют внутренние и внешние препятствия для реализации других вариантов, (2) когда смерть начинает выполнять значимую для человека функцию, т.е. появляются специ-

фические мотивы, побуждающие человека к самоубийству, (3) когда существующий у человека антисуицидный барьер не достаточен для воспрепятствования суицидальной активности.

Список литературы

1. *Банщикова Е.Г.* Философские и методологические основы психопатологического анализа суицида / Русский Медицинский Сервер; 24.01.2002. URL: http://www.rusmedserv.com/psychsex/su.shtml (дата обращения: 27.02.2013).
2. *Бердяев Н.* О самоубийстве (психологический этюд) // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. М.: Когито-Центр, 2001. С. 89–113.
3. *Нуллер Ю.Л., Михаленко И.Н.* Аффективные психозы. Л.: Медицина, 1988. 264 с.
4. *Тихоненко В.А.* Жизненный смысл выбора смерти // Человек. 1992. № 6. С. 19–29.
5. *Шнейдман Э.* Душа самоубийцы. М.: Смысл, 2001. 315 с.
6. *Frankl V.E.* Der Mensch vor der Frage nachdem Sinn. Munchen: Piper, 1979. 311 s.

CAUSAL ANALYSIS OF A SUICIDAL ACTIVITY

Dmitry G. Trunov

Perm State National Research University; 15, Bukirev str., Perm, 614990, Russia

The integrated approach to the analysis of the reasons of suicidal activity is presented in article. This approach includes the following components: suitsidogenny situation, factors of the personality, environment factors, motives of a suicide, anti-suicidal barrier.

Key words: suicide; suicide reasons; suitsidogenny situation; factors of the personality; environment factors; personal sense of a suicide; motives of a suicide; anti-suicidal barrier.

УДК 159.9

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ ЗРЕЛОСТИ И СОЦИАЛЬНОГО ИНФАНТИЛИЗМА ЛИЧНОСТИ

Н.А. Жесткова

В статье дается сравнительный анализ социальной зрелости и социального инфантилизма личности в русле диалектического, субъектного и феноменологического исследовательских подходов. Выделены критерии психологического проявления социальной зрелости и социального инфантилизма. Показаны особенности ценностно-смысловой и эмоционально-волевой сфер личности, которые требуют учета для преодоления возможного эгоцентризма и индивидуализма.

Ключевые слова: личность; субъект; самореализация; социальная зрелость; социальный инфантилизм.

В последнее десятилетие все чаще говорят об инфантилизации молодежи под влиянием массовой культуры и сетевой интернет-коммуникации. В настоящее время публикаций на тему инфантилизации нашего общества достаточно много. Это явление осмысливают в социологическом, педагогическом, психологическом и политическом дискурсах.

Данная статья посвящена выявлению содержательных характеристик психологического инфантилизма личности посредством сравнительного анализа данного феномена с диалектически связанным с ним феноменом социальной зрелости личности. Диалектическое понимание сущности этих понятий мы раскрываем в русле основных положений гуманистической психологии.

Ядро диалектики, как известно, заключено в раздвоении целого на противоположные свойства и изучении в них того, что одновременно разъединяет и сближает. Принцип диалектического структурирования — это фундаментальный, универсальный процесс осмысления, суть которого заключается в том, что единое раздваивается на противоположные части и изучается спектр взаимосвязей между ними. Таким образом, бинарная оппозиция — это система двух взаимосвязанных категорий.

Понятия завершенной бинарной оппозиции, преломляясь через реальность, приобретают смысл. Так, понятие социальной зрелости личности не может существовать само по себе как отдельная сущность, а только в структурной связи с понятием личностного инфантилизма. Согласно логике диалектического мышления, социальная зрелость приобретает смысл только потому, что она не является личностным инфантилизмом, т.е. состоянием, характеризующимся «сохранением в психике и поведении взрослого особенностей, присущих детскому возрасту» [9, с. 140]. Без первого теряет смысл и второе понятие.

Изучением социальной зрелости занимались многие психологи: К.А. Абульханова-Славская [1], Б.Г. Ананьев [3], А.Г. Асмолов [4], Л.И. Божович [6], Д.А. Леонтьев [11], М.Л. Покрасс [17], А.А. Реан [18] и др. В теориях развития личности зарубежных ученых этой проблеме также уделялось большое внимание: А. Адлер [2], А. Маслоу [14], В. Сатир [20], Э. Эриксон [24] и др.

Наиболее значимым критерием любого психологического проявления В. Сатир называет «зрелость». По определению автора, «это такое состояние, в котором данное человеческое существо в полной мере отвечает за самого себя. Зрелым можно считать человека, который способен осуществлять выбор и принимать решения на основании точного восприятия самого себя, окружающих и ситуации, в которой он находится, кто берет на себя ответственность за эти выборы и эти решения, за любое их последствие» [20, с. 153]. Стиль поведения, характеризующий зрелую личность, позволяет ей достаточно адекватно и успешно взаимодействовать с миром, в котором она живет. Такая лич-

Жесткова Наталья Александровна — кандидат психологических наук, доцент кафедры связей с общественностью; Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики; 443010, Самара, ул. Л. Толстого, 23; nata_g74@mail.ru

ность

1) ясно выражает свои мысли, намерения и желания;

2) обращает внимание на сигналы своего Я, тем самым принимая все свои мысли и чувства;

3) способна видеть и слышать то, что происходит за ее пределами, дифференцировать это от собственных проявлений и от проявлений среды;

4) ведет себя по отношению к другому человеку, как существу, отдельному от нее и уникальному;

5) рассматривает существование различности как возможность получения новой информации и исследования, а не как угрозу или причину конфликта;

6) воспринимает других людей и ситуации в контексте, т.е. с точки зрения того, чем они объективно являются, а не того, какими она их хотела бы или ожидала увидеть;

7) принимает на себя ответственность за то, что чувствует, о чем думает, что видит и слышит, а не отрицает своих проявлений и не приписывает их кому-то другому;

8) имеет навыки ведения открытой коммуникации, передачи и восприятия информации, выяснения разночтений между ней самой и окружающими.

Соответственно, «индивид, которому свойственен личностный инфантилизм при нормальном или даже ускоренном физическом и умственном развитии, отличается незрелостью эмоционально-волевой сферы. Это выражается в несамостоятельности решений и действий, чувстве незащищенности, в пониженной критичности по отношению к себе, повышенной требовательности к заботе других о себе, в разнообразных компенсаторных реакциях (фантазирование, замещающее реальные поступки, эгоцентризм и др.)» [9, с. 140]. Поэтому поведение инфантильной личности будет неконгруэнтным, т.е. сообщения, посылаемые ею на различных коммуникативных уровнях и с использованием различного рода сигналов, будут противоречить друг другу.

Анализируя сущностные характеристики понятий «социальная зрелость» и «социальный инфантилизм», мы выделили следующие критерии их сравнительного анализа: рефлексия, активность, ответственность, самостоятельность, умение конструктивно взаимодействовать с окружающей средой. Рассмотрим их подробнее.

Рефлексия представляет собой отслеживание человеком целей, процесса и результатов своей деятельности, осознание тех внутренних изменений, которые происходят, а также осознание себя как изменяющейся личности, субъекта деятельности и отношений. Рефлексия — это способ понимания, видения себя рассуждающим, понимающим, мыслящим, «стоящим в своеобразной метапозиции вненахождения по отношению к самому себе» [19, с. 64].

Активность личности проявляется в инициативном участии в общественно значимой деятельности, в самовыражении в познании, деятельности и общении. Поиск способов самовыражения и саморазвития предполагает осознание и принятие ответственности за свои решения, действия и поступки.

Ответственность представляет собой способность человека понимать соответствие своих индивидуальных возможностей, результатов своих действий, необходимым целям, нормативам.

Существенными критериями сравнительно-сопоставительного анализа социальной зрелости и инфантильности личности являются самостоятельность, проявляющаяся в умении противостоять воздействию других людей, и решительность, проявляющаяся в умении принять окончательное решение на этапе борьбы мотивов и в умении реализовать принятое решение.

Еще один важный критерий анализа — конструктивное взаимодействие с окружающей средой как умение личности сохранять ощущение границ своего Я, экспансивно передвигаться в пространстве от одной границы Я к другой и умением устанавливать гибкие, подвижные отношения (границы) с объектами внешнего мира.

Из всего вышесказанного следует, что социальная зрелость личности характеризуется высокими показателями развития по всем вышеперечисленным критериям, а низкие показатели характерны для социальной личностной инфантильности.

Теперь обратимся к поиску факторов, обусловливающих уровень личностного развития. Что можно рассматривать в качестве средства преодоления социального инфантилизма и стимулирования развития социальной зрелости?

Формирование личности происходит в процессе активного сознательного и неосознанного выбора и освоения той или иной культуры. «Как человек сформирует себя, зависит, с одной стороны, от того, что ему предлагается, с

другой — от того, что и как он умеет выбирать!» [17, с. 162].

Действительными условиями существования и развития человека, источниками его опыта, жизненных проблем и средствами их разрешения являются природа, общество и культура. «Так, человек как часть природы (животное) есть субъект активного приспособления к ее изменяющимся условиям на основе врожденного опыта, сформированного в биологической эволюции. Как член определенного общества он является субъектом присвоения и полноценного использования наличных социальных норм (в том числе – коллективных сознательных представлений), обладателем психических качеств, способностей, правил общения, отвечающих занимаемой им социальной позиции (и допустимых в ней). Наконец, субъект культуры — это человек, который самостоятельно и ответственно опирается в своих поступках, мыслях, переживаниях (прежде всего, в ситуациях мотивированного конфликта) на общечеловеческие нравственные принципы и способен, в частности, к осмысленному преобразованию собственных природных свойств и уже присвоенных социальных правил» [16, с. 72.]. Таким образом, вступая во взаимодействие с окружающим миром, человек выступает в качестве субъекта и в процессе взаимодействия развивается как личность.

Идея субъектности получила свое развитие в отечественных и зарубежных концепциях, сформировавшихся в рамках персонологического направления. Субъектная проблематика проявляется в контексте построения концепций личности, где личность рассматривается в качестве субъекта жизнедеятельности. Сознательно определяя свой жизненный путь, личность становится субъектом социальной жизнедеятельности, творит и создает саму себя, перестраивает свой внутренний мир, становится субъектом саморазвития. Объективные общественные отношения находят свое выражение во внутренних, субъективных отношениях человека к предметному миру, к другим людям, к самому себе. Субъектное свойство как деятельностно-преобразовательная характеристика человека проявляется в активном и осознанном взаимодействии внутриличностной и внешней среды. Субъектность проявляет себя в различных сферах жизнедеятельности человека и всегда ее проявления связаны с разрешением противоречий, со способами реализации потенций человека, утверждением его авторской, иначе — субъектной, позиции.

Субъектную позицию мы понимаем как «интегративное личностное образование, обусловленное активным, осознанным, относительно автономным взаимодействием человека с окружающим миром. Это взаимодействие направлено на раскрытие собственных внутренних резервов, способствующих оптимальному включению в общественно значимую деятельность и общение, интеграции с общностью и самоопределению в ней на основе реализации внутриличностного потенциала при благоприятном эмоциональном самочувствии» [8, с. 64].

Инфантильная жизненная позиция характеризуется нетворческим, безынициативным, пассивно-потребительским, разрушающим отношением человека к миру. «Мир воспринимается инфантилом как нянька, хозяин раба, нелюбимый воспитатель, или… враг» [17, с. 183]. Инфантильная жизненная позиция, по убеждению М.Л. Покрасса, является следствием недостаточной включенности человека в свою общественную среду, недостаточного освоения общества, как своего; это позиция потребителя, а не хозяина в своем обществе. Инфантильная личность ждет опеки или опекает других. Характер этой опеки огульный, игнорирующий именно индивидуальное в опекаемом, навязывающий ему чуждое. Суть опекания и ожидания опеки здесь одна и та же: при том и другом внешнем поведении нет ни инициативы, ни ответственности. «Ответственность» носит характер страха согрешить, быть наказанным. Очень много времени и сил уходит на демонстрацию состоятельности, самоутверждение в чужих и своих глазах, на «кураж», в ущерб содержательному личностному движению. Вместо того чтобы тренировать свое умение наблюдать, изучать себя и подчинять свое поведение практическим задачам, инфантил подчиняет себя часто неосознаваемой «цели» произвести хорошее впечатление на окружающих и на себя самого. Он тренирует себя в умении замечать только в себе, что требует похвалы, и способность *не замечать* и *не понимать*, *не знать* ничего о себе, что могло бы позволить порицание. Демонстрируя себе и другим только видимость успешности, он с каждым днем все больше и больше тренирует все свои подвластные сознательному контролю инструменты восприятия и переработки информации в этой способности *не замечать*, *не знать* и *не понимать* ничего реально происходящего, что мог-

ло бы навлечь ни него осуждение. Разучивается замечать и понимать реальность. Вся его сознательная психика обсуживает одну задачу: приятным для себя образом обмануть себя и других, выпросить или вытребовать такой обман у всех. Неудачи в доказательстве самому себе своей состоятельности приводит инфантила к потере интереса к деятельности (творчеству), к отказу от нее. Страх инициативы затрудняет всякую непоказную творческую активность, делает невозможным формирование активной жизненной позиции.

Таким образом, социально зрелая личность — есть индивид, осознавший необходимость сущего, самореализации в нем и его развития, т.е. свободный от сковывающих его индивидуальность внутренних тенденций. Соответственно, процесс развития социальной зрелости личности есть процесс освоения необходимости самореализации и тех обстоятельств, в которых эта самореализация осуществляется.

Согласно Р. Мэй, сила человека в способности занять определенную позицию, принять конкретное решение, не важно, каким бы незначительным оно не было. Именно в этом смысле человеческое существование состоит в конечном итоге из свободы: как сказал П. Тиллих, «человек по-настоящему становится человеком только в момент принятия решения» [15, с. 34]. Экзистенциальная психология исходит из первичности бытия человека в мире, столкновение с которым порождает у каждого человека базовые экзистенциальные проблемы, стресс и тревогу. Зрелой личности удается успешно совладать с ними, неспособность сделать это приводит к психическим нарушениям.

Инициатива и способность к риску порождают личностную ответственность за результаты деятельности. Ответственность как личностное свойство становится результатом сознательного выбора между возможностями. Нередко осуществляется выбор в пользу личностно необходимой возможности, без которой невозможно существовать личности, не отстаивать которую нельзя и за которую человек готов заплатить всем, даже жизнью. Такой выбор оказывается личностным творчеством, индивидуальным вкладом в общественное творчество.

Изменение характера ответственности заключается не только в том, что личность в случае ошибки рискует не угрызениями совести, а возможностью быть призванной к ответу реальным обществом и осужденной будущим. Это изменение заключается у общественно ориентированной личности в озабоченности не возможным наказанием, а полезностью инициативы, риска, результата деятельности для себя и общества. Готовностью в случае ошибки нести всю тяжесть ответственности перед живыми и будущими людьми, не дискредитируя их в своих глазах. Такой характер ответственности — результат общественной обращенности личности, складывающийся в общении с людьми, ими обусловленной, без них и без служения им себя не мыслящей.

Человек является способным мыслить и осознавать свое бытие, а следовательно, рассматривается в экзистенциальной психологии как ответственный за свое существование. Человек должен осознавать себя и быть ответственным за себя, если он хочет стать самим собой.

Для характеристики социальной регуляции поведения человека часто используется понятие «социальная установка», или «аттитюд», который И.К. Безменова и О.А. Гулевич определяли как «состояние сознания индивида относительно некоторой социальной ценности», «психологическое переживание индивидом ценности, значения, смысла социального объекта» [5, с. 4]. В отличие от установки, имеющей скорее неосознанный характер, аттитюд понимается как осознанное явление, которое человек может выразить в языке. Аттитюды, помогая человеку осмыслить явления социальной действительности, выполняют функцию выражения того, что для него является важным, значимым, ценным. Таким образом, аттитюды представляют собой средство вербализованного выражения ценностей как более общих, абстрактных принципов применительно к конкретному объекту.

Установки, аттитюды и ценностные ориентации личности регулируют реализацию потребностей человека в различных социальных ситуациях. В.Я. Ядов объединяет все описанные выше регулятивные образования как диспозиции, т.е. «предрасположенности». В.Я. Ядов в своей «диспозиционной концепции регуляции социального поведения личности» [25] аргументирует иерархическую организацию системы диспозиционных образований. В разработанной им схеме на низшем уровне системы диспозиций располагаются элементарные фиксированные установки, носящие неосознаваемый характер и связанные с удовлетворением витальных потребностей. Второй уровень составляют социально фиксированные установки, или аттитюды,

формирующиеся на основе потребности человека во включении в конкретную социальную среду. Третий уровень системы диспозиций — базовые социальные установки — отвечает за регуляцию общей направленности интересов личности в тех или иных конкретных сферах социальной активности человека. Высший уровень диспозиций личности представляет собой систему ее ценностных ориентаций, соответствующую высшим социальным потребностям и отвечающую за отношение человека к жизненным целям и средствам их удовлетворения. Каждый уровень диспозиционной системы оказывается задействованным в различных сферах и соответствующих им ситуациях общения: в ближайшем семейном окружении, малой контактной группе, конкретной области деятельности и, наконец, в определенном типе общества в целом. Отдельные уровни диспозиционной системы отвечают при этом за конкретные проявления активности: за отдельные поведенческие акты в актуальной предметной ситуации; за осуществляемые в привычных ситуациях поступки; за поведение как систему поступков; за целостность поведения или деятельность человека. Таким образом, можно сделать вывод, что уровни регуляции поведения в диспозиционной концепции В.Я. Ядова различаются долей биологических и социальных компонентов в их содержании и происхождении. Ценностные ориентации как высший уровень диспозиционной системы, по В.Я. Ядову, тем самым полностью зависят от ценностей социальной общности, с которой себя идентифицирует личность.

Таким образом, отсутствие в обществе культа инициативы, культа индивидуальности и тем более страх всякого «яканья» делает такое общество антагонистичным человеку, а человека оставляет инфантильным, не участвующим в общественном процессе. В теории Ф.Е. Василюка [7], где анализируются факторы корреляции сложности и трудности внутреннего и внешнего жизненного мира личности, инфантильная жизненная позиция формируется в условиях простого во внутреннем и легкого во внешнем отношении мира.

Простота внутреннего мира означает безоглядную погруженность в реализуемое жизненное отношение. Потребность здесь определенно имеет характер невротической, так как человек неутомимо пытается превратить ее удовлетворение в способ жизни. Человек избирает какую-то одну потребность и использует ее без разбору во всех социальных взаимодействиях. «Если он нуждается в любви, то должен получить ее от друга и врага, от работодателя и чистильщика обуви» [22, с. 405]. Легко понять, что инфантильное существо ведет психологически абсолютно пассивное, страдательное существование: ни внешняя, ни внутренняя деятельность в легком и простом мире не нужны. Страдательность же, вообще говоря, существенно различается в зависимости от того, относится ли она к событиям настоящим, предстоящим или прошедшим: сейчас происходящие события претерпеваются, причем если они положительны (благи), то претерпевание в эмоциональном аспекте предстает как удовольствие, а если отрицательны — как неудовольствие; предстоящее событие ожидается (если оно положительно, то с надеждой, если отрицательно — со страхом), отошедшие в прошлое события вспоминаются (положительные — с умилением или сожалением, отрицательные — с раскаянием или облегчением). Принцип удовольствия, таким образом, — центральный принцип мироощущения, присущего легкой и простой жизни; удовольствие было бы целью и высшей ценностью такой жизни, если бы она строилась и осуществлялась сознательно.

Для существа легкого и простого жизненного мира любое самое незначительное нарушение стремления к здесь-и-теперь удовлетворению представляет собой критическую ситуацию, т.е. постановку под вопрос всего существования, так как любая самая простая частная неудовлетворенность мгновенно перерастает в психологическую катастрофу. Следовательно, изнутри для всякого инфантильного существа всякий стресс является кризисом. Отсюда, чем больший вес инфантильная установка имеет в психике данного человека, чем более она определяет его мироощущение, тем больше вероятность, что любая ситуативная неудача или неприятность будет ощущаться как глобальный жизненный кризис. Вес инфантильной установки в жизненном мире человека определяется, в первую очередь, его психологическим возрастом, а также конституционально-характерологическими особенностями и текущим психофизиологическим состояниям.

Совсем иначе представлена в теории Ф.Е. Василюка [7] жизнь личности во внутренне сложном и внешне трудном мире. Основное новообразование, появляющееся у существа такого жизненного мира по сравнению с предыдущими, — это воля.

Целостность личности, как она представле-

на в самосознании, — это не наличное и исполненное. Целостность личности одновременно и дана, и не дана ей, примерно так же, как дано и не дано художнику надуманное произведение: целостность личности — это как бы замысел человека о себе, о своей жизни. И назначение воли как раз и состоит в воплощении этого идеального замысла. Речь, таким образом, идет о самостроительстве личности, об активном и сознательном созидании человеком самого себя, причем (что очень важно) не только об идеальном проектировании себя, но и о чувственно-практическом воплощении этих проектов и замыслов в условиях трудного и сложного существования, словом, речь идет о жизненном творчестве. Творчество и есть высший принцип данного типа жизненного мира.

Таким образом, в этом типе жизненного мира путь деятельности к своей цели одновременно затруднен внешними препятствиями и осложнен внутренними колебаниями. Воля по своей сущности — «орган» целостного человека, личности, она служит не отдельной деятельности, а строительству всей жизни, реализации жизненного замысла, и поэтому она защищает интересы той или иной деятельности не в силу своего подчинения ей, а по свободному решению сознания, вытекающему из этого жизненного замысла.

Дело в том, что соблазн нужно вовремя заметить, а, заметив, его нельзя преодолеть, просто отмахнувшись от него, — ведь за ним стоит мотив, реальная и существенная для данной личности бытийная сила. И то, что активность субъекта прошла мимо соблазна, не отклонившись в его сторону, это заслуга не текущей деятельности, а воли, которая в этот самый момент произвела какую-то трансформацию мотива, стоящего за соблазном, снизившую его актуальную напряженность. Одним словом, воля постоянно следит за возникающими в ситуации внешними и внутренними возможностями и требованиями, оценивает их и в случае необходимости может сама прервать текущую деятельность, которая до сих пор находилась под ее покровительством. И именно это, а не прямолинейные попытки, несмотря ни на что, завершить начатую деятельность — действительно волевое поведение, естественно, при условии, что на это прерывание имеются достаточные основания.

Задача практического сознания, согласно точке зрения Ф.Е. Василюка, сближать надситуативность и ситуативность, доводя первую до формы второй (например, «расписывая» идеальные цели в виде последовательности или системы реальных целей, претворяя надвременные ценности в пространственно-временные замыслы и проекты) и, наоборот, изобличая во всякой ситуативной данности надситуативный смысл, ценность или проблему, которую можно и нужно решать не только теоретически, но и практической деятельностью, имеющей дело с этой данностью.

Однако при общем условии подчиненности включенных миров субъект, конгруэнтный сложному и трудному миру, может время от времени соскальзывать к закономерностям более низших форм (проваливаться в так называемый микрокризис как на уровне стресса, так и на уровне фрустрации или конфликта). Для преодоления такого временного соскальзывания на уровень мира легкого и/или простого необходимо вернуться в состояние сложного и трудного жизненного мира, где сложившаяся ситуация может выглядеть как критическая, но перестает быть катастрофой. Следовательно, критические ситуации, которые определяется как *ситуации невозможности*, в которых субъект сталкивается с невозможностью реализации внутренних необходимостей своей жизни (мотивов, стремлений, ценностей и т.д.), являются важным условием развития социально зрелой творческой личности.

Таким образом, стремление человека реализовать собственное Я, преодолевая ситуации невозможности, можно рассматривать как процесс построения его отношений с миром, стремление занять активную и творческую позицию субъекта жизни в обществе окружающих его людей. Поэтому человек «делает само свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [12, с. 565]. Каковы же условия развития стремления к саморазвитию?

Развитие произвольности начинается с подчинения внешним требованиям, исходящим от общества. Ф. Энгельс отмечал, что «…племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась, безусловно, подчиненной в своих чувствах, мыслях, поступках» и «первые выделившиеся из животного царства люди были во всем своем существенном так же несвободны, как и сами животные» [13, с. 99, 116]. Переход к волевому поведению был связан с общественной необходимостью совершения действий, не вытекающих из индивидуальных актуаль-

ных потребностей, и основывался на предвидении актуальных потребностей в будущем, на предвидении последствий действий, на осознании связей совершаемых сейчас действий с потребностями будущего [21], т.е. главной причиной перехода к волевому поведению, основанному на произвольной мотивации, было появление труда и его дальнейшее развитие через разделение единой совокупной трудовой деятельности общества на индивидуальные деятельности.

Независимо от потребностей человека общество включает его в решение социальных задач, и человек на основе ориентировки в своих мотивах должен найти мотивационное обоснование и побуждение своей деятельности по достижению общественных целей или создать новый мотив, чтобы вписать цели общества в свою мотивацию и соединить тем самым потребности общества и личные потребности. Общественные задачи возникают из необходимости производства нужных человеку условий жизни, но, возникнув, они «втягивают» людей в процесс их решения и заставляют человека осмысливать собственную деятельность и находить и создавать мотивы социальной деятельности.

Процесс осознания смысловых связей — это направленная не столько на себя, сколько на мир рефлексивная работа сознания, заключающаяся в решении особой задачи. «Сознание строится, формируется, — писал А.Н. Леонтьев, — в результате решения 2-х задач: 1) задачи познания реальности (что есть?); 2) задачи на смысл, на открытие смысла (что сие есть для меня?). Последняя задача, то есть “задача на смысл”, — есть труднейшая задача. В своем общем виде это — “задача на жизнь”» [11, с. 184]. Задача на смысл характеризуется А.Н. Леонтьевым как задача осознания тех мотивов, которые сообщают смысл тем или иным объектам, явлениям и действиям. Д.А. Леонтьев рассматривает вопрос о смысле мотива в контексте потребностей и ценностей, о смысле потребности в контексте всей жизни человека, т.е. о смысле жизни — в контекст жизнедеятельности человечества в целом. По мнению ученого, в наиболее общем виде задача на смысл есть задача определения места объекта или явления в жизнедеятельности субъекта. Она может ставиться по отношению к собственному действию (ради чего я это сделал или делаю, или собираюсь делать; какие мотивы за ним стоят, какие потребности или ценности находят реализацию в этом действии и к каким следствиям оно приведет), а также по отношению к объектам, явлениям или событиям действительности (какое место они занимают в моей жизни, в моем жизненном мире, для каких аспектов моей жизни они небезразличны, как могут повлиять на нее, какие иметь последствия).

Далее Д.А. Леонтьев пишет о том, что решение задачи на смысл, т.е. более полное, по сравнению с исходной ситуацией, осознание смысловых связей определенного объекта, явления или действия с жизнедеятельностью субъекта целом (и, далее, с жизнедеятельностью социума и человечества) приводит к изменениям, которые по отношению к исходному смыслу выступают как его вербализация, а по отношению к предметному содержанию — как расширение контекста его осмысления.

Согласно мысли ученого, только те ценностные ориентации личности определяют ее деятельность, поведение и поступки, которые в процессе ее осмысления в контексте всей жизни человека, вербализовались (приобрели семантическую определенность), т.е. стали ясно осознаваемыми. Так, здоровый образ жизни становится практическим способом жизни человека, ясно осознавшего смысловые связи собственного состояния физического и психического здоровья с жизнедеятельностью в целом. Человека, ясно осознающего и способного вербально выразить «ради чего я это сделал или делаю, или собираюсь делать». Смысловые связи становятся смысловыми регуляторами деятельности, осознание которых обеспечивает более высокий уровень овладения субъектом своей собственной деятельностью, контроля над ее протеканием. «Осознание, осмысление биографического, жизненного опыта личности может служить условием ее саморазвития, той базой, опираясь на которую человек ищет и раскрывает смыслы своей жизни» [10, с. 258]. Таким образом, деятельность зрелой личности приобретает перспективную стратегическую направленность, свободу от влияния соблазнов ситуации и сиюминутных импульсивных побуждений.

По мнению Ю.А. Шерковина [23], двойственный характер системы ценностей, обусловленных одновременно индивидуальным и социальным опытом, определяет ее двойное функциональное значение. Во-первых, ценности являются основой формирования и сохранения в сознании людей установок, которые помогают индивиду *занять определенную позицию*, выразить свою точку зрения, дать оцен-

ку. Таким образом, они становятся частью сознания. Во-вторых, ценности выступают в преобразованном виде в качестве мотивов деятельности и поведения, поскольку ориентация человека в мире и стремление к достижению определенных целей неизбежно соотносятся с ценностями, вошедшими в его личностную структуру. Это свидетельствует о том, что иерархическая структура ценностных ориентаций составляет содержание позиции личности.

Для социально зрелой личности актуальны прежде всего экзистенциальные потребности человека, т.е. потребности его личного существования: свободы и свободного выбора себя, своего мировоззрения, действий и поступков, позиции, самореализации в творчестве. Для инфантильной личности характерна недостаточная осознанность значимости удовлетворения этих потребностей для личностного благополучия, что лишает их личностного смысла для человека и, соответственно, препятствует выбору мотива, цели, поступка, нацеленного на удовлетворение экзистенциальных потребностей, обусловливающих самореализацию, самоактуацизацию личности.

Таким образом, содействие становлению и развитию социальной зрелости будет способствовать целенаправленное воздействие на ценностно-смысловую сферу личности посредством расширения «степеней свободы» человека — его способностей, прав, перспектив. Создание таких условий обеспечит освобождение мышления и воли от страха перед неудачей, но будет способствовать осознанию своей личностной и социальной ответственности, что необходимо для преодоления возможного эгоцентризма и индивидуализма.

Резюмируя вышесказанное, сформулируем основные выводы по результатам анализа содержательных характеристик социальной зрелости и социального инфантилизма.

1. С позиций диалектического подхода понятия социальной зрелости и социального инфантилизма можно рассматривать как понятия завершенной бинарной оппозиции. Критериями их сравнительного анализа являются рефлексия, активность, ответственность, самостоятельность, умение конструктивно взаимодействовать с окружающей средой.

2. При этом социальная зрелость личности проявляется активным, осознанным, относительно автономным взаимодействием человека с окружающим миром. Это взаимодействие направлено на раскрытие собственных внутренних резервов, способствующих оптимальному включению в общественно значимую деятельность, и общение, интеграции с общностью и самоопределению в ней на основе реализации внутриличностного потенциала при благоприятном эмоциональном самочувствии. Соответственно, социальный инфантилизм личности проявляется нетворческим, безынициативным, пассивно-потребительским отношением человека к миру, препятствующим оптимальному включению человека в общественную среду и творческой самореализации личности. Страх инициативы и ответственности приводит к стагнации личности и социально-психологической дезадаптации.

3. С позиций экзистенциального и субъектного подходов сущностные характеристики социальной зрелости и социального инфантилизма проявляются в континууме «личностная свобода — личностная ответственность». Психологический механизм регуляции жизнетворчества в континууме — это воля. Главным условием развития воли как регуляторного механизма является включение человека в общественную деятельность в качестве ее участника и сознательное ее освоение, что требует осмысления индивидуальной и коллективной деятельности. Таким образом, социальной зрелости личность достигает посредством освоения своей человеческой среды. Соответственно: недостаточная включенность и без перспективных стратегий освоения своей среды являются причиной нравственно-психологической незрелости (инфантилизма).

В условиях развития современного российского общества системы семейного воспитания и государственного образования должны ориентироваться на предоставление подрастающему поколению максимальной возможности для жизненного самоопределения, означающей раскрытие перед ними мира человеческих взаимоотношений во всей их сложности и противоречивости, выделение тех моделей взаимодействия между людьми, которые ведут к социальному успеху и личностному развитию.

Список литературы

1. *Абульханова-Славская К.А.* Стратегия жизни. М.: Наука, 1991. 229 с.
2. *Адлер А.* Понять природу человека. СПб.: Академ. проект, 1997. 256 с.
3. *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л.: Изд-во ЛГУ, 1969. 337 с.
4. *Асмолов А.Г.* Культурно-историческая психоло-

гия и конструирование миров: Психолог. Психопедагог. Психоисторик. М.: Ин-т практич. психологии; Воронеж: МОДЭК, 1996. 767 с.
5. *Безменова И.К., Гулевич О.А.* Аттитюды и их взаимосвязь с поведением: реферат. обзор. М.: РПО, 1999. 144 с.
6. *Божович Л.И.* Личность и ее формирования в детском возрасте. Психологическое исследование. М.: Просвещение, 1968. 464 с.
7. *Василюк Ф.Е.* Жизненный мир и кризис: типологический анализ критическихситуаций // Журнал практической психологии и психоанализа. 2001. № 4. С. 8–10.
8. *Вьюнова Н.И., Жесткова Н.А.* Виды субъектной позиции первоклассника // Актуальные проблемы гуманитарных наук: спец. выпуск. 2005. № 2. С. 62–70.
9. *Инфантилизм* личностный // Краткий психологический словарь / под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. Ростов н/Д, 1999. С. 140.
10. *Каракозов Р.Р.* Организация смыслопоисковой активности человека как условие осмысления жизненного пути // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / под ред. Д.А. Леонтьева, В.Г. Щур. М.: Смысл, 1997. С. 257–273.
11. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 2007. 511 с.
12. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. 690 с.
13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Полн. собр. соч.: в 50 т. М.: Изд-во полит. литературы, 1955–1974. Т. 21. 780 с.
14. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999. 423 с.
15. *Мэй Р.* Происхождение экзистенциальной психологии // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М.: Апрель Пресс: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
16. *Петухов В.В.* Природа и культура // Вестник Московского университета. Серия 14: Психология. 1991. № 4. С. 71–79.
17. *Покрасс М.Л.* Терапия поведением. Самара: Изд. дом «Бахрах-М», 2012. 464 с.
18. *Реан А.А.* Проблемы и перспективы развития концепции локуса контроля личности // Психологический журнал. 1998. Т. 19. № 4. С. 3–12.
19. *Сапогова Е.Е.* Об объективации человеческой сущности в контексте культурного социогенеза (Опыт психологического анализа семиосферы) // Психологическая наука и образование. 2000. № 4. С. 60–70.
20. *Сатир В.* Психотерапия семьи. СПб.: Речь, 2000. 281 с.
21. *Узнадзе Д.Н.* Психологические исследования. М.: Наука, 1966. 451 с.
22. *Хорни К.* Невроз и развитие личности // Собр. соч.: в 3 т. М.: Смысл, 1997. Т. 3. С. 235–684.
23. *Шерковин Ю.А.* Проблема ценностных ориентации и массовые информационные процессы // Психологический журнал. 1982. Т. 3. № 5. С. 235–145.
24. *Эриксон Э.* Детство и общество. СПб.: Питер, 1996. 589 с.
25. *Ядов В.А.* Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 35–52.

METHODOLOGICAL APPROACHES TO RESEARCH SOCIAL MATURITY AND SOCIAL INFANTILITY OF THE PERSONALITY

Natalia A. Zhestkova

Volga Region State University of Telecommunications and Informatics;
23, L. Tolstoy str., Samara, 443010, Russia

The comparative analysis of a social maturity and social infantility of the personality in line with dialectic, subject and phenomenological research approaches is provided in the article. Criteria of psychological manifestation of a social maturity and social infantility are allocated. Features of valuable and semantic and emotional and strong-willed spheres of the personality which demand the account for overcoming of a possible egocentrism and individualism are shown.

Key words: personality; subject; self-realization; social maturity; social infantility.

УДК 159.9.072.43

ОСОБЕННОСТИ САМОРЕГУЛЯЦИИ СТУДЕНТОВ С РАЗНОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ КОМПОНЕНТОВ ПРИ ПРОГНОЗЕ ИСХОДА ЭКЗАМЕНАЦИОННОЙ СИТУАЦИИ

О.А. Жученко

В статье рассматриваются структурные элементы саморегуляции, детерминирующие направленность компонентов прогноза исхода ситуации в стрессогенных условиях (на примере экзамена в вузе). Корреляция оценки результатов с программированием и моделированием определяет адекватность прогноза исхода ситуации. Структуру саморегуляции людей с занижением компонентов прогноза исхода ситуации отличает связь программирования с самостоятельностью. В группе лиц с завышением компонентов прогноза исхода ситуации отличительных особенностей не выявлено.
Ключевые слова: саморегуляция; прогноз исхода ситуации; стрессогенная ситуация; экзамен в вузе.

Актуальность работы

Согласно многочисленным исследованиям экзамен в вузе, являясь значимым и часто встречающимся событием в жизни студента, относится к стрессогенной ситуации, способной вызвать дезорганизацию деятельности, стрессовые реакции. В процессе контроля знаний саморегуляция как обеспечивает своевременность, пропорциональность, соответствие активности студента требованиям деятельности, так и согласует ее с действиями преподавателя и других студентов, обеспечивая необходимый уровень этой активности. Сформированная система саморегуляции составляет основу самостоятельности, так необходимую в современной системе высшего образования. Прогноз студентом исхода экзаменационной ситуации в контрольно-оценочной ситуации предопределяет управление своей деятельностью и обеспечивает психологическую защищенность, так как снимает неопределенность относительно будущих событий, что является одним из компонентов психологической безопасности образовательной среды [1].

Цель исследования — выявить особенности саморегуляции студентов с разной направленностью компонентов прогноза исхода ситуации на экзамене в ВУЗе.

Теоретическое обоснование

Прогнозирование является основой практически всех процессов саморегуляции, «сопровождающей» как внешнюю деятельность, так и внутреннюю психическую активность [5; 6]. Прогноз исхода экзаменационной ситуации в настоящей работе состоит из трех компонентов: желаемая оценка, ожидаемая оценка, оценка себе исходя из уровня компетенции.

Планирование как особенности процесса выдвижения целей активности проявляется на экзамене в оценке, которую студент хочет получить. При этом желаемая оценка зависит как от социальной желательности (например, родители требуют высокого уровня успеваемости), так и от уровня притязаний учащегося.

Моделирование выражается в развитости представлений о системе внешне и внутренне значимых для достижения желаемой оценки условий и проявляется в ожидаемой оценке. Прогнозируя исход экзаменационной ситуации, студент учитывает свои отношения с преподавателем, свой уровень компетенции, уровень притязаний. Ожидание результатов деятельности сопряжено с позитивными и негативными эмоциями и, соответственно, имеют побудительное значение [8].

Оценивание результата перед началом экзамена — это оценка результатов своей подго-

Жученко Ольга Александровна — старший преподаватель кафедры философии; Ижевская государственная сельскохозяйственная академия; 426069, Россия, Удмуртская Республика, Ижевск, ул. Студенческая, 11; adlog@mail.ru

товленности к испытанию, устойчивость субъективных критериев при оценке успешности достижения желаемого результата. В нашем исследовании это такой показатель, как «оценка себе, исходя из уровня компетенции». В ее основе лежит как уровень компетенции студента, так и его личностные самооценка и рефлексия. Осознание своего внутреннего мира, внимание к своим мыслям и чувствам способствуют адекватной адаптации к социальной действительности.

Методы исследования

Прогноз является регулятором текущего поведения человека [9], обеспечивая преднастройку и начало саморегуляции, как правило, до начала внешней деятельности. Вследствие этого студент заполнял анкету на выявление прогнозируемых оценок по пятибалльной системе и уровеня своей «психической напряженности на данный момент» по десятибалльной шкале на экзамене перед тем, как взять билет (на тестировании — перед его началом). Эксперимент проводился на трех основных формах экзамена: устная, письменная, тестирование. Но при обработке данных разделения не проводилось. Стресс, вызванный ожиданием, когда человек находится в ситуации неопределенности и деятельность еще только предстоит, а немедленные активные действия исключены, проявляется чаще всего в виде тревоги, фиксирующейся при повторении подобных ситуаций. При этом любые эмоции, которые он испытывает, длятся дольше, иногда вопреки его ожиданиям [2; 3; 10]. Вот почему перед началом экзамена студент испытывает некоторый уровень, как правило, повышенную, психическую напряженность, влияющую на проявление компетенций студентов.

Адекватность и направленность неадекватности прогноза исхода ситуации (ПИС) изучались нами через выявление сдвига между реальной оценкой, поставленной преподавателем на экзамене, и прогнозируемыми (оценками, определяемыми учащимися перед началом контроля). В результате было выделено несколько групп испытуемых:

- с адекватностью компонентов ПИС;
- с неадекватностью компонентов ПИС (делится, в свою очередь, на две группы: завышение и занижение компонентов ПИС. В группе с заниженным ПИС рассматривались показатели желаемой оценки как адекватной, так и заниженной, наряду со всеми другими заниженными показателями, так как по сути это люди с заниженным ПИС).

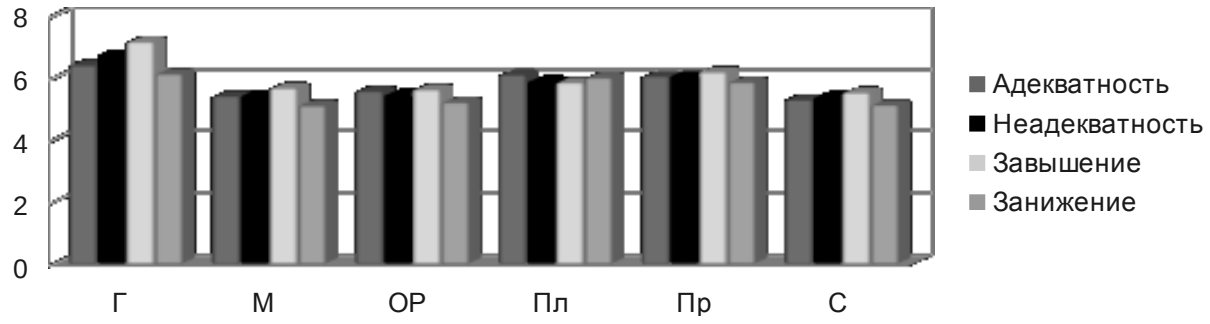

Рис. Средние значения шкал теста ССП у людей с разной направленностью компонентов ПИС в стрессогенной ситуации

В работе использовались психодиагностические (тест В.И. Моросановой «Стиль саморегуляции поведения (ССП–98)», анкета на выявление компонентов прогноза исхода ситуации на экзамене) и математические методы (описательная статистика, коэффициент линейной корреляции Пирсона).

Выборку составили 157 студентов вторых — четвертых курсов агропромышленных, экономических, гуманитарных, технических специальностей Ижевской государственной сельскохозяйственной академии, Удмуртского государственного университета, Ижевского государственного технического университета.

Результаты

На рисунке отражены средние значения шкал теста ССП у людей с разной направленностью компонентов ПИС на экзамене. В таблице представлены коэффициенты корреляции Пирсона между шкалами теста ССП у людей с разной направленностью компонентов ПИС на экзамене.

Обсуждение

Инвариантные компоненты корреляции во всех группах: регуляторные процессы и свойства связаны прежде всего с общим уровнем саморегуляции, что закономерно, так как общий уровень отражает осознанность и взаимосвязанность регуляторных звеньев.

Таблица. Коэффициенты линейной корреляции Пирсона между шкалами теста ССП у людей с разной направленностью компонентов ПИС в стрессогенной ситуации ($p<0.01$)

Шкалы теста	*Адекватность компонентов ПИС*	*Неадекватность компонентов ПИС*	*Завышение компонентов ПИС*	*Занижение компонентов ПИС*
Оценка результатов — общий уровень саморегуляции	0.65	0.43	0.44	–
Планирование — общий уровень саморегуляции	0.66	0.68	0.61	0.79
Программирование — общий уровень саморегуляции	0.57	0.62	0.57	0.74
Моделирование — общий уровень саморегуляции	0.52	0.71	0.71	0.72
Самостоятельность — общий уровень саморегуляции	–	0.34	–	–
Гибкость — общий уровень саморегуляции	0.37	0.42	0.38	–
Гибкость — моделирование	0.38	0.52	0.52	0.45
Моделирование — оценка результатов	0.39	0.30	–	–
Оценка результатов — программирование	0.33	–	–	–
Моделирование — планирование	–	0.37	0.33	0.46
Планирование — прогнозирование	–	0.38	–	0.73
Программирование — самостоятельность	–	–	–	0.47

Самые сильные коэффициенты корреляции у людей *с адекватностью компонентов ПИС* отражают связь общего уровня с планированием, оценкой и коррекцией результатов, что свидетельствует о развитости и адекватности самооценки у них. Данную группу отличает от других корреляция оценки и коррекции результатов с программированием, т.е. продумывание способов действий с критическим отношением к ним, что обеспечивает согласованность прогнозируемых результатов с реальными в ситуации, связанной с межличностным взаимодействием. На экзамене, проводимом в форме тестирования, обстоятельства заранее продумываются, анализируются, строгое следование разработанным планам избавляет от неожиданностей и случайностей, будущий ход событий более предсказуемым.

Отсутствие в корреляции для лиц со всеми адекватными компонентами ПИС такого регуляторного свойства, как самостоятельность, говорит, с одной стороны, о зависимости субъектов от мнений и оценок окружающих, следовании социально точному образу, что способствует адаптации к обществу, получению высоких результатов. С другой стороны, это может объясняться тем, что у испытуемых низкий или высокий уровень самостоятельности, т.е. край-

ние значения, поэтому в связях данного свойства нет.

В группе людей с *неадекватностью всех компонентов ПИС* обращает на себя внимание наличие всех регуляторных процессов и свойств. По сравнению с предыдущей группой здесь выявлена самостоятельность — независимость от мнений и оценок окружающих, автономность в организации активности. Причем связь общего уровня саморегуляции с самостоятельностью проявилась только в описываемой группе. У лиц с завышением и занижением компонентов ПИС эта особенность выявлена в тенденции с уровнем значимости 0,05.

Самый высокий коэффициент корреляции отражает способность людей выделять значимые условия достижения цели. Связь моделирования и планирования характеризует испытуемых с любой направленностью неадекватности ПИС и проявляется во всех трех группах. Вероятно, данная взаимосвязь не конструктивна в отношении согласованности прогноза исхода ситуации с действительностью.

Как и в предыдущей группе, самый высокий коэффициент корреляции отражает адекватную оценку значимых внешних и внутренних условий у людей с *завышением компонентов ПИС*. К инвариантным компонентам корреляций, отражающих особенности саморегуляции, добавлена связь планирования с моделированием, характерная для всех «неадекватных», о чем сказано выше. Специфических корреляций в данной группе не обнаружено.

Из таблицы видно, что у лиц с *занижением компонентов ПИС* сильнее всего выражен уровень корреляции между планированием и программированием. Согласно литературным данным [7] сформированность этих процессов характерна для интровертов и эмоционально лабильных людей. Выделена также сильная связь общего уровня саморегуляции с планированием, что способствует снижению уровня психической напряженности в стрессогенных условиях у тревожных людей и интровертов.

Отличительной особенностью корреляций у людей с занижением ПИС является отсутствие взаимосвязи между общим уровнем саморегуляции и оценкой и коррекцией результатов, что говорит, вероятно, о неустойчивости субъективных критериев успешности и неадекватности самооценки. Согласно полученным нами результатам [4], у таких людей заниженная личностная самооценка, от которой зависят ожидания человека при взаимодействии с другими людьми.

Только у студентов с занижением ПИС на экзамене выявлена взаимосвязь программирования с самостоятельностью. Данные описательной статистики (рисунок) свидетельствуют о низком уровне развитости практически всех регуляторных компонентов по сравнению с другими группами испытуемых. В связи с этим продумывание способов своего поведения связано с мнением и оценками окружающих, что в совокупности с заниженной личностной самооценкой способствует занижению ПИС в стрессогенных условиях.

Заключение

В работе выявлены структурные элементы саморегуляции, детерминирующие направленность компонентов прогноза экзаменационной ситуации: корреляции оценивания и коррекции результатов с программированием и с моделированием определяют адекватность саморегуляции. Связь моделирования с планированием наблюдается как в группе с завышением, так и в группе с занижением компонентов прогноза исхода ситуации. Структуру саморегуляции людей с занижением компонентов прогноза исхода ситуации отличает корреляция программирования с самостоятельностью. Полученные данные позволяют целенаправленно развивать процессы саморегуляции и повышать адекватность прогноза исхода ситуации в стрессогенных условиях с целью уменьшения подверженности стрессорам.

Список литературы

1. *Баева И.А.* Психологическая безопасность образовательной среды (Теоретические основы и технологии создания): автореф. дис. … д-ра психол. наук. СПб., 2002. 50 с.
2. *Бодров В.А.* Психологический стресс: развитие и преодоление. М.: ПЕР СЭ, 2006. 528 с.
3. *Гиссен Л.Д.* Время стрессов. М.: Физкультура и спорт, 1990. 192 с.
4. *Жученко О.А.* Связь личностных особенностей с прогнозированием результативности деятельности в стрессогенной ситуации // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 6. С. 53–55.

5. *Ломов Б.Ф., Сурков Е.Н.* Антиципация в структуре деятельности. М.: Наука, 1980. 280 с.
6. *Моросанова В.И.* Индивидуальный стиль саморегуляции. М.: Наука, 2001. 227 с.
7. *Моросанова В.И., Коноз Е.М.* Регуляторные аспекты экстраверсии и нейротизма: новый взгляд // Вопросы психологии. 2001. № 2. С. 59–73.
8. *Сычев О.А.* Личностная обусловленность прогнозирования: дис. … канд. психол. наук. Бийск, 2009. 196 с.
9. *Якунин В.А.* Обучение как процесс управления: Психологические аспекты. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 160 с.
10. *Wilson T.D., Centerbar D.B., Kermer D.A., Gilbert D.T. The* pleasures of uncertainty: Prolonging positive moods in ways people do not anticipate // Journal of Personality and Social Psychology. 2005. № 88. P. 5–21.

FEATURES SELF-REGULATION OF STUDENTS WITH DIFFERENT ORIENTATION OF THE COMPONENTS PREDICTING THE OUTCOME OF THE SITUATION ON THE EXAM

Olga A. Zhuchenko

Izhevsk State Agricultural Academy; 11, Studencheskaya str., Izhevsk, 426069, Udmurt Republic, Russia

The structural elements of self-regulation that determine the direction of the components prediction the outcome of a situation in stressful conditions (for example, in the university exam) are analyzed in the article. Correlation of assessing results and programming and modeling determines the adequacy of prediction the outcome of the situation. The structure of the self-regulation of people with under-reporting components prediction outcome of the situation is distinguishes correlation of programming and independence. In the group overstated components prediction the outcome of the situation distinctive features have been identified.

Key words: self-regulation; prediction the outcome of a situation; stressful situation; exam at the university.

УДК 159.98+659.012.12

КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ПРЕОБРАЗУЮТСЯ В МЕТАЯЗЫК СОВРЕМЕННЫХ ПСИХОТЕХНОЛОГИЙ: ФАНТАЗИИ И РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ КРЕАТИВНОЙ РЕКЛАМЫ

Н.Д. Узлов

В статье обсуждается вопрос о значимости метауровневых концепций общегуманитарного знания и психологических теорий при построении современных психотехнологий. Ставится вопрос о возможности обучения психотехнологиям как новому способу мышления и восприятия мира исходя из целостного их содержания. Статья иллюстрирована фантазией автора, возникшей при прочтении книги Е.А. Песоцкого «Реклама и психология потребителя» (2004 г.).

Ключевые слова: психотехнология; социальная технология; психологические теории; гуманитарное знание; метаязык; реклама.

Термин «психотехнология», несмотря на его неоднозначное толкование, прочно вошел в научный обиход и используется в самом широком контексте для описания приемов и методов психологического воздействия и влияния в менеджменте, маркетинге, рекламе и связях с общественностью, образовании, консалтинге, переговорном процессе, психотерапии и др. [16]. Можно долго рассуждать на эту тему, однако давайте на время уйдем от стиля академического занудства и немного пофантазируем. Закрываем глаза и из стопки предназначенных для штудирования изданий вытаскиваем наугад книгу… Е. Песоцкого «Реклама и психология потребителя» [12]. Книга посвящена тому, как различные психологические концепции используются в производстве рекламных продуктов.

Внимательный и вдумчивый исследователь, посещая как старинные замки, так и здания в стиле «модерн» в силиконовых долинах социальных технологий, может с удивлением заметить, что фундаменты этих строений, несмотря на разницу в возрасте постройки, залиты из одного и того же философского «бетона», а подвальные и цокольные этажи возведены из похожих друг на друга «кирпичиков» — социально-психологических теорий, законов функционирования индивидуального и массового сознания и проч.

Итак, представьте для начала, что вы — современный молодой человек, студент, только-только начавший обучаться психологии. И вот вы входите в шикарный многоэтажный офис, на крыше которого огромными неоновыми буквами расцвечивается вывеска «Вся реклама». Вас встречает внимательный и вежливый экскурсовод, человек приятной наружности, почти ваш ровесник. Он едва окидывает вас взглядом, и уже по внешнему виду определяет, что вы хотите: «Пожалуйста, на четвертый этаж, направо». Он делает знак рукой в сторону лифта, и вы входите в кабину. И уже через несколько секунд вы на месте. Здесь позиционируется стиль жизни и стремление к превосходству, как раз то, чего вам так не хватает сейчас.

Не успели опомниться, а навстречу идет красивая молодая леди, благоухающая туалетной водой «Starring» от «Avon». На ней длинное платье из белой атласной материи. Обнаженные плечи укутаны меховым боа. Взгляд мечтательно плывет куда-то вдаль. Видно, даме есть о чем (или о ком?) вспомнить. Ее сопровождает слоган «Starring. Ваш мир… Ваша сцена… Ваш образ, такой неожиданный… Это просто сенсация!». Вы провожаете ее долгим взглядом, но вас она не замечает. Вы не в ее вкусе. Что ж, бывает…

Вошли в роль? Идем дальше. Вот девчушка-фотомодель потягивается в кресле, будто кошка, жутко довольная собой. Она тоже рекламирует туалетную воду, но только «adidas woman sport». Надпись: «Пусть это чувство не проходит. Никогда!». Ладно, посмотрим,

Узлов Николай Дмитриевич — кандидат медицинских наук, доцент, заведующий кафедрой психологии и социальной работы; Березниковский филиал Пермского государственного национального исследовательского университета; 618412, Пермский край, Березники, ул. Юбилейная, 99; knots51@mail.ru

что там еще. Снова косметика? «Hugo Boss» — это нам знакомо. Вспоминается бард Тимур Шаов, «Цыганская песня»: «А вот бы конь меня унес по полям куда-то. А я в рубахе “Хьюго Босс”, красной от заката». Мужской парфюм рекламирует юная сексапильная вампирша с гипнотическим взглядом удава, под которым чувствуешь, что жизнь кончена, и рассчитывать на какие-то степени личной свободы уже не приходится. И слоган соответствующий: «Все в моих руках». Смываемся отсюда, пока не поздно.

Всего пара шагов, и вдруг на огромном экране вспыхивает видеоролик: крутые мужики на байдарках преодолевают очередной порог. Сигареты «Camel»: «Жизнь одна — проживи ее ярко». Желаю вам, ребята, преждевременно не утонуть! А вот и задумчивый небритый ковбой, только не на лошади, а рядом со своей забрызганной грязью машиной, в руках — дорожная карта. Перекур во время долгой дороги, а может, заблудился. Молчит, в себя ушел. А этот «кадр» явно под кайфом — от музыки тащится, или просто обкурился: «Slow Down. Pleasure Up». Тот же «Camel», а надпись, разумеется старая: «Минсоцздравразвитие (язык сломаешь!) предупреждает…». Сейчас страшилки куда круче, а толку? Я курить давно бросил, а то бы составил кампанию.

Между тем мой проводник тихонько трогает меня за плечо: «А ты знаешь, кто ковбоя Мальборо придумал?». И сам же отвечает: «Левинсон, он знаменит еще тем, что разработал идею партизанского маркетинга». Я делаю умный вид и пытаюсь напрячь мозги: «Левинсон, Левинсон — знакомая фамилия! Где же я про него слышал? Ага, вспомнил! Как-то еще в детстве я ездил к бабушке в деревню, там, надо сказать, скука была зеленая. От нечего делать стал перебирать старые книги на этажерке. Открыл наугад, а там повесть Александра Фадеева про гражданскую войну, “Разгром” называется. Там этот Левинсон как раз командовал партизанским отрядом…». Пытаюсь не упасть лицом в грязь, демонстрируя свою эрудицию, а в ответ слышу дикое ржание: «Темнота, невежда! Джей Конрад Левинсон — автор более десятка книг, загляни в Интернет! А партизанский маркетинг — это такая хитрая технология, когда почти не вкладываешь деньги в рекламу, но успешно продвигаешь свой товар или услугу на рынке, привлекая новых клиентов и увеличивая прибыль» [7].

Обескураженный, иду дальше. Вот тут, похоже, выбора нет. Рекламу итальянцы придумали. Стоят три классные тачки, модификации «Volkswagen Golf». Над первым автомобилем «New Golf GTD» надпись висит — «Холостяк», над вторым «New Golf Variant» — «Женатый», а над автомобилем «New Golf Cabrio» — «Разведенный». По карманам себя похлопал — все равно денег ни на одну из них не хватает. Но духом проникся! Прикинул, как это у них здорово получается, что они за комплексы всякие цепляют. Но ущербным или каким-то там неполноценным себя не почувствовал. Каждому — свое. Да и какие мои годы. Молодой еще, захочу и на «New Golf GTD» заработаю.

Спрашиваю своего проводника: «А на следующем этаже у вас что?». Отвечает: «Психологические типы… Юнг, Айзенк». «Вот вы, — говорит, — к примеру, экстраверт, и вам бы очень подошла…». «Стоп, — прерываю я его, — не надо гнать гусей, хорошего — помаленьку. Ты мне скажи лучше, откуда вы все это берете?». Экскурсовод мой мнется, но затем объясняет, что основное производство у них находится на двух нижних этажах, но это служебные помещения, посторонних туда не пускают. «Чтобы устроиться на работу, — объясняет он мне, — надо пройти конкурсный отбор. Нет, кастинг — это для фотомоделей, актеров, тех, кто рекламную продукцию представляют. А до этого надо год-полтора посидеть в подвале, ремеслу поучиться. Обратил внимание при выходе из лифта на портрет в золоченой рамке? Этот старикан — Альфред Адлер, опальный ученик Фрейда, автор оригинальной теории, которую он назвал индивидуальной психологией. То, что ты видел, гуляя по этажу, — воплощение его идей на практике, плоды рекламной психотехнологии».

Спускаемся на том же лифте в подвал. Здесь немного мрачновато, тусклый свет из светильников, длинный коридор и много дверей. Череда табличек — Фрейд, Юнг, Маслоу, Хорни, Берн… А вот и наша: «Alfred Adler (1870–1937)». Толкаем дверь внутрь. Вдоль стен — стеллажи, на них книги на разных языках, во многих — закладки. Некоторые вообще зачитаны до дыр. Немногочисленная публика, очкастые молодые люди и длинные худые девицы в брюках почти не обращают на нас внимания. Одни пялятся в свои мониторы, другие роются в фолиантах и что-то выписывают. В дальнем углу помещения несколько человек о чем-то негромко спорят. Мой гид объясняет, что им

скоро предстоит сдавать серьезный экзамен. Смысл его заключается не в том, чтобы показать свои знания в области теории, это само собой разумеется: «Сам понимаешь, вот если бы битлы фальшиво пели или играли, то кто бы про них что слышал, а про фанеру даже не заикаюсь. Короче, они должны продуцировать всякие новые идеи на основе усвоенных знаний. А для этого надо иметь особым образом устроенные синтетические мозги, нет, не искусственные, а способные к креативности и синтезу. Почти как у Гарри Поттера или волшебника Мерлина, только магия здесь другая, научная, можно даже сказать, нейролингвистическая. Усек, студент?» Я утвердительно киваю головой.

Экскурсия закончилась. Выходя из здания, обращаю внимание, что какие-то люди в длинных балахонах отчаянно роют около офиса и радостно взвизгивают, когда что-то находят, обнимаются и прыгают, словно психи. «Что это за бомжи?», — спрашиваю я своего гида напоследок. «Это не бомжи, — отвечает он, — а очень даже уважаемые люди, можно сказать археологи, которые ищут первоистоки того, что представлено в различных концепциях и научных теориях». «Ведь здание наше, — объясняет он мне, — возведено не на пустом месте, под ним находятся глубинные пласты культуры. Поэтому, если начать осуществлять раскопки в том месте, где это здание возведено, то можно обнаружить древние предметы культа или черепки из "первоэффектов восприятия", "первопотребностей", "архетипов", "архаических ценностей" и т.п.».

«И что, это тоже может быть использовано в разработке новых технологий?», — спрашиваю я. «Естественно», — отвечает мой проводник, и широко улыбается.

Конечно, сказанное выше не следует совсем принимать всерьез, это всего лишь «сочинение на избранную тему», своеобразное эссе, метафора-гротеск. Тем не менее фантазия выводят нас на размышления о сущности психотехнологий. На наш взгляд, наиболее полное представление о социальных технологиях дает классификационный подход Н.Ю. Григорьевой, который, наряду с другими, включает и психологические технологии [4, с. 17].

Автор дает следующее определение социальной технологии:

***Социальная технология** — способ организации и упорядочения целесообразной практической деятельности, совокупность приемов, направленных на определение и преобразование (изменение состояния) социального объекта и достижение заданного результата. Специфика социальной технологии состоит в том, что она алгоритмизирует социальную деятельность (жизнь) и может быть не только многократно использована, т.е. тиражирована, но и использована для решения сходных задач, т.е. использована многообразно [4, с. 16].*

«Социальная технология» является родовым понятием, образующим классы прикладных профессиональных технологий, на которые распространяются присущие всем им общие принципы, факторы, условия, характеристики. Следуя логике системного подхода, представляется возможным достоверно описать и построить отдельные модели человеческой деятельности, относящиеся к различным ее сферам, например, к педагогике, рекламе, психотерапии, менеджменту и др. При этом крайне важно учитывать языки описания (философскую парадигму, теоретическую основу, психологическую составляющую и др.). Многим человеческим идеям свойственна универсальность именно потому, что они раскрывают сущность и содержание поведения, деятельности человека, которая по своей природе технологична. Прорыв в этой области создают «хайхьюм» (high-hume) — высокие гуманитарные технологии общения и формирования сознания, которые следует понимать как новые, современные формы существования и функционирования гуманитарного знания. Они представляют собой, по сути, соединение традиционных гуманитарных (социальных) технологий с информационными, характеризующий качественно новый технологический скачок в возможности управлением индивидуальным и массовым сознанием [15; 17; 18].

Ранее нами была предпринята попытка провести систематизацию понятия «психотехнология» [16]. При этом обнаружилось как минимум шесть оснований для ее описания: 1) метафора психотехнологии; 2) психотехнология как продуктивная деятельность; 3) психотехнология как ориентировочная основа действий; 4) психотехника и психотехнология; 5) психотехнология как алгоритм решения психологических задач; 6) интегративный подход к пониманию психотехнологий. Все это позволило сформулировать рабочее определение психотехнологии:

***Психотехнология** — это организованная и*

продуктивная деятельность людей в различных сферах социальной практики, ориентированная на эффективное решение психологических задач с заранее определенным социальным эффектом и представляющая собой совокупность приемов, средств и методов психологического воздействия и влияния, объединенных определенным алгоритмом их применения [16, с. 40].

В сфере социальных и гуманитарных технологий приветствуется междисциплинарный подход. Здесь для каждого специалиста находится своя ниша: менеджера, программиста, психолога, лингвиста, социолога, рекламиста, историка, юриста, маркетолога и т.п. Примером их удачной интеграции является организационная структура для проведения избирательной кампании [3; 10].

Считается, для того чтобы стать профессионалом социальных и традиционных гуманитарных технологий, надо иметь хорошую базовую подготовку (знания, умения, навыки) в избранной профессии, а также разбираться в смежных областях. Так, практикующий юнгианский психотерапевт должен быть достаточно подкован в культурологии, понимать значение мифов и символов, чтобы успешно их интерпретировать на языке аналитической психологии. При этом можно, например, ничего не знать о бихевиоризме, так как это кардинально иной способ описания мира, принципиально чуждый избранной парадигме. Так осуществляется узкая специализация, когда профессионал замыкается в ограниченном круге представлений, но четко следует прописанным алгоритмам и правилам заявленной технологии. Это — традиционный путь обучения гуманитарной профессии или ремеслу.

Другой подход, который используется в современных гуманитарных технологиях, базируется на предпосылках более высокого «логического уровня», когда на основе той или иной теоретической макромодели, построенной на выявленных закономерностях функционирования индивидуальной психики или массового сознания, оказывается возможным разработать множество частных алгоритмов для ее применения в различных сферах человеческой деятельности — от воспитания детей до высокой политики, от разрешения межличностных конфликтов до манипулирования большими массами людей. К числу таковых метауровневых концепций можно отнести методологию Г.П. Щедровицкого [19], теорию рефлексивных игр В.А. Лефевра [8], нейролингвистическое программирование, законы социального влияния [6], идею когнитивных центров для создания системы проектирования будущего [9; 11], меметику [1; 2; 14], психоинжиниринг [13] и др. В этом же ряду стоят проверенные временем психологические модели личности.

Специалисты в области психотехнологий утверждают, что в гуманитарной сфере границы имеют весьма условный характер. «Индифферентность к содержанию — один из главных признаков технологии. Если то, чем вы владеете — социально-экономическая и гуманитарная технология, то вы можете достаточно просто применить его к маркетинговым исследованиям, продажам, рекламе. Имея этот инструмент, вы можете заняться управленческим или психологическим консультированием», — говорит М.С. Гринфельд, известный тренер и бизнес-консультант [5]. Возвращаясь к приведенному выше примеру использования адлерианских идей в рекламе, следует указать, что они получили применение (в неменьшей степени!) и в практике воспитания, и при лечении неврозов, и в менеджменте и др. То же самое можно сказать и о других психологических направлениях — трансактном анализе, экзистенциальной психологии, психодраме, гештальттерапии и проч.

В связи с этим возникает закономерный вопрос, связанный с освоением психотехнологий: может быть, имеет смысл изначально обучать людей целостной технологии как новому способу мышления и восприятия мира, умению строить поливариантные модели в разных системах координат, адаптируя их в дальнейшем к избранной профессии? По большому счету решать эту задачу призвана философия, обобщающая достижения естественных и прикладных наук. Однако постижение философского мировоззрения — это пока что удел избранных. Технология же отличается тем свойством, что она тиражируема, при правильном ее описании и применении она может быть доступна всем.

Список литературы

1. *Броуди Р.* Психические вирусы. Как программируют ваше сознание. М.: Поколение, 2007. 304 с.
2. *Гарнцева Н.М.* Сознание как комплекс мемов // Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М.: Савин С.А., 2007. С. 114–120.
3. *Грачев Г.В., Мельник И.К.* Манипулирование

личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Алгоритм, 2002. С. 112.
4. *Григорьева Н.Ю., Чернецкая А.А.* Сущность, принципы и основные понятия социальной технологии // Технологии социальной работы. Ростов н/Д.: Феникс, 2006. С. 8–33.
5. *Гринфельд М.С.* Универсальный ключ. URL: http://www.grinfeld.ru/ publish/2002 /12/19 (дата обращения: 19.02.2013).
6. *Зимбардо Ф., Ляйппе М.* Социальное влияние. СПб.: Питер, 2011. 448 с.
7. *Левинсон Дж.К.* Партизанский маркетинг. Простые способы получения больших прибылей при малых затратах. М.: Эксмо, 2009. 400 с.
8. *Лефевр В.* Лекции по теории рефлексивных игр. М.: Когито-Центр, 2009. 218 с.
9. *Малинецкий Г.Г.* Проектирование будущего, мониторинг и прогноз в контексте национальной безопасности: выступление на Первой Всерос. конференции «Комплексная безопасность в использовании инновационных инфокоммуникативных технологий» / Государственная Дума. 21.02.2008. URL: http://www/nonlin.ru/node/196 (дата обращения: 12.02.2013).
10. *Малишевский Н.И.* Технология и организация выборов. Минск: Харвест, 2003. 256 с.
11. *Национальная* сеть когнитивных центров — технология создания будущего: доклад / И.В. Десятов, Г.Г. Малинецкий, С.К. Маненков и др. М.: Ин-т прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН. URL: http://rudocs.exdat.com/docs2 /index-579719.html (дата обращения: 16.02.2013).
12. *Песоцкий Е.А.* Реклама и психология потребителя. Ростов н/Д.: Феникс, 2004. 192 с.
13. *Психоинжиниринг.* URL: http://www.netocracy.us/index/0-17 (дата обращения: 12.02.2013).
14. *Рашкофф Д.* Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М.: Ультра Культура, 2003. 368 с.
15. *Узлов Н.Д.* High-tech & high-hume: технологии проектирования будущего// Гуманитарные технологии XXI века: материалы IV регион. конф. Березниковского филиала Перм. гос. ун-та, 24 октября 2008 г. /отв. ред. Н.Д. Узлов. Березники, 2008. С. 14–24.
16. *Узлов Н.Д.* Психотехнологии: к проблеме определения понятия // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 1(5). С. 32–42.
17. *Узлов Н.Д.* Настоящее и будущее гуманитарных технологий // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 4(8). С. 62–70.
18. *Узлов Н.Д.* Социальные технологии в России: исторический выбор // Социальная безопасность и защита человека в условиях новой общественной реальности: сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. (г. Пермь, Перм. гос. нац. иссл. ун-т, 2 ноября 2011 г.) / под общ. ред. З.П. Замараевой, М.И. Григорьевой. Пермь, 2011. С. 95–100.
19. *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. М.: Школа Культурной Политики, 1995. 759 с.

HOW PSYCHOLOGICAL THEORIES TURN INTO THE METALANGUAGE OF MODERN PSYCHOTECHNOLOGIES: FANTASIES AND REFLECTIONS ON THE EXAMPLE OF CREATIVE ADVERTISING

Nickolay D. Uzlov

Berezniki Branch of the Perm State National Research University;
99, Yubileynaya str., Berezniki, Perm Kray, 618412, Russia

The issues of the importance of humanitarian knowledge meta-level conceptions and psychological theories at creation of modern psychotechnologies are discussed in article. The question of possibility of training in psychotechnologies as to a new way of thinking and perception of the world, proceeding from their complete contents is raised. Article is illustrated by the author's imagination which arose when he read the book by E.A. Pesotsky «Advertising and psychology of consumer».

Key words: psychotechnology; social technology; psychological theories; humanitarian knowledge; metalanguage; advertizing.

СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.45+316.7

ИННОВАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ НАСЕЛЕНИЯ МАЛЫХ ГОРОДОВ*

И.А. Германов, Е.Б. Плотникова

Рассматриваются социокультурные условия инновационных процессов и реальная включенность в инновационную деятельность населения двух малых городов Пермского края. С помощью кластерного анализа выделены типы социальных групп, различающиеся по их отношению к инновациям. Сделаны выводы об ограничениях экономического подхода в объяснении территориальных различий в уровне развития инновационного потенциала.

Ключевые слова: инновации; инновационный потенциал; инновационная деятельность; малые города.

Тема модернизации, условий перехода нашей страны на инновационный путь развития в последние годы активно обсуждается государственными деятелями, учеными и практиками. Действительно, рост международной конкуренции, расширение процессов глобализации, а также отставание России по основным экономическим показателям и уровню жизни от развитых стран не оставляет нам иных альтернатив в развитии. В то же время отечественный потенциал в направлении инновационного развития находится на довольно низком уровне. Так, Л.О. Табатадзе приводит данные Всемирного экономического форума, в соответствии с которыми Россия с точки зрения технологической готовности к инновациям находится на 72-м месте из 133 стран; по индексу заинтересованности в инновациях — на 57-м; по общему рейтингу конкурентоспособности — на 70-м месте. Упущенная выгода от инновационного отставания составляет более 1,2 трлн. долл. в год [8]. Согласно другим данным рейтинг нашей страны по разным показателям инновационного развития варьирует от 41-го до 73-го места [1; 2].

Важными направлениями данной дискуссии являются пространственные аспекты модернизационных процессов, специфика региональных условий инновационного развития. Актуальность проблемы обусловлена тем, что инновационная деятельность осуществляется в конкретных условиях определенной социокультурной территориальной общности, при этом российские регионы характеризуются значительными различиями в социально-экономическом и географическом положении, обеспеченности инфраструктурой, природными, материальными и человеческими ресурсами, что приводит к сильной дифференциации различных территорий страны по возможностям для создания, внедрения и распространения полезных новшеств (новых знаний, идей, продуктов и технологий, социально-культурных образцов и т.п.). По данным авторов доклада «Рейтинг инновационного развития субъектов Российской Федерации», в стране существует значительный (почти шестикратный) разрыв между регионами в базовых

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант №12-03-00200).

Германов Игорь Анатольевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и политологии; Пермский государственный национальный исследовательский университет, 614990, Пермь, ул. Букирева, 15; Germanov1973@yandex.ru

Плотникова Елена Борисовна — кандидат исторических наук, заведующая кафедрой социологии и политологии; Пермский государственный национальный исследовательский университет, 614990, Пермь, ул. Букирева, 15; Plotnikova1958@yandex.ru

социально-экономических условиях инновационного развития; подавляющая часть административных образований (более 80 %) имеют показатели ниже, чем в среднем по стране [7, с. 24, 27]. Это означает, что существует ограниченный круг регионов, являющихся лидерами по условиям для инновационного роста, остальные же, при сохранении существующих тенденций, обречены на отставание. Подобная неравномерность пространственного развития страны относится экспертами к одному из существенных барьеров модернизации [4, с. 11].

Применительно к России принято выделять три уровня регионов страны: макрорегионы, субъекты Российской Федерации, муниципальные образования. Инновационная роль субъектов РФ, представляющих базовый уровень горизонтальной дифференциации страны, многообразна. Н.И. Лапин видит ее в повышении устойчивости институциональной среды функционирования и развития деловых организаций, в содействии развитию региональных рынков капиталов, товаров и услуг, повышении конкурентных преимуществ региона, содействии межрегиональной координации, кооперации и взаимодействия, обеспечении трехстороннего инновационного партнерства и др. [3].

Условия протекания инновационных процессов, складывающиеся на уровне муниципальных образований, пока не получили должной оценки. В то же время муниципалитеты вполне могут выступать потенциальными точками инновационного роста. В первую очередь это касается региональных столиц, однако определенные шансы есть и у социально-территориальных образований меньшего масштаба, поскольку некоторые из них обладают базовыми условиями для развития инновационных процессов: наличие городского населения, промышленных предприятий, учреждений ВПО и научно-исследовательских организаций. Речь идет о малых и средних городах, составляющих более трети в общем количестве городов России, в них проживают около 9 % населения страны. Учитывая эти обстоятельства, влияние условий, складывающихся в малых городах, на инновационную деятельность индивидов и деловых организаций представляется значимым направлением научных исследований.

Интересен также вопрос сравнения условий для инновационной деятельности в малых городах с разным уровнем экономического потенциала (развитый – депрессивный) на фоне условий, существующих в крупном городе — региональном центре. Мы предполагаем, что сравнительно высокие экономические показатели положительно влияют на инновационные процессы за счет повышения спроса на новые продукты, технологии, услуги и т.п. Если это действительно так, то условия для активизации инновационных процессов в Лысьве, как более развитом в экономическом отношении муниципальном образовании, будут выше, чем в Кудымкаре.

Для определения уровня возможностей инновационного развития, сравнительного анализа условий, складывающихся в различных регионах, часто пользуются понятием «инновационный потенциал». В литературе существуют различные трактовки указанного понятия. Так, О.С. Москвина выделяет как минимум четыре подхода к его определению [6]. В соответствии с одним из них инновационный потенциал рассматривается через совокупность научно-технических, технологических, инфраструктурных, финансовых, правовых, социокультурных и иных возможностей, обеспечивающих восприятие и реализацию новшеств [4].

Состояние научно-технической базы инновационных процессов определяется накопленным объемом информации о результатах научно-технических работ, изобретений, проектно-конструкторских разработок, образцов новой техники и продукции, что, в свою очередь, связано с наличием и активностью специализированных организаций, занимающихся научными исследованиями и разработками (научные институты, высшие учебные заведения, исследовательские и внедренческие лаборатории в промышленном секторе и т.п.).

К инфраструктурным условиям развития инновационной среды региона относятся технопарки и агротехнопарки, информационно-технологические и инновационно-информационные центры, центры трансфера технологий, бизнес-инкубаторы и т.п. Их основная функция — формирование максимально благоприятной среды для развития малых и средних наукоемких инновационных фирм-клиентов путем предоставления информационных, консультационных услуг, аренды помещения и оборудования, других услуг.

Финансовые и правовые компоненты инновационного потенциала определяются наличием институтов финансовой поддержки (целевые бюджетные инновационные программы, венчурные компании, специализированные банки развития и др.), а также налоговых преференций, предоставляемых организациям, осуществляющим разработку, внедрение и коммерциализацию новшеств.

Социокультурные условия инновационных процессов включают в себя доминирующие в обществе идеи, ценности, нормы и образцы поведения, касающиеся отношения к новшествам, потребности в изменениях, а также социальные отношения, возникающие по поводу инициирования, поддержки или противодействия инновациям. Эти условия выступают в качестве одного из ключевых факторов инновационного развития, поскольку основными акторами нововведений являются люди, движимые стремлением к поиску новых и лучших способов удовлетворения потребностей, к созданию и широкому распространению новшеств. Переход к инновационному пути развития общества связывается экспертами с появлением в массовом масштабе личностей инновационного типа, инноваторов, люди должны быть ориентированы на инновационное развитие во всех сферах общества [9, с. 37]. Данный тезис также подтверждает исключительную значимость социокультурных условий для поддержки инновационных процессов.

Один из подходов, используемых при анализе инновационного потенциала [5], предполагает рассмотрение двух его компонент. Первая характеризует возможности различных ресурсов для осуществления инновационной деятельности. Вторая отражает результаты использования ресурсных возможностей. В исследовании социокультурных условий инновационной деятельности в качестве показателей, отражающих ресурсную компоненту, мы использовали социально-психологические характеристики, отражающие готовность личности к инновационной деятельности, а для оценки результативной компоненты — показатели включенности в процессы инициирования и распространения инноваций. Методика формирования социокультурных портретов регионов [4] дает возможность для измерения каждой из соответствующих характеристик.

Готовность к инновациям в операциональном плане может раскрываться через комплекс социально-психологических черт личности, к которым относятся: ценностные ориентации, локус контроля, готовность осуществлять деятельность в условиях риска и неопределенности, принять негативные последствия, связанные с неуспехом.

Первый из указанных элементов характеризуется соотношением ценностей поддержания традиций и новаторства. Доминирование традиционалистских ориентаций обусловливает боязнь новизны, нежелание стремиться к новому, неизвестному, является предпосылкой репродуктивной деятельности. В то же время инновационные ценности способствуют формированию готовности личности выйти за рамки сложившихся норм и традиций, выработке оригинального способа решения текущих задач, апробации новых практик социальной деятельности. Для определения степени выраженности рассматриваемых ценностных ориентиров респондентам предлагалось высказать степень своего согласия/несогласия с двумя суждениями: *«Главное — это инициатива, предприимчивость, поиск нового в работе и жизни, даже если остаешься в меньшинстве»* (инновативность) и *«Главное — это уважение к сложившимся обычаям, традициям»* (традиционность).

Взаимосвязь инновационной деятельности и локуса контроля личности является косвенной. Исследования экстернальных и интернальных типов личности показывают, что люди с высокими показателями внешнего локуса контроля в большей степени характеризуются как зависимые, нерешительные, неуверенные, в то время как представители интернального типа обычно демонстрируют большую активность и динамизм, настойчивость и способность к рефлексии. Таким образом, характеристики локуса контроля выступают в качестве психологической основы инновационной способности. Для оценки значения рассматриваемой социально-психологической установки использовались мнения участников опроса по отношению к суждению «*Я стал таким, какой я есть, главным образом благодаря собственным усилиям*».

Наконец, третий из элементов может быть раскрыт через соотношение ориентаций на га-

рантированность и неопределенность результатов деятельности. Избегание риска ограничивает стремление личности к поиску способов обновления различных сфер жизни общества. В то время как инновационная активность предполагает, что ее результаты могут быть как успешными, так и провальными. Данная компонента инновационного потенциала измерялась с помощью индекса, сконструированного на основе ответов на вопрос: «*Какую работу Вы бы предпочли сегодня, если бы могли выбирать?*». Положительные значения индекса указывают на преобладание тех, кто ориентирован на организацию собственного дела, с присущим ему риском и неопределенностью (n_1). Отрицательные — на численное превосходство тех, кто предпочитает небольшой, но твердый заработок в обмен на уверенность в завтрашнем дне (n_2). Значения индекса рассчитывались по формуле:

$$I = \frac{n_1 - n_2}{n},$$

где n — общее число респондентов в группе.

В качестве показателей включенности в процессы инициирования и распространения инноваций использовались самоотчеты респондентов об их участии в создании новшеств (организации новой фирмы, разработки нового продукта, технологии, создания новой услуги).

Таблица 1. Ресурсная компонента инновационного потенциала населения городов Пермского края

Показатели инновационного потенциала		*Кудымкар*	*Лысьва*	*Пермь*	*Тест хи-квадрат*	
					значение	*значимость*
Инновативность*		1,9	1,6	1,8	0,451	0,502
Традиционность*		3,2	2,4	1,4	28,706	0,000
Локус контроля*		3,2	2,9	2,5	4,798	0,028
Деятельностная ориентация	Гарантии, %	50,4	57,9	44,3	38,302	0,000
	Неопределенность, %	8,5	15,9	19,1		
	Индекс	-0,37	-0,40	-0,22		

* Среднее значение по шкале -5 до 5.

Как видим, выраженность инновационных ценностей у участников исследования соответствует уровню чуть выше среднего. Значения признака не имеют существенных колебаний во всех трех обследованных муниципальных образованиях. Наблюдаемые различия (от 1,6 до 1,9) являются статистически незначимыми. Совсем иначе дела обстоят с распространенностью традиционалистских ценностей. В малых городах уровень их поддержки находится существенно выше среднего (2,4–3,2) и значительно превышает показатели краевого центра (1,4). Важно отметить, что ориентация на традиции и обычаи в Лысьве и особенно в Кудымкаре выражены гораздо больше (отчетливее), чем на инициативу и предприимчивость. В Перми таких перекосов не наблюдается. Здесь обе ценностные ориентации выражены примерно одинаково и соответствуют уровню чуть выше среднего.

Средние значения локуса контроля в обследованных городах практически одинаковы: 2,9 в Лысьве и 3,2 в Кудымкаре, они свидетельствуют о большей выраженности установок интернального типа. Отметим, что это немного, но значимо больше, чем в Перми (2,5). Таким образом, распределение ответов респондентов относительно их собственной роли в жизненном успехе указывает на то, что в малых городах преобладают люди, которые более независимы, уверены в себе, последовательны в достижении своих целей. Однако оказалось, что в своей трудовой деятельности более половины опрошенных (50–58 %) ориентированы на небольшие, но стабильные заработки. Выбор рабочего места для них важен с точки зрения возможности с уверенностью смотреть в будущее. Людей, готовых к риску и неопределенности среди респондентов, проживающих в малых городах, оказалось довольно немного: 16 % в Лысьве и только 9 % в Кудымкаре. Для сравнения: в Перми готовы мириться с низким заработком в обмен на уверенность в будущем 44 % опрошенных, а на создание своего дела

ориентирован каждый пятый участник опроса. В результате индекс деятельностной ориентации в малых городах составляет около -0,4, а в краевой столице заметно выше -0,22.

Показатели результативной компоненты инновационного потенциала населения обследованных муниципальных образований практически не отличаются друг от друга. В обоих случаях видно, что активное участие в создании и внедрении новшеств принимает крайне малая часть жителей города — от 1 до 4 %. Доля респондентов, принимавших деятельное участие хотя бы в одном виде инновационной деятельности, и в Лысьве, и в Кудымкаре составляет около 6 % (см. табл. 2).

Таблица 2. Результативная компонента инновационного потенциала населения городов Пермского края (доля от числа опрошенных в группе, %)

Участие в инновациях		*Лысьва*	*Кудымкар*
В любом виде новшеств		6,8	6,3
Участие в создании /внедрении	Новой фирмы	2,3	3,3
	Нового продукта	3,0	1,4
	Новой технологии	4,3	1,2
	Новой услуги	2,3	3,1

Таблица 3. Типологические группы населения городов Пермского края по инновационному потенциалу

Показатели инновационного потенциала		*Типологические группы по инновационному потенциалу*[*]						
		Кудымкар				*Лысьва*		
		A	B	C	D	A	B	C
Инновативность		1,9	1,8	1,9	0,4	1,8	1,6	2,0
Традиционность		3,4	3,5	3,8	-3,5	2,3	2,6	2,8
Локус контроля		3,3	3,1	3,3	2,9	3,1	3,2	2,9
Деятельностная ориентация	Гарантии, %	66	0	30	84	49	0	37
	Неопределенность, %	0	100	37	0	0	100	0
	Индекс	-0,7	1	0,03	-0,8	-0,5	1	-0,4
Включенность в инновации, %		0	0	100	0	0	0	100
Доля в выборке, %		76	13	6	3	87	7	6

[*]Для обозначения типологических групп использованы следующие коды: A — «педанты», B — «предприниматели», C — «инноваторы», D — «подчиненные».

Исследование барьеров исследуемых направлений инновационной деятельности показало, что в каждом случае уровень поддержки участников создания и внедрения новшеств был выше, чем степень противодействия. Однако оказалось, что поддержка исходит главным образом от ближайшего социального окружения, в то время как институционализированные каналы, призванные создавать благоприятные условия для инновационной деятельности (банковские структуры, финансирующие инновационные проекты, административные органы, осуществляющие разрешительную деятельность), практически не задействованы. Об их положительной роли упоминали единичные респонденты. Однако и в негативном контексте (отказ в выдаче кредита, противодействие администрации) они также практически не назывались.

Следующим этапом исследования стало выделение в исследуемых городах однородных социальных групп, характеризующихся различным инновационным потенциалом. Для этого использовалась процедура иерархического кластерного анализа.

Оказалось, что в Кудымкаре можно выделить четыре таких группы. Первая — самая многочисленная (76 %) объединяет в себе «педантов». Эту группу отличает довольно низкий уровень склонности к риску и опасения за свое будущее (две трети предпочли бы низкий заработок в сочетании с уверенностью в завтрашнем дне), а также отстраненность от деятельного участия в процессах внедрения новшеств.

Характер ценностных ориентаций и социальных установок практически не отличается от выборки в целом.

Вторая группа — «предприниматели» — объединяет 13 % опрошенных в Кудымкаре. Ее отличительной особенностью является сильно выраженная ориентация на самостоятельность и склонность к риску (практически каждый предпочел бы иметь собственное дело). Их текущая деятельность не связана с участием в инновационных процессах. Структура ценностей представителей этой группы не имеет особых отличий от других жителей города. В то же время «предприниматели» в несколько большей степени связывают свою судьбу с влиянием внешних обстоятельств.

Третью группу представляют «инноваторы». Их доля среди опрошенных кудымкарцев составляет чуть больше 6 %. Главной отличительной чертой этой группы является активное участие в инновационных процессах. Треть из них отметили, что были инициаторами, а оставшиеся две трети — участниками внедрения тех или иных новшеств. Ориентация на гарантированность/неопределенность результатов деятельности среди «инноваторов» противоречива. Примерно одинаковая часть респондентов ориентирована на организацию собственного дела и на небольшие, но гарантированные заработки. В результате индекс склонности к риску равен 0,07. Характеристики локуса контроля практически не отличаются от остальных групп, также как и уровень поддержки ценностей новаторства. В то же время в этой группе заметно более выражены ориентации на традиции и обычаи (3,8).

Таблица 4. Гендерные характеристики типов инновационного потенциала населения городов Пермского края

Город	*Пол*	*Типы по инновационному потенциалу, %*				*Итого, %*
		педанты	*предприниматели*	*инноваторы*	*подчиненные*	
Лысьва*	Мужчина	83,8	8,1	8,1	–	100,0
	Женщина	89,4	6,1	4,6	–	100,0
	Итого	87,1	6,9	6,0	–	100,0
Кудымкар**	Мужчина	73,9	16,1	7,5	2,5	100,0
	Женщина	80,6	11,1	5,4	2,9	100,0
	Итого	77,8	13,2	6,3	2,7	100,0

* χ^2=3,295 df=2 α>0.05; ** χ^2=3,780 df=3 α>0.05.

Наконец, самая малочисленная группа (менее 3 %) — «подчиненные». Ее представители отличаются от других жителей города по большинству выделенных нами показателей инновационного потенциала. Индекс склонности к риску (-0,8) демонстрирует явное доминирование тех, кто ориентирован на низкий, но гарантированный доход и практически полное отсутствие стремления к созданию собственного дела. Кроме того, здесь зафиксирован самый низкий уровень поддержки ценностей инициативы и предприимчивости (0,4). При этом они в большинстве своем отрицают также ценность обычаев и традиций (-3,4). Среди «подчиненных» больше представителей экстернального типа личности. Средние значения локуса контроля в этой группе заметно меньше (2,9), чем у других участников опроса (3,2).

В Лысьве процедура кластерного анализа позволила выделить три группы респондентов, отличающихся по показателям инновационного потенциала. Характеристики этих групп и их наполняемость имеют много общего с результатами, полученными на выборке опрошенных в Кудымкаре.

«Педанты» в Лысьве заметно преобладают и составляют 87 % всех опрошенных, «предприниматели» — 7 %, инноваторы — 6 %. Все три группы не имеют статистически значимых отличий друг от друга по структуре разделяемых ими ценностей, численному соотношению в их составе экстравертированных и интровертированных типов личностей. Отличительной чертой «инноваторов» в Лысьве являются гораздо более выраженные опасения перед будущим и связанная с этим ориентация на низкие, но гарантированные доходы, чем это наблюдалось в Кудымкаре.

Существуют ли какие-либо закономерности принадлежности к различным типологическим группам инновационного потенциала, связанные с социально-демографическим статусом респондентов? Для ответа на этот вопрос была проведена процедура кросс-табуляции с целью определения наличия связей между полом, возрастом, уровнем образования жителей города, а также их принадлежностью к тому или иному типу инновационного потенциала.

Таблица 5. Возрастные характеристики типов инновационного потенциала населения городов Пермского края

Город	*Возраст*	*Типы по инновационному потенциалу, %*				*Итого, %*
		педанты	*предприниматели*	*инноваторы*	*подчиненные*	
Лысьва*	18–30	79,2	13,2	7,5	–	100,0
	31–45	82,0	5,7	12,3	–	100,0
	46–60	90,5	6,9	2,6	–	100,0
	61+	97,1	1,9	1,0	–	100,0
	Итого	87,1	6,9	6,0	–	100,0
Кудымкар**	18–30	66,9	24,6	6,9	1,5	100,0
	31–45	73,4	13,3	10,5	2,8	100,0
	46–60	85,0	7,1	3,5	4,4	100,0
	61+	91,3	4,3	2,2	2,2	100,0
	Итого	77,8	13,2	6,3	2,7	100,0

* χ^2=27,596 df=6 α<0.001; ** χ^2=36,688 df=9 α<0.001.

Таблица 6. Образовательные характеристики типов инновационного потенциала населения городов Пермского края

Город	*Образование*	*Типы по инновационному потенциалу, %*				*Итого, %*
		педанты	*предприниматели*	*инноваторы*	*подчиненные*	
Лысьва*	среднее	91,9	6,1	2,0	–	100,0
	специальное	87,9	5,8	6,3	–	100,0
	высшее	60,5	16,3	23,3	–	100,0
	Итого	87,1	6,9	6,0	–	100,0
Кудымкар**	среднее	79,1	15,0	4,3	1,6	100,0
	специальное	77,4	12,4	7,3	3,0	100,0
	высшее	75,4	10,5	8,8	5,3	100,0
	Итого	77,8	13,2	6,3	2,7	100,0

* χ^2=36,555 df=4 α<0.001; ** χ^2=5,356 df=6 α>0.05

Анализ показал, что в обоих обследованных муниципальных образованиях гендерная принадлежность никак не связана с уровнем инновационного потенциала. Соотношение мужчин и женщин в каждом из выделенных типов примерно одинаковое (см. табл. 4).

Совсем другие выводы следуют из анализа возрастных особенностей различных инновационных типов населения. При этом в обоих городах наблюдаются схожие тенденции: наибольшее число «педантов» сосредоточено среди респондентов пенсионного возраста (97 % в Лысьве и 91 % в Кудымкаре); представителей «предпринимателей» заметно больше среди молодежи (13 % и 25 %, соответственно); «инноваторов» — среди респондентов среднего возраста (12 % и 11 %, соответственно). Возрастных отличий в группе «подчиненных» не выявлено — см. табл. 5.

При анализе образовательных характеристик типов инновационного потенциала в обследованных городах были получены различные результаты. В Лысьве респонденты, имеющие общее среднее образование, заметно чаще относятся к категории «педантов» (92 %), а с высшим образованием — к «предпринимателям» (16 %) и «инноваторам» (23 %). В Кудымкаре подобных закономерностей выявлено не было:

соотношение различных типов инновационного потенциала во всех образовательных группах примерно одинаково — см. табл. 5.

Таким образом, мы увидели, что обследованные города имеют ряд отличий в общем уровне инновационного потенциала, социально-демографическом составе групп, различающихся по характеру установок и поведения в отношении инновационной деятельности. В то же время полученные данные позволяют нам лишь частично подтвердить выдвинутую гипотезу о влиянии социально-экономического развития города на характер условий инновационной деятельности. В Лысьве возможности для инновационного развития выше только по двум из пяти показателей ресурсной компоненты инновационного потенциала. По остальным показателям, в том числе и тем, которые отражают результативную компоненту, существенных отличий между городами не наблюдается.

Список литературы

1. *Давыдов А.А.* Инновационный потенциал России: настоящее и будущее // Обсуждаем проблемы модернизации российского общества, ИС РАН. URL: http://www.isras.ru/blog_modern_3.html?&printmode (дата обращения: 15.02.2013).
2. *Доклад* о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации за 2011 г. / под ред. А.А. Аузана и С.Н. Бобылева. М.: ПРООН в РФ, 2011. 146 с.
3. *Лапин Н.И.* Природа инноваций и их региональные условия // Социокультурные портреты регионов России: Опыт комплексной реализации. сб. материалов IV Всерос. науч.-практ. конференции (18–22 сентября 2008 г., Чебоксары). Чебоксары: ЧГИГН, 2008. С. 220–229.
4. *Лапин Н.И., Беляева Л.А.* Программа и типовой инструментарий «Социокультурный портрет региона России» (Модификация – 2010). М.: МФРАН, 2010. 135 с.
5. *Лисин Б., Фридлянов В.* Инновационный потенциал как фактор развития // Инновации. 2002. № 7. С. 17–34.
6. *Москвина О.С.* Инновационный потенциал как фактор устойчивого развития региона // Проблемы развития территории. 2005. № 30. С. 16–25.
7. *Рейтинг* инновационного развития субъектов Российской Федерации: аналитический доклад / под ред. Л.М. Гохберга. М.: Нац. иссл. ун-т «Высшая школа экономики», 2012. 104 с.
8. *Табатадзе Л.О.* Социокультурные факторы управления инновационный сферой в России // Мониторинг общественного мнения. 2011. № 1(101). С. 146–151.
9. *Шевченко В.Н.* Инновационная личность как социальный тип // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 2(73). Вып. 11. С.37–51.

THE INNOVATIVE POTENTIAL OF SMALL CITIES

Igor A. Germanov, Elena B. Plotnikova

Perm State National Research University, 15, Bukirev str., Perm, 614990, Russia

The social and cultural conditions of innovation process in two small cities of Perm kraj are analyzed. An author identifies few types of social groups that differ according to their relation to innovation. Cluster analysis was used for this. The limitation of the economic approach in explaining regional differences in the level of innovation capacity was found.

Key words: innovation; innovative potential; innovative activity; small cities.

УДК 316.624

ПАТТЕРНЫ ПОТРЕБЛЕНИЯ АЛКОГОЛЯ В ПЕРМСКОМ КРАЕ*

К.А. Петухов

В статье представлены результаты социологического исследования о частоте, дозах и способах потребления алкоголя жителями Пермского края. Особое внимание уделяется выявлению паттернов, устойчивых схем употребления различных видов спиртосодержащих напитков. Полученные данные сопоставляются со статистической информацией об объемах проданной алкогольной продукции в регионе, оценивается преимущества и недостатки социологических методов изучения проблемы алкоголизации населения.

Ключевые слова: алкоголь; паттерн; культура потребления; способ потребления; алкоголизм.

Употребление алкоголя является неотъемлемой частью культурной традиции многих народов. В исторической перспективе роль алкоголя в жизни общества претерпела ряд существенных изменений. Так, в Древней Греции употребление вина было связано с почитанием бога плодородия Диониса. В Средневековье употребление вина считалось одной из привилегий высших сословий. С выходом производства на промышленный уровень алкогольная продукция стала доступна практически всем. Употребление алкоголя в современном обществе в основном определяется возможностью раскрепоститься, снять стресс, неформально общаться с другими людьми. Однако проблема алкоголизма становится в современном обществе особенно актуальной. Важнейшие причины этого — усиливающаяся отчужденность личности от общества, социальная атомизация, низкий уровень социального самочувствия, недоступность социальных лифтов. Употребление алкоголя становится попыткой отрешиться от возникающих жизненных трудностей. Особенно остро проблема алкоголизации населения стоит перед современным российским обществом. Это обусловлено рядом культурных особенностей потребления алкоголя в нашей стране, ее географическим положением, а также экономическими и политическими факторами. Определение общей культуры потребления алкоголя, паттернов потребления спиртных напитков стало основной целью социологического исследования, проведенного Пермским центром социального партнерства и социологических исследований ПГНИУ в 2011 г. Задачи исследования были определены следующим образом:

- проанализировать риски развития человеческого потенциала, связанные с потреблением алкоголя на индивидуальном и социально-территориальном уровнях;
- выявить особенности распространения риска алкоголизации, дать оценку степени опасности для различных сегментов регионального сообщества (территориальных, социально-демографических, профессиональных, семейно-статусных и пр.);
- исследовать, как воспринимает население региона риск, связанный с потреблением алкоголя, изучить типологические черты, определяющие характер данного восприятия.

В качестве объекта эмпирического социологического исследования были определены взрослые жители Пермского края; предмет ис-

* Публикация подготовлена в рамках научно-исследовательских работ ФБГОУ ВПО «Пермский государственный национальный исследовательский университет», проводимых в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ в 2012 г. (проект № 6.4216.2011, рук. Е.Б. Плотникова).

Петухов Константин Алексеевич — кандидат политических наук, доцент кафедры социологии и политологии; Пермский государственный национальный исследовательский университет, 614990, Пермь, ул. Букирева, 15; petoukhov@psu.ru

следования — отношение взрослого населения края к употреблению алкоголя. В качестве основной гипотезы социологического исследования был выдвинут тезис о том, что модель алкогольного потребления определяется уровнем социальной адаптации личности, который в свою очередь зависит от степени социального самочувствия индивида.

Программой социологического исследования был предусмотрен опрос в 20 административных образованиях региона, представляющих различные типы социально-экономических и географических условий в Пермском крае. Метод анкетного опроса обеспечил возможность получения более откровенных ответов на вопросы, касающиеся частоты и способов потребления алкоголя. Вместе с тем для обеспечения большей репрезентативности полученных результатов, возможности распространить полученные выводы на всю генеральную совокупность (взрослых жителей Пермского края) в ходе опроса контролировался ряд социально-демографических показателей респондентов. Пропорции распределения участников опроса по полу, возрасту и образованию основаны на данных Пермьстата, полученных во время всероссийской переписи 2010 г. Всего в анкетном опросе приняли участие 904 жителя Пермского края в возрасте от 18 до 70 лет (среди них 425 мужчин и 479 женщин). 38,7 % участников опроса имеют среднее общее образование; 44,1 % опрошенных получили начальное или среднее специальное образование; остальные 17,2 % респондентов с высшим образованием.

Для выявления существующих систем потребления алкогольной продукции респондентам было предложено ответить на ряд вопросов, определяющих частоту употребления различных видов алкогольной продукции (пива, алкогольных коктейлей, вина и шампанского, водки и других крепких спиртных напитков), среднюю разовую дозу их потребления, а также места употребления спиртного. Данные, полученные в исследовании, были затем сопоставлены со статистическими показателями продаж различных видов алкоголя в Пермском крае. Это позволило оценить правомерность использования социологической методологии для определения паттернов потребления алкоголя.

Ключевое назначение вопросов данного блока анкеты состоит в определении доли людей, употребляющих алкоголь, и исследовании их поведения. Как было установлено, большинство респондентов употребляли спиртные напитки в течение последнего года (84 %). Причем 78,5 % из них употребляли алкоголь и в течение последнего месяца. Доля лиц, не употреблявших алкоголь в течение последнего года, составила лишь 16 %.

Большинство респондентов заявили также, что они употребляют алкогольные напитки регулярно. При этом 59,6 % опрошенных выпивают 1–3 раза в месяц, 27,6 % употребляют алкоголь еженедельно, а остальные участники исследования пьют спиртное еще чаще. Согласно медицинским исследованиям, еженедельное употребление алкоголя является признаком первой стадии алкоголизма, а более частое употребление — свидетельство развития второй и третьей стадии данного заболевания. Согласно результатам опроса можно сделать вывод о том, что более 34 % жителей Пермского края подвержены риску развития алкогольной зависимости. Столь удручающий показатель свидетельствует о необходимости срочных радикальных мер для сокращения потребления алкоголя. Согласно данным медицинских исследований антиалкогольная компания во времена перестройки, несмотря на ряд «перегибов», способствовала увеличению продолжительности жизни населения Советского Союза, в первую очередь мужчин. Возможно, представителям государства стоит рассмотреть имеющийся опыт борьбы с алкоголизмом для выработки эффективных мер для решения проблемы алкоголизации населения. Без этого ситуация с потреблением алкоголя будет только усугубляться и в среднесрочной перспективе может привести к самым серьезным экономическим, социальным и даже политическим последствиям. Более подробно ответы респондентов представлены в табл. 1.

Анализ социально-демографических характеристик респондентов выявил наличие связи между частотой употребления алкоголя и полом респондентов. Мужчины-респонденты чаще, чем женщины, пьют алкогольные напитки. Возраст людей также оказывает влияние на практику употребления алкогольных напитков. Чем старше оказывались респонденты, тем реже они упоминали факт потребления алкоголя в течение последнего года. Похожая зависимость

обнаружена и в отношении респондентов к своему здоровью — чем выше оценивалась ценность здоровья, тем реже участники опроса заявляли об употреблении алкоголя в течение года, меньше оказывалась и частота употребления спиртного. Сравнение ответов респондентов относительно их отношения к алкоголю показало наличие линейной зависимости: участники опроса, которые позитивно оценивали алкоголь, чаще его и употребляют (48,6 % респондентов находятся в зоне риска); частота выпивки у лиц, негативно настроенных к алкоголю, оказалась ниже (27,4 % опрошенных находятся в зоне риска).

Таблица 1. Распределение ответов респондентов на вопрос «Как часто за последний год Вы выпивали хотя бы небольшое количество алкоголя?»

Употребление алкоголя	% от числа употреблявших алкоголь в течение последнего года	% от всех опрошенных
Практически ежедневно	*3,6*	*3,1*
5–6 раз в неделю	*1,9*	*1,6*
3–4 раза в неделю	*7,4*	*6,1*
1–2 раза в неделю	*27,6*	*23,4*
1–3 раза в месяц	59,6	50,1
Не употребляли алкоголь	–	15,7

Примечание: курсивом выделена зона риска.

Таблица 2. Распределение ответов респондентов на вопросы о местах употребления алкоголя, в % от числа ответивших

Места употребления алкоголя	Случалось ли Вам хотя бы однажды употреблять алкоголь в названных местах?	В течение последнего месяца в каких из названных мест Вам приходилось чаще всего употреблять алкоголь?
В общественных заведениях (бар, кофе, ресторан)	37,5	21,7
У себя дома	60,7	45,3
Дома у друзей, знакомых, родственников	65,7	48,5
На улице	20,6	9,9
На работе/ в учебном заведении	6,6	2,2
В клубе, на дискотеке	11,9	4,7
В подъезде	2,2	0,3

Примечание: сумма процентов по столбцу больше 100 %, т.к. респондент мог дать несколько ответов.

Для формирования представления о существующих системах потребления алкоголя респондентам было предложено ответить на вопрос, где им приходилось пить алкоголь, а также где они это делают наиболее часто. Было установлено, что большинство респондентов употребляют спиртные напитки, находясь в гостях у друзей или родственников. Вторым по популярности местом употребления алкоголя оказалось место проживания участников исследования. На третьем месте со значительным отрывом находятся различные общественные заведения (кафе, бары, рестораны). Более подробно ответы респондентов представлены в табл. 2. Интерес представляет и сравнение доли респондентов, потребляющих алкоголь наиболее часто в различных местах, с соответствующей долей участников опроса, которые заявили о том, что им приходилось употреблять спиртное в этих местах хотя бы раз. Сравнение данных позволило установить, что места потребления алкоголя можно условно разделить на три группы: к первой группе относятся общественные места, места проживания респондентов, их друзей и родственников; ко второй группе относится употребление алкоголя на улице или на дискотеке; а в третью группу отнесены такие места, как подъезды, рабочие или учебные по-

мещения. Для первой группы мест характерно близкое соответствие ответов на оба вопроса анкеты. Вторая группа мест чаще упоминается участниками исследования в связи с однократным / нечастным употреблением алкоголя. Третья группа имеет еще более существенные различия в ответах. В подъездах и на рабочих (учебных) местах часть респондентов пила лишь однажды, часть делают этого нечасто.

Полученные ответы соотносятся с мнениями участников исследования о допустимых поводах употребления алкоголя. Праздничные события, которые отмечаются жителями Пермского края у себя дома, в кругу друзей/родственников или в кафе /ресторанах, являются, по мнению участников опроса, достаточным поводом к употреблению спиртного. Другие перечисленные в анкете места в меньшей степени пригодны для проведения праздничных мероприятий, в связи с чем их доля оказалась существенно меньше.

Дальнейшее исследование эмпирических данных показало, что респонденты мужского пола чаще, чем женщины, говорят об употреблении алкоголя во всех перечисленных в анкете местах. Особенно значительны различия в случаях употребления алкоголя на улице и в подъезде (разница в ответах мужчин и женщин достигает 3–5 раз). Было также установлено, что такие места для употребления спиртного выбирают, прежде всего, люди молодого возраста (до 30 лет). Напомним, что действующее законодательство запрещает распитие алкоголя в общественных местах, к которым можно отнести улицы и подъезды. Тем не менее представители молодого поколения попросту игнорируют требования закона, а правоохранительные органы, к сожалению, не демонстрируют решимости бороться с нарушителями. Еще одной социально-демографической характеристикой людей, употребляющих алкоголь в местах, не предназначенных для этого, является уровень образования. На улице пьют в первую очередь респонденты со средним общим образованием, а в подъездах употребляют спиртное в большей мере люди с незаконченным высшим или полным высшим образованием. Публичное потребление спиртного в не подходящих для этого местах является наиболее показательным индикатором распространения алкоголизма в стране. Эта проблема наиболее остра среди молодых людей с низким уровнем образования, проживающих либо в малых городах края, либо в г. Перми. Сельские жители предпочитают употреблять алкоголь в более традиционных местах: дома, у друзей.

Для определения паттернов потребления алкоголя жителями Пермского края респондентам было предложено ответить на вопросы, которые характеризуют частоту и разовые объемы распития различных алкогольных напитков. При этом учитывались четыре категории спиртосодержащих напитков: пиво, алкогольные коктейли в заводских упаковках, вина, а также крепкие алкогольные напитки, включая водку. Совокупная доля жителей края, потребляющих пиво и крепкие алкогольные напитки, практически одинакова — 39 %. Вина по популярности находятся на третьем месте — 32,2 %. Существенно реже жители Пермского края пьют алкогольные коктейли — общая доля употребляющих их с различной частотой в течение месяца составляет 6,3 %. Следует обратить внимание, что частота употребления пива и крепких алкогольных напитков существенно отличается. Частота потребления пива, представляющая риск для здоровья (1–2 раза в неделю и чаще), более чем в 2 раза превосходит аналогичный показатель по крепким алкогольным напиткам.

В целом жителей региона по потреблению алкоголя можно разделить на три примерно равные группы. Треть воздерживается от употребления алкоголя, треть респондентов потребляют алкоголь на безопасном для здоровья уровне (не более чем,1–3 раза в месяц), треть населения находится в группе риска — регулярно употребляют спиртные напитки (прежде всего пиво и крепкий алкоголь).

Социально-демографический профиль респондентов, употребляющих перечисленные виды алкоголя, имеет ряд существенных отличий:

- Установлено наличие линейной зависимости между частотой потребления пива и полом респондентов, а также уровнем их социального самочувствия и отношения к здоровью. Высокая частота потребления пива характерна для респондентов-мужчин, людей с низким уровнем социального самочувствия, предпочитающих рискованный образ жизни, даже если это вредит их здоровью.

- Крепкие алкогольные напитки чаще пьют представители мужского пола.
- В отношении частоты потребления алкогольных коктейлей в заводской упаковке, а также вин (шампанского) не было установлено существенной дифференциации ответов респондентов, относящихся к разным социально-демографическим группам.

Следует указать на наличие связи между положительным отношением к алкоголю и частотой употребления пива (см. табл. 3). По другим категориям алкогольных напитков отсутствует четкая дифференциация ответов респондентов, относящихся к двум ранее выделенным кластерам.

Таблица 3. Распределение ответов респондентов о частоте употребления пива (в % от числа опрошенных) по кластерам, характеризующим отношение к алкоголю

Частота потребления пива	*Кластер негативно настроенных к алкоголю*	*Кластер позитивно настроенных к алкоголю*
Не пил алкоголя в течение месяца	43,1	22,8
Не пил пиво в течение последнего месяца	29,0	25,9
1–3 раза в месяц	19,2	26,2
1–2 раза в неделю	5,9	16,2
3–4 раза в неделю	1,2	5,3
5–6 раз в неделю	0,8	1,9
Практически ежедневно	0,6	1,7

Таблица 4. Разовый объем потребления чистого этанола по различным видам алкогольных напитков, (мл)

Виды алкогольных напитков	*Мужчины*	*Женщины*
Пиво	60,938	43,648
Алкогольные коктейли в заводской упаковке	64,697	50,909
Вино (шампанское)	68,764	67,871
Крепкие алкогольные напитки	74,733	41,731
Средний размер превышения разовой безопасной дозы	1,68	1,70

На основе анализа можно сделать вывод о том, в Пермском крае доминирует пивной тип потребления алкоголя. Частота потребления пива существенно выше, чем других алкогольны напитков, что представляет существенную угрозу здоровью жителей региона. Хотя в медицинской литературе не встречается термина «пивной алкоголизм», существует ряд факторов, стимулирующих рост потребления пива. К ним относятся: пиво не воспринимается как серьезный алкогольный напиток, значительно быстрее формируется психическая зависимость от него.

Для уточнения полученных данных респондентам был задан ряд вопросов, касающихся объемов разового потребления различных видов алкогольной продукции. На основе полученных данных удалось также получить информацию о примерной средней порции чистого этанола, выпиваемого жителями Пермского края за один раз. По объемам потребления два наиболее часто употребляемых вида алкогольной продукции существенно отличаются: за один раз выпивается в среднем 1,1 л пива и лишь 0,16 л крепких алкогольных напитков. В пересчете на чистый этанол, объемы потребления спиртных напитков иные. За один раз респонденты, пьющие вино (шампанское), употребляют сравнительно больший объем этилового спирта.

Если сравнивать полученные данные с рекомендациями экспертов Всемирной организации здравоохранения, то можно сделать вывод о том, что объемы разового потребления алкоголя (в пересчете на чистый этанол) в Пермском крае находятся на небезопасном уровне. Для женщин разовая безопасная доза составляет 30 мл, а для мужчин — 40 мл. Результаты исследования по данному показателю среди мужчин и женщин представлены в табл. 4.

Из табл. 4 видно, что наибольшее превышение допустимых безопасных доз алкоголя у мужчин наблюдается при употреблении крепких алкогольных напитков, а у женщин при употреблении вин. При этом средний размер превышения безопасных доз алкоголя немного выше у женщин.

Интегральным индикатором, раскрывающим характер потребления различных видов алкоголя населением Пермского края, является среднемесячный объем чистого этанола, потребляемого за месяц. Данный индикатор учитывает крепость различных видов алкоголя, с одной стороны, и частоту их потребления — с другой. Это позволяет выявить, какие напитки представляют наибольшую угрозу развития алкогольной зависимости среди жителей региона. На основе полученных данных можно сделать вывод о том, что основной вклад в формирование алкогольной зависимости у населения Пермского края вносят пиво, коктейли в заводской упаковке. Крепкие спиртные напитки и вина, хотя и потребляются жителями региона в не безопасных для здоровья дозах, влияют на ситуацию с алкоголизацией населения меньше, так как употребляются редко. Сравнивая объемы месячных доз потребления алкоголя жителей Пермского края с рекомендациями ВОЗ, можно сделать вывод о том, что потребление алкоголя находится на безопасном для здоровья уровне. Однако следует учесть, что ответы респондентов не являются точным отражением реальных фактов. Ответы на вопросы о частоте потребления алкогольных напитков в этом смысле менее достоверны, чем ответы на вопросы о разовой доле выпитого алкоголя, поскольку в общественном сознании, как было установлено в ходе исследования, именно высокая частота употребления алкоголя рассматривается как признак наличия алкогольной зависимости.

С помощью процедуры кластерного анализа выделены четыре паттерна потребления алкоголя:

- абстиненты (42,4 %) — люди, отказывающиеся от потребления спиртного или пьющие очень редко минимальные дозы алкоголя;
- умеренно пьющие, люди сочетающие употребление пива и крепких алкогольных напитков (21,2 %), употребляющие алкоголь 2–4 раза в месяц, недельная доза около 90 мл этанола (далее — умеренно пьющие-1);
- умеренно пьющие, любители вина (28 %) — люди, употребляющие спиртное примерно 2 раза в месяц, недельная доза около 70 мл этанола (далее — умеренно пьющие-2);
- систематически пьющие (8,4 %) — люди, употребляющие алкоголь чаще одного раза в неделю, зачастую смешивающие различные виды напитков (крепкое спиртное, пиво, вино), но отдающие предпочтение пиву; недельная доза которых составляет более 400 мл этанола в неделю.

Каждый из представленных паттернов потребления ассоциирован со специфическим набором социально-демографических характеристик. «Абстиненты» являются в большей мере жителями городов Пермского края, среди них доминируют женщины (59,3 %). Здесь выше доля пожилого населения — старше 46 лет (51,4 %), со средними значениями уровня социального самочувствия. К данному кластеру в относятся в основном лица, находящиеся в браке и вдовцы/вдовы.

Группа «умеренно пьющих-1» представлена главным образом мужчинами, их доля достигает 75 %. В возрастном отношении — это, в первую очередь, люди 31–45 лет со средним специальным образованием, чей доход находится на уровне выше среднего. Данная группа обладает и одним из наиболее высоких уровней социального самочувствия. Среди представителей этого кластера выше доля учащихся и студентов, индивидуальных предпринимателей и военнослужащих.

Кластер «умеренно пьющих-2» составляют в основном женщины (75,1 %) в возрасте 18–45 лет, чей уровень материального достатка средний, а индекс социального самочувствия наиболее высокий по сравнению с другими кластерами. Здесь также велика доля студенческой и учащейся молодежи (20,2 %).

Группа систематически пьющих, объединяет главным образом жителей г. Перми, абсолютное большинство которых составляют мужчины (81,6 %). В результате опроса было установлено, что в этой среде значительна доля людей в возрасте 18–30 лет (39,5 %) с низким уровнем образования и дохода. Уровень социального самочувствия у этой категории респон-

дентов также один из самых низких по результатам исследования. По основному занятию представители данной группы в большей мере являются нанятыми сотрудниками либо вообще не имеют постоянной работы. В семейном отношении к сильно пьющим респондентам чаще относятся те, кто не состоит в браке: холосты (не замужем), разведены.

Проведено сравнение среднедушевых объемов употребления спиртосодержащих напитков, полученных на основе данных социологического исследования, со статистической информацией Федеральной службы государственной статистики, учитывающей физические объемы продаж алкоголя. Рабочей гипотезой исследования было предположение, что заявленные респондентами частота и объемы потребления алкоголя окажутся ниже физических объемов продаж спиртосодержащих напитков. Данное предположение полностью подтвердилось. По различным видам алкогольных напитков, доля сокрытия респондентами реальных объемов потребления отличается в среднем, находясь на уровне 284 %. Такое существенное расхождение между статистическими данными и результатами опроса может рассматриваться как повод не доверять социологическим методам оценки потребления алкоголя. Тем не менее общая структура потребления различных видов алкоголя, выявленных в ходе исследования оказалась идентичной той, что фиксируется Федеральной службой государственной статистики. Кроме того, социологическое исследование дало возможность описать социально-демографические характеристики потребителей алкоголя, выделить паттерны потребления, определить причины и мотивы стремления употреблять спиртные напитки. Подобного рода информация может быть получена исключительно при проведении социологических исследований. В этой связи расчет конкретных объемов потребления алкоголя на душу населения по данным опросов не является релевантным методом. Наиболее важное значение для социологического анализа имеет внутренняя структура данного показателя, которая была получена в ходе опроса респондентов.

PATTERNS OF ALCOHOL CONSUMPTION IN THE PERM REGION

Konstantin A. Petoukhov

Perm State National Research University, 15, Bukirev str., Perm, 614990, Russia

The frequency, doses and ways of alcohol consumption by inhabitants of Perm region are analyzed in paper. Special attention is given to the detection of patterns of consumption, sustainable schemes of drinking different types of alcohol beverages. The obtained data are compared with statistical information on the volume of sold alcohol in the region, estimated the advantages and disadvantages of methods of sociological study of the problem of alcoholism among the population.

Key words: alcohol; pattern; consumer culture; a way of consumption; alcoholism.

УДК 316.344.7

МАРГИНАЛИЗАЦИЯ И ЕЕ ДИНАМИКА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

М.С. Иванова

Статья посвящена проблеме маргинализации. Раскрывается значение терминов «маргинализация», «маргинальность», «маргинальный». Рассматриваются маргинальные группы в современном российском обществе, их основные черты. Дается анализ маргинализации студентов по материалам собственного исследования.

Ключевые слова: маргинальность; маргинализация; социальная эксклюзия; «социальное дно»; «нормальные маргиналы»; «новые маргиналы».

Проблема маргинализации впервые была поставлена в связи с процессами миграции и урбанизации в 30-е гг. XX в. С этого времени интерес к данной проблеме не ослабевал, возрастая в периоды социальных, политических и экономических кризисов. Проблема маргинальности тесно сопряжена с процессами социальной трансформации, социальной динамики. В настоящее время темп социальных изменений перманентно ускоряется. Вместе с тем становится более интенсивным процесс маргинализации. Это вызывает необходимость всестороннего изучения процесса маргинализации, как отрицательных, так и положительных последствий.

Современное российское общество является транзитивным, посткризисным, в нем наблюдается повышенная интенсивность процесса маргинализации.

Хотелось бы начать с определения специфики социологического подхода к изучению проблемы маргинализации и маргинальности, так как она является междисциплинарной и исследуется не только социологией.

С развитием и усложнением общественной структуры процесс маргинализации ускоряется и интенсифицируется, как и в связи с любыми социально-экономическими, политическими либо культурными трансформациями общества. Важной стороной маргинализации является ее фактическая «принудительность». В социологии выделяются три типа маргинальности: культурная маргинальность; социальная, или структурная, маргинальность; маргинальность социальной роли. Главными чертами маргинализации являются: разрыв социальных связей, связь с изменениями в социальной структуре, пограничность состояния объекта в системе социальных элементов.

Маргинализация — неоднозначный процесс, приводящий как к негативным, так и к позитивным трансформациям социальной структуры в зависимости от характера и объема маргинализирующих факторов. Можно дать следующее определение данному процессу: маргинализация — это процесс вытеснения индивидов или целых социальных групп за рамки существующей общественной структуры в результате социальных или иных трансформаций.

Можно выделить негативный и позитивный потенциалы маргинализации, первый может выражаться в дестабилизации социальной структуры, нарастании социальной напряженности, вытеснении населения на так называемое «социальное дно», а второй — в рационализации представлений о действительности, отборе культурных ценностей, адаптации социальной структуры к вызовам современности, увеличении творческого потенциала. Представляется важным рассмотрение не только негативного аспекта маргинализации, на который преимущественно делается акцент в исследовательской литературе, но и позитивного аспекта, т.е. стабилизирующего потенциала, функции социальной динамики.

В настоящее время маргинализация является очень важным процессом, играющим значительную роль в современном обществе. Мы по-

Иванова Мария Сергеевна — кандидат социологических наук, преподаватель кафедры социологии; Южный федеральный университет; 344038, Ростов-на-Дону, пр. М. Нагибина, 13; Ivanovamaria84@gmail.com

пытаемся рассмотреть различные точки зрения на данную проблему в социологии, особо отметив «позитивный» потенциал маргинализации.

Приведем краткий теоретико-социологический обзор концепций маргинальности. Можно сказать, что постановка проблемы маргинализации в социологии принадлежит Г. Зиммелю (хотя в то время терминологически она так не называлась). Именно он в основных чертах обрисовал феномен маргинала, рассматривая характеристики такого социального типа, как «чужак». Зиммель наделил своего «чужака» такими чертами, как объективность, беспристрастность, новаторский потенциал, способность занимать лидирующие позиции. Среди негативных черт Зиммель отметил конфликтогенность маргинального состояния.

В социологический обиход термин «маргинальный человек» впервые был введен Р. Парком [4; 5], видным представителем Чикагской социологической школы, в связи с изучением процессов миграции. Р. Парк обратил внимание на социокультурный и личностный аспекты маргинализации, уделил много внимания анализу социально-экономическим факторов, влияющих на формирование маргинальности, в частности, процессов развития рыночной экономики, трансформационных процессов и процессов урбанизации. Среди главных черт маргинальной личности Р. Парк отметил более широкий кругозор, большую степень цивилизованности, связь с социальными трансформациями, пространственными перемещениями, урбанизацией. Р. Парк полагал, что маргинал — доминирующий тип городского жителя. Главным аспектом изучения маргинальности для него стала культурная маргинальность, место маргинальных элементов в межкультурном взаимодействии.

Э. Стоунквист [8] основное внимание уделил характеристикам социокультурного конфликта, в условия которого попадает человек, становясь маргиналом. Он выделил фазы эволюции маргинализации человека, первая из которых — стадия «впитывания» новой культурной среды, вторая — стадия осознания и переживания культурного конфликта, третья и последняя — попытки преодоления маргинальной ситуации.

А. Шютц [10] рассмотрел основные причины и механизмы приобретения индивидом статуса «чужака» с точки зрения функционирования социокультурных паттернов, преодоления «привычного» типа мышления и традиционной социокультурной установки.

В отечественной социологии большое внимание было уделено выявлению причин маргинализации (Е.Н. Стариков [7]), рассмотрению маргинализационных процессов в условиях трансформирующейся социальной структуры, процессов идентификации (З.Т. Голенкова, Е.Д. Игихтанян [2]). Е.Н. Стариков и И.П. Попова [7] разработали основные подходы типологизации маргиналов.

Современные исследователи так же уделяют достаточно внимания изучению маргинализации. Большинство ученых, изучающих данный процесс, его место в современной действительности, солидарны в том, что его интенсивность и влияние на социальную структуру современности постоянно возрастают. Оценка же его последствий в качестве негативных, позитивных и амбивалентных в значительной степени варьируются. Так, З. Бауман в работе «Современность и амбивалентность» пишет о том, что в современном мире, который в значительной степени отличается от мира, в котором жил Г. Зиммель, самым важным следствием маргинализации является то, что «чужак» несет в себе угрозу эрозии социальной идентичности, какой-либо определенности, стабильности знакомого мира, процесс может привести к тому, что все попытки упорядочивания мира потерпят полное фиаско. Опасность «чужака» З. Бауман видит еще и в колоссальных объемах пространственных перемещений в современном мире — от миграции до туризма.

Э. Гидденс и У. Бек рассматривают проблему маргинализации в контексте глобализации. Они значительно более оптимистично оценивают место и роль маргиналов в обществе. Э. Гидденс рассматривает вопросы переосмысления границ (социальных, культурных) в контексте современной истории, роль маргиналов в этом, ищет новые критерии и рамки для формирования социальной идентичности, их совмещения с культурным и социальным плюрализмом: «С точки зрения Гидденса, национальная идентичность в традиционном понимании ныне не может быть конструктивной силой, поскольку национализм и националистические устремления, обычно воинственные, всегда были причиной вооруженных конфликтов. Сегодня национальная идентичность

должна строиться в условиях сотрудничества с другими (Чужаками) и иметь более открытую и рефлексивную конструкцию: “Космополитическая нация нуждается в ценностях, которым могут быть привержены все, и такой идентичности, которой все ее граждане удовлетворены, но, кроме того, она должна смириться с неоднозначной идентичностью и культурным разнообразием”» [3, с. 76].

У. Бек говорит о необходимости изменения самого ракурса измерения социальных структур в связи с формированием глобального пространства. Он рассматривает космополитизм как новую форму идентичности, соответствующую новому — глобальному — обществу: «Бек даже уточняет, в чем может потенциально заключаться этот новый подход. Рассуждая про противоречия между различными типами исключения, он косвенно заявляет о возможностях новых противоречий между новыми идентичностями. Например, индивид может перестать считать значимыми старые принципы самоидентификации по географическим и политическим границам (вследствие их частого пересечения), однако будет продолжать считать значимыми границы национальных общностей в силу сохранения языкового барьера. Очевидно, что у такого индивида, являющегося по Беку космополитом, можно обнаружить отдельные свойства маргинальной личности в их классическом понимании. Подобные гибридизированные социальные типы, скорее всего, станут наиболее значимым предметом изучения в случае удачного встраивания идей этого немецкого социолога в корпус знаний о маргинальности» [3, с. 76]. У. Бек приводит следующие черты космополитичности: «а) допущение инаковости природы; б) допущение инаковости других цивилизаций и типов современности; в) допущение инаковости будущего. На внутреннем уровне он означает: а) допущение инаковости объекта; б) преодоление (государственного) влияния (научной, линейной) рационализации» [1, с. 26].

Некоторые исследователи видят в маргинальности потенциал для развития культуры и общества — многообразие и неоднородность способов человеческого существования.

То, что развитие культуры происходит в результате выхода за грань привычных норм и рамок, а новые социальные структуры возникают на месте маргинальных социальных образований, подтверждают такие мыслители, как Р. Барт М. Фуко Г. Башляр, Бахтин и др.

Отдельно хотелось бы сказать о таком аспекте проблемы, как «позитивный» потенциал маргинализации.

В отечественной социологии при изучении и рассмотрении процесса маргинализации в значительно большей степени уделяется внимание его негативным проявлениям. С одной стороны, это обусловлено опасностью социальной дисфункции, которую необходимо изучать в первую очередь. Однако изучение и «позитивного» потенциала маргинализации, с нашей точки зрения, является немаловажным. Маргинальный — означает «пограничный», вынесенный на грань знакомого мира, выходящий за рамки привычной социальной структуры. Такое предельное, экстремальное положение в социальной структуре не всегда является негативным, социально опасным, разрушительным, хотя в общественном сознании слово «маргинал» вызывает исключительно негативные ассоциации — с бездомными, алкоголиками, безработными и пр. Несмотря на то что за таким предвзятым отношением и стоит страх перед «чужаками», который является спутником человеческих обществ испокон веков, хотелось бы попытаться изменить этот стереотип.

Начнем с описания параметров маргинальности, которые определили классики теории маргинализации. Р.Э. Парк, Э. Стоунквист и Г. Зиммель выделяли такие основные черты классического маргинального человека: более широкий кругозор, объективность оценки, расчетливость, рациональность, свобода мировоззрения, среди негативных и потенциально опасных черт, в которые могут перерасти вышеперечисленные свойства маргинала, можно назвать цинизм, нигилизм, одиночество, социальный аутизм, отсутствие всяческих нравственных ориентиров. То, насколько полезными для общественного развития в силу непредвзятой оценки, нестандартного типа мышления, свободы от стереотипов либо опасными из-за неконтролируемости, бесчувственности и безнравственности могут стать маргиналы, зависит от среды, уровня культуры и др. Потенциальная опасность маргинала для общества не является односторонней. «Чужак» всегда настораживает членов группы, может вызывать агрессию. Тип маргинального человека становится все более распространенным с развитием

и усложнением социальной структуры, так как возникает все большее и большее количество новых социальных групп, на границе которых может «зависнуть» индивид. В свою очередь в идеале маргинальные элементы общества все чаще становятся «строительным материалом» для новых социальных групп и общностей, соответствующим новым потребностям общества. Но не только представители Чикагской школы социологии анализировали маргинальное состояние, наделяя его как опасными, так и полезными чертами.

Можно сказать, что маргинал благодаря тому, что, увидев черты двух или даже более социальных миров, способен, проанализировав и сопоставив их, понять для себя сходные и отличные их черты, осознать несовершенство социокультурной среды, необходимость каких-либо трансформаций или механизмы функционирования и возможность влияния на них. То есть такой индивид оказывается не включенным в социальную систему. Познав несколько видов «часовых механизмов» социальной системы, он может превратиться в инструмент, способный так или иначе влиять на работу самого механизма.

Как же можно объяснить механизм позитивной маргинальности? С точки зрения теории стратификации общество представляет собой систему страт, имеющих различную степень доступа к социальным благам, обладающих различными уровнями богатства, власти и престижа, профессионализма, религиозной и этнической принадлежности и др., объединенных между собой горизонтальными и вертикальными связями; переход из одной страты в другую возможен благодаря наличию традиционных социальных «сит» и социальных «лифтов» [6]. В нормальном и немагринальном состоянии все перемещения из одной социальной группы в другую (социальная мобильность) контролируются существующей системой социальных институтов и системами фильтрации и отбора, традиционными для этого общества. Маргинальные же элементы, будучи выбитыми из социальной структуры, подобно заряженным частицам при электролизе, контролируются этими институтами в значительно меньшей степени, обладают значительно более высоким потенциалом для социальной мобильности. То есть в их случае система традиционных «лифтов» дополняется набором нетрадиционных, новаторских, противоречащих традиционным общепринятым устоям, нелегитимных или даже нелегальных. Маргинальные массы при большом объеме становятся теми дрожжами, на которых поднимаются различные социальные движения, революции, вызревают различные социальные преобразования, формируются новые социальные механизмы.

Можно сказать, что «позитивный» потенциал маргинализации выражается: в способности к более объективной и независимой оценке, свободе от традиционных убеждений, более широком и объективном взгляде на окружающую действительность, а так же в способности к его свободному выражению, в меньшей степени подверженности страху быть покинутым, отвергнутым социальным окружением. Маргиналу свойственны большая степень индивидуализма, способность к самостоятельному независимому мышлению, принятию решений, выходу из различных ситуаций на индивидуальном уровне оригинальными способами, вместо традиционных, но менее действенных моделей поведения, более широкий кругозор, творческий потенциал; способность к фильтрации и рациональному отбору культурных ценностей; способность к преодолению традиционного типа мышления, инновационный потенциал, рационализации и секуляризации мира.

Можно выделить функции, которые может выполнять маргинал в обществе: культурного обмена, оценочная, лидерская, инновационная, стабилизации и трансформации социальной структуры.

В определенных условиях проявляются такие черты маргинальной личности, как отчужденность от всех устоявшихся социальных групп, изменение мировоззрения и мировосприятия вследствие пространственной миграции или же социального или личного потрясения, а также стремление к поиску выхода из сложившейся ситуации на индивидуальном уровне и нетрадиционными способами с компонентами харизмы, которые выделяет И.Ю. Черепанова в статье «Демистификация харизмы» [9]. Она отмечает: появление «со стороны», отличность от других, способность удивлять, привносить новизну, действовать нетрадиционными методами, нести не свойственную данному обществу идеологию, привносить новые ритуалы и цели. В статье говорится о том, что один из шагов к созданию харизмы —

выделение лидера из толпы, подчеркивание его исключительности и необыкновенности. Этой цели служат его особое происхождение («чуждость»), событие, изменившее всю его жизнь («озарение»), внешние качества и особенности поведения («стигматы») [9]. Таким образом, можно сказать, что маргинальные личности могут обладать некоторым лидерским потенциалом и харизматичностью. Но то, каким образом и в какой степени это произойдет и произойдет ли вообще, зависит от множества как социальных, так и личностных качеств маргинализированного индивида. Маргинализация лишь закладывает подобный потенциал.

Условия, которые могут способствовать наиболее полному раскрытию позитивного инновационного потенциала маргинализации, а также возможность управления ими, по нашему мнению, представляют большой интерес для исследования.

Рассмотрим проявление позитивного потенциала маргинализации на примере студентов факультета социологии и политологи и Южного федерального университета.

Выбор такого объекта исследования обусловлен тем, что студенчество является наиболее социально активной группой молодежи, которая становится основой для формирования среднего класса, опорой и гарантом стабильности любого общества. Формирование личности современного студенчества на этапе детства и юности происходило в постперестроечные годы на фоне массовой маргинализации, культурной и экономической трансформации общества. Следовательно, эта группа населения в высокой степени подвержена маргинализации.

Исследование особенностей маргинализации студенчества было проведено на базе факультета социологии и политологии Южного федерального университета зимой 2012 г.

В исследовании были выделены следующие параметры, определяющие структуру и особенности маргинализации студентов: субъективная маргинальность, политическая маргинальность, культурная маргинальность, маргинальность социальной роли, а также особенности социального происхождения студентов. Особо значимым показателем наличия маргинальности или ее отсутствия в данной социальной группе является субъективное восприятие себя студентом и соблюдение соответствующих правил игры — устава университета, требований к себе как к студенту вообще и как к студенту своего вуза в частности, его корпоративной культуры.

Такая маргинальность может проявляться как в позитивной, так и в негативной форме.

Позитивная форма приводит к переходу студента на новую ступень социальной структуры, более высокую и устойчивую позицию в обществе. Она может быть выражена в формировании нового уровня идентичности — осознания себя в качестве именно специалиста, сотрудника какого-либо учреждения, а не как студента, которое может возникнуть в результате совмещения учебы и работы непосредственно по специальности в свободное от учебы время, успешного прохождения производственных практик и т.д. При этом студент формально будет являться маргиналом, так как он будет совмещать две социальные роли.

Другой, негативной, формой проявления маргинальности студентов является простое отрицание осознания себя студентом, а следовательно, отсутствие понимания целей обучения, способов их достижения, моделей поведения, приемлемых для студента. Результатами такой формы маргинализации становятся в лучшем случае формальное «отсиживание» занятий, отсутствие мотивации к обучению, низкая академическая активность, а в худшем — отчисление из вуза.

В целом, студенты показали достаточно высокую степень вовлеченности в студенческую жизнь, за исключением такого параметра, как «участие в научной жизни». На вопрос: «Я активно участвую в научной деятельности (например, участвую в конференциях, проектах, публикую статьи и др.)?» всего 23 % всех опрошенных дали положительный ответ. В ответах респондентов на вопросы анкеты были выявлены некоторые противоречия. Например, 69 % опрошенных утверждает, что будут хорошими специалистами, когда окончат свое обучение, однако более 50 % не выражают стремления связать свою жизнь с полученной специальностью: сомневаются — 27,4 %, не собираются вовсе — 23,3 %.

При опросе студенты продемонстрировали достаточно высокую степень аполитичности, практически никто из них не признал своего членства в какой-либо политической партии, не обозначил своей выраженной политической позиции.

Культурная маргинальность студентов из-

мерялась такими показателями, как вероисповедание, национальность, миграции из сельской местности и из других населенных пунктов как на время учебы, так и на постоянное место жительства.

Можно разделить студентов, участвовавших в исследовании, на следующие категории: жители Ростова-на-Дону и приехавшие из других населенных пунктов, юноши и девушки, а также студенты младших и старших курсов. Затем был проведен сравнительный анализ результатов опроса, полученных от представителей выделенных групп.

При сопоставлении ответов студентов — жителей Ростова и приезжих студентов наибольший разрыв 36 % был выявлен в ответах на вопрос: «Я учусь на “хорошо” и “отлично”?». Положительный ответ на этот вопрос дали 48 % коренных ростовчан, приезжие — в 84 %. Число иногородних студентов, давших положительный ответ на вопрос: «Я никогда не пропускаю занятий?», также больше на 31 %. Разница более чем в 30 % отмечается в ответах на вопрос «Я очень дисциплинирован(а)?»: ростовчане — 56 %, приезжие — 86,44 %. Кроме того, приезжие на 19,54 % больше, чем ростовчане, уверены в том, что, когда окончат свое обучение, будут хорошими специалистами.

Сравнивая ответы респондентов мужского и женского пола, можно выделить следующую специфику: девушки более высоко, чем юноши, оценивают аспекты, связанные со своей дисциплинированностью, посещаемостью и успеваемостью, в то время как юноши выше оценивают свою среду обитания — однокурсников, вуз, а также больше вовлечены в студенческую среду. Однако выявленное для всех опрошенных противоречие, заключающееся в высокой оценке себя в качестве специалистов при отсутствии желания связывать свою жизнь с полученной специальностью, среди представителей студентов мужского пола оказалось значительнее, чем у девушек: 73,3 % юношей видят себя хорошими специалистами по окончании обучения, однако только 46,7 % имеют намерение работать по специальности (у девушек соответственно 70,1 % и 50,8 %). Можно предположить, что это является следствием неуверенности в возможности найти высокооплачиваемую работу по своей специальности.

При сравнительном анализе ответов студентов по курсам было выявлено, что первокурсники смотрят на свое будущее как специалистов с большим оптимизмом, считают себя прекрасными студентами, стремятся к профессионализму и самореализации, однако еще не попробовали себя в научной деятельности и не до конца влились в студенческую среду.

Первое место среди второкурсников занимает утверждение: «Меня полностью устраивает вуз, в котором я учусь» — 93,75 %. Второе место разделили утверждения «Я доволен выбранной специальностью и собираюсь связать с ней свою жизнь» и «Я учусь на “хорошо” и “отлично”» — по 75 % согласных с каждым. Третье место, также с равным числом согласных, разделили следующие утверждения: «Я очень дисциплинирован(а)» и «Когда я окончу свое обучение, я буду хорошим специалистом» — по 68,75 %.

Можно сказать, что третьекурсники представляют собой наиболее парадоксальную категорию опрошенных студентов. Среди них преобладает ориентация на профессионализм при получении высшего образования, высока оценка себя как будущего специалиста, однако только 26 % собираются связать свою жизнь с получаемой специальностью. Можно сказать, что среди третьекурсников прослеживается достаточно формальный подход к обучению. Они отмечают свою дисциплинированность, отсутствие пропусков занятий, однако не слишком удовлетворены учебой и практически не принимают участия в научной деятельности.

О старшекурсниках можно сказать, что они достаточно высоко оценивают свое студенческое окружение, однако уже заводят социальные связи за пределами студенческой среды, они достаточно положительно относятся к вузу, в котором учатся, и высоко оценивают себя как студентов, однако не испытывают особого оптимизма по поводу выбранной специальности и не планируют связывать с ней дальнейшую судьбу. Наиболее важной причиной обучения в вузе старшекурсники видят реализацию своих способностей, хотя 75 % из них считают важным и просто получение диплома.

Проведенное исследование выявило ряд противоречий в причислении себя к референтной группе «студенчество», несмотря на достаточно высокую оценку различных аспектов студенческой жизни. Например, хотя 72 % опрошенных считают себя дисциплинированными, а 70 % считают, что по окончании вуза будут хо-

рошими специалистами, 50 % опрошенных либо не собираются вовсе работать по получаемой специальности, либо сомневаются в этом. Только 24 % опрошенных выбрали ответ «полностью согласен» и «согласен» на вопрос: «Я активно участвую в научной деятельности (например, участвую в конференциях, проектах, публикую статьи и др.)?», т.е. высокая оценка своей успеваемости и успешности в качестве студента сочетается с отсутствием участия в научной жизни и желания связывать свою жизнь с получаемой специальностью. Кроме того, исследование показало, что в такой группе, как студенчество, маргинализация проявляет свой позитивный потенциал, так как студенты, приехавшие из других населенных пунктов, т.е. пережившие опыт выхода за рамки собственного мира, оторвавшиеся от прежнего социального окружения, преодолевшие мышление по привычке, значительно успешнее в качестве студентов более мотивированы к обучению и в большей степени отдают себе отчет в том, как и зачем они будут строить свою дальнейшую профессиональную деятельность.

Основываясь на вышесказанном, можно сделать вывод, что студенты, хотя и удовлетворены в достаточной степени своей принадлежностью к социальной группе «студенчество», все же не до конца осознают и принимают цели своего членства в ней, а также не всегда видят способ применения полученных компетенций, знаний, умений, навыков на практике.

В общем, в отношении степени и характера маргинализации российского общества можно сказать, что, несмотря на достаточную социальную стабильность в последние годы, маргинализация населения России по-прежнему весьма интенсивна и продолжает носить преимущественно негативный характер, что указывает на необходимость грамотной социальной политики со стороны государства, направленной на повышение благосостояния и уровня культуры населения.

В отношении студенчества следует поддерживать реализацию положительного потенциала маргинализации, т.е. постепенный переход студентов к работе по специальности во время обучения. Для нейтрализации негативного проявления маргинализации студентов — чисто формального отношения к процессу обучения — мы полагаем необходимым развитие корпоративной культуры вузов, профориентацию студентов, их ориентацию на контакт с будущими работодателями, разъяснение роли их обучения в определении их позиции на рынке труда.

Подводя итог вышеизложенному, можно отметить, что маргинализацией называется процесс перемещения социальных элементов, — как на уровне личности, так и на уровне целой социальной группы, — с привычных мест в социальной структуре общества. Маргинализация является органичным для каждого общества явлением, обусловленным, возможно, и самим существованием нормы, имеющим как положительные, так и отрицательные черты. Процесс маргинализации связан с процессами социальной мобильности, — как горизонтальной, так и вертикальной. С развитием и усложнением общественной структуры этот процесс ускоряется и интенсифицируется, как и в связи с любыми социально-экономическими, политическими, либо культурными трансформациями общества. Важной стороной маргинализации является ее фактическая «принудительность».

Актуальность проблемы маргинализации связана с трансформациями, происходящими как на глобальном, так и на локальном уровне. На международном уровне она обусловлена многими современными трансформационными процессами, среди которых можно выделить глобализацию, которая влечет за собой увеличение числа мигрантов, априорно являющихся маргиналами как в культурном, так и в социальном планах; глобализация во многом приводит к разрушению определенного уровня социальной идентичности, связанной с осознанием себя в качестве гражданина определенного государства. Трансформация уровней идентичности, сопровождающая процессы глобализации и регионализации, также вносит свой вклад в усиление процессов маргинализации. Эти процессы приводят и к трансформации локальных этнических культур, во многом к вытеснению их за счет повышения степени влияния западной культуры, что так же приводит к культурной маргинализации, в то же время массовая культура является маргинализирующим фактором.

Главными чертами маргинализации являются: разрыв социальных связей, связь с изменениями в социальной структуре, пограничность состояния объекта в системе социальных элементов.

Среди конструктивных эффектов маргинализации можно отметить: творческий потенциал; способность к фильтрации и рациональному отбору культурных ценностей; преодоление традиционного типа мышления, инновационный потенциал, рационализация и секуляризации мира. Негативными эффектами маргинализации являются ее конфликтогенность, а также дестабилизация социальной структуры. Негативными последствиями маргинализации, которые имеют место в современном российском обществе, можно назвать и многочисленную нисходящую социальную мобильность, сопровождающуюся вытеснением населения на так называемое «социальное дно».

Маргиналы в большей степени способны к преодолению социальной дистанции, чем закрепленные в стандартной системе социальных координат индивиды и социальные группы, так как могут использовать дополнительные «социальные лифты», нетипичные для данного общества.

Список литературы

1. *Бек У.* Космополитическо общество и его враги // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI, вып. 1. С. 24–53.
2. *Голенкова З.Т., Игитхаян Е.Д. Голенкова З.Т.* Социальная структура общества: в поиске адекватных ответов // Социологические исследования. 2008. № 7. С. 75–85.
3. *Гусев А.* Маргинализация и космополитизм: взгляды современных теоретиков на социальные последствия интенсификации пространственных перемещений // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 2. С. 72–79.
4. *Парк Р.Э.* Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 1997. № 2 С. 172–175.
5. *Парк Р.Э.* Человеческая миграция и маргинальный человек// Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 1998. № 3. С. 167–176.
6. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. 405 с.
7. *Стариков Е.Н.* Адаптанты // Восток. 2007, июнь. № 1(42).
8. *Стоунквист Э.В.* Маргинальный человек: исследование личности и культурного конфликта // Личность. Культура. Общество. 2006. Т. 8, вып. 1. С. 9–36.
9. *Черепанова И.Ю.* Демистификация харизмы // Элитариум. 2005. 14 апреля. URL: http://www.elitarium.ru/2005/06/22/2005/04/14/demistifikacija_kharizmy.html (дата обращения: 20.01.2013).
10. *Шютц А.* Чужак: социально-психологический очерк // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 1998. № 3. С. 177–193.

MARGINALIZATION AND IT'S DYNAMICS IN THE MODERN RUSSIAN SOCIETY

Maria S. Ivanova

Southern Federal University; 13, M. Nagibin av., Rostov-on-Don, 344038, Russia

This article is dedicated to the problem of marginalization. It discloses the meaning of such terms as «marginalization», «marginality», «marginal». The article considers basic marginal groups existing in contemporary Russian society, describes theirs main features. Also there is represented the analysis of students marginalization, based on author's investigation.

Key words: marginalization; marginality; social exclusion; «social underworld»; «normal marginal groups»; «new marginal groups».

УДК 314.74

ИНТЕГРАЦИЯ ИНОКУЛЬТУРНЫХ МИГРАНТОВ В СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО*

Д.М. Абдрахманов, И.А. Шакиров, И.В. Демичев, М.М. Нугуманов

В статье рассмотрены вопросы интеграции инокультурных мигрантов в современное российское общество. Рассмотрены гипотезы и методология исследования, предложены критерии оценки интеграционных процессов.

Ключевые слова: мигранты; культурная интеграция; конфликты; инкультурация; моделирование.

Практически все научные исследования в России по проблеме интеграции мигрантов до недавнего времени сосредотачивались на изучении вопросов социально-экономической интеграции приезжих, в то время как вопросу их интеграции в социокультурную среду Российской Федерации в целом и ее отдельных регионов отводилось лишь косвенное значение.

Современные мигранты в развитых странах зачастую не только не выказывают желания принимать ценности страны проживания, но и нередко противопоставляют их своим культурным и социальным особенностям, что приводит к возникновению «параллельных» сообществ. Эти явления давно изучаются зарубежными учеными, в то время как отечественные исследователи только приступают к изучению влияния миграций на социокультурную среду.

В обстановке мирового кризиса, когда усиливается ксенофобия, на которой спекулируют экстремистские и другие антимиграционно настроенные политические силы, отношение общественного мнения к мигрантам крайне противоречиво. Многочисленные опросы свидетельствуют о наличии в обществе мигранто- и этнофобий, маргинализации социокультурной среды крупных городов, что формируются под воздействием позиции СМИ и властных органов по этому вопросу, политизированности сознания, а также негативных стереотипов, сложившихся вокруг всех диаспор, независимо от того, насколько они оправданны. Усиливают свое влияние политические партии националистического характера, активизируются движения экстремистского толка. В нашей культуре слово «мигрант», «гастарбайтер» приобрело негативное смысловое наполнение.

Меняются и характеристики миграционных процессов: направления миграции, условия миграции, факторы, определяющие успешность адаптации, мотивацию мигрантов, социально-демографические особенности мигрантов и многие другие характеристики, определяющие формы взаимодействия мигрантов и принимающего населения.

Современные условия развития российской

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект №12-06-33019 «Моделирование сценариев интеграции инокультурных мигрантов в России до 2030 г. (региональный аспект)».

Абдрахманов Данияр Мавлиярович — кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе; Институт гуманитарных исследований Республики Башкортостан; 450076, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Гафури 13/1; narkotizm@rambler.ru

Шакиров Искандер Аликович — кандидат философских наук, научный сотрудник; Институт гуманитарных исследований Республики Башкортостан; 450076, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Гафури 13/1; ihtik@ufanet.ru

Демичев Илья Валерьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник; Институт гуманитарных исследований Республики Башкортостан; 450076, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Гафури 13/1; senmerv@mail.ru

Нугуманов Марсель Мидхатович — младший научный сотрудник; Институт гуманитарных исследований Республики Башкортостан; 450076, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Гафури 13/1; marss1986@yandex.ru

действительности диктуют пересмотр фундаментальных подходов к состоянию народонаселения страны. Миграционная политика в современной России не отличается эффективным регулированием, что обусловлено в значительной степени кардинальными изменениями в миграционной мотивации [2, с. 8]. Текущее управление миграционными процессами в России носит характер оперативного реагирования на проблемы, т.е. оно не направлено на достижение конкретной долгосрочной цели, имеющей определенное место в иерархии целей государственного управления в целом.

Прогнозы, сделанные учеными-демографами, свидетельствуют, что Россия в плане демографических изменений в ближайшие 15–20 лет может пойти по двум путям развития — экстраполяционному и стабилизационному. Выбор экстраполяционого варианта приведет к сокращению численности граждан страны примерно на 20 млн человек. Если государство изберет политику активного привлечения мигрантов с целью компенсации убыли населения, тем самым реализуя стабилизационный вариант, то будет необходим въезд в страну на постоянное место жительства до 1 млн человек в год. В этом случае во второй половине XXI в. мигранты и их потомки могут превысить половину населения России.

Таким образом, сложившаяся в стране миграционная обстановка, необходимость осмысленной и целенаправленной интеграционной политики в отношении мигрантов, рассчитанной на длительную перспективу, прогнозы развития страны в связи расширяющимися миграционными процессами актуализируют проблемы поиска научно обоснованных путей интеграции мигрантов в новые социокультурные условия в контексте развития идей поликультуности.

Изучением истории и современного состояния миграционных процессов занимается целый ряд гуманитарных дисциплин: социология, политология, история, демография, экономика, психология, культурология и др.

Распад СССР, образование на его территории ряда независимых государств и связанные с этим социокультурные, экономические, политические, демографические изменения требуют исследований по изучению международных миграционных процессов на постсоветском пространстве, культурной адаптации и диаспоризации мигрантов. В связи с проблемой международной миграции актуализируются сложные вопросы идентичности, личностных, семейных и общинных ценностей [1, с. 4]. Из современных исследований, направленных на изучение указанных выше проблем, стоит выделить работы Г.С. Витковской, Л.М. Дробижевой, Ж.А. Зайончковской, В.А. Ионцева, Е.С. Красинец, З.И. Левина, В.М. Моисеенко, О.И. Перевезенцевой, Л.Л. Рыбаковского, М.А. Сафоновой, В.А. Тишкова, Т.Н. Юдиной и др. Несомненный научный интерес представляют работы отечественных исследователей, посвященные математическому моделированию в гуманитарных науках и непосредственно моделированию миграционных процессов. Это труды И.А. Алешковского, Ю.В. Андриенко, С.М. Гуриева, А.В. Коротаева, Г.Г. Малинецкого, А.С. Малкова, С.Ю. Малкова, И.С. Матлина, Н.В. Мкртчана, Д.А. Халтуриной, и др. В зарубежной литературе это работы Г. Беккера, П. Грегори, А. Роджерса, А. Роя.

Необходимо выделить работы, заложившие теоретические основы изучения особенностей и сущности миграционных процессов, представителей Чикагской школы социологии: Э. Берджесса, Р. Парка, У. Томаса. В этом же ряду стоят концепция «миграционных систем» М. Критца, Х. Злотника, исследования международной миграции А. Золберга, Э. Равенштайна и др.

Проблема культурной адаптации мигрантов, теория и практика аккультурации и мультикультурализма, трансформация и модернизация социальных систем, влияние глобализации на миграцию отражены в работах У. Бека, П. Бергера, Т. Лукмана, Т. Парсонса, С. Хантингтона, А. Щютца и др. В отечественной историографии, данный пласт исследований представлен работами А.С. Ахиезера, А.С. Панарина, В.Г. Федотовой.

По характеру миграционных процессов, протекающих в современной России и имеющих определенное значение в культурном и политическом плане, можно выделить миграцию внутреннюю, представляющую собой перемещение населения страны между регионами; миграцию из стран «ближнего зарубежья»,

т.е. бывших союзных республик; миграцию из дальнего зарубежья, т.е. государств, не входивших в СССР.

Проблематика внутренней миграции, формально не относящаяся к «инокультурной», поскольку перемещаются граждане одной страны и, следовательно, носители одной культуры, в рамках исследования может использоваться как некоторая «эталонная» модель миграционных процессов.

Для характеристики процессов, связанных с внешней миграцией из государств «ближнего зарубежья», необходимо отметить, с одной стороны, инерцию общей культуры и истории, доставшиеся в наследство от СССР, — такие как владение русским языком, обучение в советских школах, работа на советских предприятиях и т.п.; с другой стороны, противоречивый опыт постсоветского национального строительства как у стран-доноров, так и в России, трансформировавший реалии жизни и культурные установки населения. Здесь уместно выделить три основных направления миграционных потоков: условно «славянское», т.е. миграция из Украины, Беларуси, Молдовы, государств Прибалтики; «кавказское», т.е. миграция из Грузии, Армении, Азербайджана; «среднеазиатское», т.е. миграция из Казахстана, Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана и Туркменистана. Каждое из этих направлений обладает собственной культурной, общественно-политической и хозяйственной спецификой.

В случае внешней миграции из стран дальнего зарубежья мигранты в полном смысле этого слова «инокультурны», поскольку нет общей культуры, а реалии жизни в России и странах-донорах существенно отличаются.

Инкорпорирование индивидуального мигранта не представляет сложности, а отсутствие инкорпорации — не представляет проблем ввиду малой значимости отдельного человека в масштабных социальных процессах, о которых идет речь. Сложности и проблемы возникают в случае, если миграция представляет собой не просто массовые потоки населения, а относительно устойчивые группы мигрантов, так или иначе обособленные от местных сообществ и выступающие относительно самостоятельным субъектом в социальных отношениях, способным оказывать на последние какое-либо влияние. Иными словами, исследование касается не только категории людей «мигранты», но и социальных групп, состоящих из них, участвующих в действующих социальных отношениях и влияющих на последние.

Исходя из этого основная гипотеза исследования такова. И общество-донор, и общество-реципиент представляют собой институционально-организованные в социальном плане и дискурсивно-организованные в плане культурном общности, личности членов этих общностей в целом образованы организационными (институционально-дискурсивными) формами последних в плане стереотипов поведения, ценностных, когнитивных, других подобных установок и т.д. В этом смысле мигранты — это носители дискурсивно-институциональных форм общности-донора, включающиеся в дискурсивно-институциональные формы общности-реципиента. Соответственно, проблематика инкорпорирования мигрантов в общность-реципиент охватывает вопросы согласования личных и коллективных дискурсивно-институциональных установок мигрантов с местными жителями, в рамках чего можно предположить следующие общие зависимости: чем больше отличий в дискурсивно-институциональных формах общностей, чем большим по масштабу является миграционный поток и чем ниже социальный статус мигрантов в общности-доноре, тем больше рассогласования установок мигрантов и местных и, соответственно, выше конфликтность. В то же время мигранты в общности-реципиенте представляют собой «мигрантскую общность», отличающуюся как от общности-донора, поскольку они существуют в ином социокультурном контексте и иной структуре отношений, так и от общности-донора, поскольку они являются носителями иных, чем местные, установок. Это добавляет в вышеуказанные зависимости важную поправку в связи с формой и степенью солидарности собственно мигрантской общности, поскольку отношения местных и мигрантов опосредованы последней.

Проявление взаимодействий общности-реципиента и мигрантской общности естественным образом распределено по структуре первой: мигранты неравномерно распределяются по территории, нишам в разделении труда и социальным стратам, а также взаимодействуют не с общностью-реципиентом как целым,

а с конкретными локальными и функциональными ее подобщностями. Вследствие этого рассматривать проблематику инкорпорации и интеграции мигрантов достаточно только в контексте отношения к этим конкретным — реакция общности-реципиента в целом определяется успешностью или неуспешностью интеграции мигрантов на этом уровне.

Основываясь на данной гипотезе, можно выдвинуть комплекс аспектов взаимоотношений мигрантской и местной (локальной и функциональной) общностей — культурных, социально-экономических и социально-политических.

В культурной сфере, относящейся к дискурсивным организационным сферам общностей, важными критериями выступают:

- идентичность взаимодействующих общностей;
- дискурсивные формы общностей;
- взаимная репрезентация.

В социально-экономическом аспекте важными критериями являются:

- распределение мигрантов по территории;
- распределение мигрантов по структуре разделения труда;
- распределение мигрантов по социальным стратам.

Это в целом позволяет как описать конкретные формы мигрантской общности, ее положение в местной общности, так и выделить возможный спектр проблем взаимодействия между ними, в частности, подобщностями последней.

В социально-политическом аспекте важными критериями выступают:

- уровень и степень организованности мигрантской общности;
- сопоставление организованности мигрантской общности с организованностью общности местной;
- наличие и выраженность общественных настроений в отношениях «мигранты-местные» в форме общественных, общественно-политических и политических движений и организаций.

Для оценки положения дел в миграционных процессах и степени интегрированности мигрантов в местные общности несомненно важными являются и статистические данные:

- данные, характеризующие форму, объемы и интенсивность миграционных потоков;
- данные, характеризующие степень конфликтности/интегрированности мигрантов (сюда включаются данные по числу, формам и степени тяжести конфликтов с участием мигрантов и местных, распределенные по времени и территории, число и формы взаимных браков и т.п.);
- общие демографические данные: половозрастная структура мигрантов и местных, их детность, смертность, рождаемость и т.д.

Общая теоретико-методологическая основа исследования — теория глобализации миграционных процессов, теория социальной мобильности, теория социальной идентичности, этносоциологические подходы, основы этнопсихологии и культурантропологии. В исследовании определяющим является социокультурный подход к анализу современной миграции и ее этнических форм, порождающих специфику адаптационной и интегративной фаз вхождения мигрантов в принимающее сообщество.

Необходимо провести анализ сценариев сохранения инерционной модели регулирования миграционной сферы и модели оптимизации и либерализации миграционной сферы, обосновать государственные интересы в рассматриваемой области, оценить причины, роль и влияние коррупции на означенные процессы, изучить процессы, проходящие внутри диаспорных групп, а также убыль высококвалифицированного населения, не покрываемого мигрантским замещением.

Для углубленного изучения миграции должны быть привлечены математическая статистика (дисперсионный и корреляционный анализ, теория выборки, расчет динамических рядов и относительных величин и др.), теория игр, моделирование, системный анализ и др.

В работе будет использован метод сценарного моделирования на основе данных государственной статистики и мнений экспертов — специалистов общественных организаций, сотрудников государственных и муниципальных органов власти и учреждений, а также членов научного сообщества.

Сценарное моделирование интеграции инокультурных мигрантов в Республике Башкортостан имеет своей целью научно обоснованную формулировку нескольких вероятных ва-

риантов развития ситуации в будущем. Предполагается выработка и анализ трех основных сценариев интеграции инокультурных мигрантов в Республике Башкортостан:

1) оптимистический (преобладание положительных тенденций, минимальное влияние негативных факторов, успешная реализация запланированных мер федеральной и региональной государственной миграционной политики до 2030 г.);
2) промежуточный, инерционный (наиболее вероятный);
3) пессимистический (преобладание негативных тенденций и факторов, трудности в реализации запланированных мер федеральной и региональной государственной миграционной политики до 2030 г.).

Список литературы

1. *Горячев Ю.А., Захаров В.Ф., Курнешова Л.Е. и др.* Интеграция мигрантов средствами образования: опыт Москвы. М.: Изд. дом «Этносфера», 2008. 112 с.
2. См.: *Ходенко С.В.* Миграционные процессы и их влияние на формирование постоянного населения России: автореф. дис. … д-ра. экон. наук. М., 2011. 48 с.

INTEGRATION OF FOREIGN CULTURAL MIGRANTS INTO MODERN RUSSIAN SOCIETY

Daniyar M. Abdrakhmanov, Iskander A. Shakirov, Ilya V. Demichev, Marsel M. Nugumanov

Institute of Humanities Research of Republic of Bashkortostan;
13/1, Gafury str., Ufa, 450076, Republic of Bashkortostan, Russia

This article deals with the current issues of integration of foreign cultural migrants in modern Russian society; describes the hypotheses and research methodology, proposed criteria for evaluating integration.
Key words: migrants; cultural integration; conflict; inculturation; modeling.

УДК: 316.42

СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОТЕСТ И СОЦИАЛЬНАЯ КРИТИЧНОСТЬ: НОВЫЕ ВРЕМЕНА

А.Д. Лашевская

В статье автор анализирует массовые движения протеста, охватившие мир в начале третьего тысячелетия, рассматривает новые типы социальных протестов, их природу и причины. Приходит к выводу, что протесты — это одно из состояний социального бытия, и повышение благополучия в обществе не способно избавить его от социальных потрясений и катастроф. Рассматриваются возможности изучения новых процессов в рамках общей теории систем.
Ключевые слова: протест; социальный протест; критическая система; сотрясения; социальная критичность; социальная катастрофа.

Типы социальных протестов

Существование неравенства, от самых зачаточных его форм, что мы можем наблюдать уже у многих животных, в особенности у приматов, тесно связано с возмущением против него, восходящим от рефлексивной резистенции до крайних коммунистических идеалов. В самом общем виде неравенство есть разность потенциалов, определяющая структуру общества и динамику его развития, тогда как борьба против неравенства является тем самым динамическим процессом, который периодически переструктурирует общество или же ведет к его разрушению, сообщая социальной сфере регулятивные свойства живого организма.

Волны подобных возмущений прокатываются по всей человеческой истории, то возвышаясь в цунами революций, то рассыпаясь гребешками разнообразных бунтов и мятежей. Затруднительно обобщить всю эту активность масс в одном понятии; воспользуемся в качестве рабочего термина весьма популярным в последнее время словом *protest*, используя, впрочем, в дальнейшем его русскую форму. Оно представляется удовлетворительным, так как заключает в себе, наряду с идеей отрицания, крайней негативации, представление об оппонируемом объекте, в роли которого часто выступают представители элит, власть имущие, иногда внутренние или внешние враги, т.е. более или менее персонализированные силы. Во что именно выльется протест, в какое конкретное явление, очевидно, зависит от его мощности, определяемой такими параметрами, как накопленный потенциал противоречий, массовость, организационная структура и содержание. Заметим, что клишированный образ «восстания масс» мало соответствует тому разнообразию ситуаций, в которых как большинство выступает против меньшинства (которым могут оказаться и элитные, и маргинальные социальные группы), так и меньшинство (вассальная нация, революционная социальная группа или целый класс) поднимается против большинства.

Что касается содержания (и оставляя пока в стороне другие параметры), то здесь можно провести строгую типизацию, под которую будут попадать любые протестные движения, независимо от их мощности, исторического контекста и конкретной жанровой окраски. Типы общественного протеста таковы:

1) классовый,
2) религиозно-идеологический,
3) национальный,
4) экономический и
5) дворцово-политический (ситуации, когда политические кланы в борьбе за власть провоцируют социальный раскол).

Объективной целью любых таких движений является преобразование общества — если не тотальное, то какой-то его локализованной в пространстве, времени либо социальных отношениях структуры. При этом объективная цель не есть нечто непременно и всякий раз дости-

Лашевская Анжелика Дмитриевна — аспирант кафедры теоретической и прикладной социологии; Уральский государственный педагогический университет; 620017, Екатеринбург, пр. Космонавтов, 26; A.Lashevskaya@gmail.com

жимое, а скорее *идеал*, на который направлена общественная энергия, та предельная идея, которая заключена во всяком протесте, но лишь в избранных случаях преобразующая реальность. В этом отношении революционные движения могут быть аналогически описаны в качестве фазовых переходов первого рода. Напомним, что для последних изменение агрегатного состояния вещества является как раз предельной целью, определяющей достаточное, но не необходимое условие фазового перехода. То есть важно выраженное в некотором возмущении стремление к изменению «агрегатного состояния» общества, а не самый факт такого изменения.

Итак, можно выделить три самые общие принципиальные черты, присущие всякому протесту: 1) направленность против определенной социальной группы, 2) четко выраженное содержание, 3) устремленность к структурному преобразованию общества. Во всяком случае именно к этому нас приучили многие века истории человечества. Но третье тысячелетие, едва начавшись, внесло коррективы.

Примеры «новых типов» протестов

Рассмотрим три группы событий, в последние год-два всколыхнувших мир или какую-то его часть. Сколь бы различные значение и характер не имели эти события, в них ощутимо какое-то единящее начало, позволяющее выделить именно их на общем тревожном фоне мировой политики, постоянно и повсеместно сотрясаемой конфликтами разной степени остроты и кровавости. Но — конфликтами застарелыми и традиционными, тогда как теперь мы сталкиваемся с явлениями, впечатляющими своей новизной.

I. *К первой группе* относится каскад арабских революций. Прошедшие, пожалуй, свой апогей, они *уже* позволяют понять себя, притом, что такое понимание оказывается насущной необходимостью для тех стран, где революционные процессы продолжаются. После распада социалистического блока, «арабская весна» — следующее столь масштабное, в границах громадного региона развернувшееся протестное событие. Если отбросить навязчивую для ряда политологов мысль о провоцирующей роли Запада, ради тех или иных выгод инспирировавшего этот каскад революций (а в действительности, с относительным успехом постаравшегося воспользоваться ситуацией или хотя бы проконтролировать ее), то природа последних кажется легко объяснимой с помощью таких банальных терминов (легко разворачивающихся в политическую программу), как модернизация, демократизация, декоррумпизация и т.д. Однако так ли это? Парламентские выборы в Тунисе, Египте показали такую приверженность арабского общества традиционализму, которая вряд ли совместима с настоящим и серьезным обновлением. Вообще символом арабского протеста может служить картинка из каирского телерепортажа: сотня тысяч человек, разделившись пополам, мечут друг в друга вырванные из мостовой булыжники. Причем отличить «политические взгляды» одной половины от другой, а тем более заподозрить какую-либо из них в приверженности идеалам демократии и свободы, совершенно невозможно. Неужели все дело в личностях Каддаффи или Мубарака? Конечно, нет, и это только фигуры, вокруг или против которых объединились на короткий срок враждующие стороны. В таком случае есть размытый и условный образ противников как тех, кто поддерживает действующего и осажденного лидера, но нет той четко выявленной социальной группы, против которой направлен протест. Нет ни народного стремления к коренному преобразованию общества, ни скоординированного в политической элите представления о том, каким бы это общество могло быть. И нет, по большому счету, подлинного содержания у арабских революций: это было и есть просто восстание масс против власти.

II. *Вторая группа* — протестные движения в Западной Европе и Северной Америке. Их палитра чрезвычайно пестра, и они, как правило, лишены революционного пафоса, однако не ограничиваются и тихими малолюдными шествиями или сидением на Капитолийской лужайке. При случае они легко превращаются в бунт или погром; можно вспомнить хотя бы недавние кадры из Афин: ведь это была уменьшенная копия Каира. За архаическими ассоциациями здесь проглядывает грозное сходство в готовности масс взорваться по любому поводу. В греческом случае такой повод — смесь экономической абстракции с относительно небольшим реальным ухудшением условий жизни; т.е.

содержание протеста присутствует, но уже размывается, уже с трудом поддается определению. Тематика выступлений против Уолл-Стрита или антиглобалистского движения также представляется словесною ширмой, за которою нет внятной содержательной потребности в преобразовании. Можно проследить, как от реальной политико-экономической схватки 60-х и 70-х гг. через антиядерные манифестации и движение зеленых в последующие два десятилетия западный протест, все более абстрагируясь, оказывается в области вопросов, практически не касающихся насущных человеческих нужд. Даже если обратиться к межнациональным проблемам, будоражащим, например, Францию, то они производят впечатление скорее повода, который находят бродящие в массах силы для своего выплеска, нежели того неразрешимого этнического конфликта, какие привычны иным регионам. Именно подмена причин поводами свидетельствует о нарастающей бессодержательности. Ведь то или иное тематическое оформление обеспечено любому протесту. Но надо отличать casus belli от causa movis, от той реальной причины, которая руководит этими новейшими протестами.

III. *Третья группа* — это ситуация, возникшая в российской общественно-политической жизни прошлой зимой, между парламентскими и президентскими выборами. Сам момент возникновения нашей протестной волны свидетельствует о ее политической ангажированности, о том, что массы в очередной раз стали заложниками чужой игры. Но *характер* ответа масс позволяет разглядеть ту же тенденцию — их готовность к возмущению как таковому, не столько уже имеющему свою цель, сколько ищущему ее. Достаточно сопоставить зимние выступления с тем протестным движением, которым была охвачена страна на протяжении всех 90-х. Тогда стоял вопрос практически о выживании нации, проблемы нищеты, бесправия и безбудущности были тотальны; люди выходили на улицы во имя собственного спасения. Сейчас, при всех многочисленных язвах, региональная дифференциация существенно локализовала их, общество в целом стало гораздо благополучнее, или, скажем, перешло на иной проблематический уровень. Соответственно, и конкретный, содержательный протест отошел в пределы «местного самоуправления», тогда как стихия общенационального возмущения (хотя бы и выраженная в легких колебаниях) становится весьма абстрактна. Например, центральный лозунг, под которым проходили зимние массовые выступления, — «за честные выборы» относится к смехотворному (в российских условиях) процедурному вопросу, нимало не соответствуя их подлинной сути.

Тенденция, о которой мы говорим, еще слабо проявлена, она пробивается, словно радиосигнал в волновом хаосе. В некоторых случаях трудно различить среди жизненно важных причин, вовлекающих людей в протест, условные фразеологически оформленные поводы. Тем важнее описать и понять эту тенденцию при ее нарождении.

Протест как состояние социального бытия

В своей работе «Власть и судьба» [2] мы выдвинули предположение об автономном характере народной судьбы и народной истории. Эта гипотеза основана на парадоксальном сочетании в российском народе черт крайнего раболепия, терпеливой покорности и верноподданности с перманентно критическим отношением к власти и тем печально прославленным бунтарским духом, который с правильной периодичностью прорывается на волю во все тысячелетие отечественной истории. Конечно, это можно трактовать и как таинственную корреляцию: глубины терпения — и силы взрыва. Но мы полагаем, что сей круговорот определяется именно внутреннею логикой народной жизни, вполне независимой от конкретной власти и только находящей себе в ней необходимый предмет для поклонения или ненависти, притом, что сама власть также подвержена циклическим колебаниям своего развития. Тогда взаимосвязь крайностей характеризует специфическую амплитуду народной судьбы. В поисках подобий российского парадокса можно заметить, что через периоды глубокого народного унижения (различной природы) регулярно проходили в своей истории две другие наиболее революционные европейские нации — польская и французская.

Разумеется, рассмотренные с микроскопической пристальностью, взятые в ограниченности *исторического момента*, линии судьбы народа и власти представляются тесно сплетенными, активно действующими друг на друга.

Но при постепенном увеличении масштаба, на первый план выходят все более общие закономерности, а отношения двух сторон становятся все менее причинными. Тогда они, отношения, могут быть проиллюстрированы, допустим, тангенсоидой, выражающей обратную каузальность именно в масштабе времени, с его повторяющимися циклами.

Исходя из этих соображений, мы рассматриваем протест не только как *реакцию*, но и в качестве имманентного социальному бытию *состояния*, периодически проявляющегося или обостряющегося, согласно ритму общественной жизни и математическому строю этого ритма подчиненного. Данное различие во всей предыдущей истории не имело практически никакого значения, поскольку человек всегда настолько полно был угнетен разнообразными вещами — голодом, завистью, национальной враждой и т.д., что реактивная конкретика протеста совершенно подавляла его универсальную сущность. Иначе говоря, внешние (относительно указанного ритма) факторы определяли причинный характер всякого протеста. Конечно, и в третьем тысячелетии подобные факторы продолжают доминировать. Но именно и только теперь как стаивают ледники, так возникают по всему миру тут и там, ареалы, где эти факторы, восходящие к естественным физическим и социальным потребностям человека, ослабевают (за счет удовлетворения потребностей); и вот тут-то начинает пробиваться масштабный пульс истории. Протест уже не исходит из причины, но ищет ее; возникает вроде бы спонтанно, не из чего, в действительности — отсылая к глубоким и общим социальным законам.

Все это имеет далекие следствия. Наши привычные представления о благополучном обществе грозят ошибкою. Рост благополучия, устранение вопиющих социальных противоречий, обеспечение элементарных условий жизни, диссипация капиталов и прочие объективные и благородные цели человечества скорее всего не сулят его умиротворения, но способны освободить потенциальную энергию протеста от ясных причин, от традиционного содержания, введя ее в русло иррационального выплеска. А иррациональное, во-первых, опасно по определению. Во-вторых, пока, по выражению Голдинга, люди «утонченны, но не цивилизованны» и пока компьютерные диверсии остаются бунтом одиночек, любой протест стремится к самой естественной — а значит, первобытно-кровавой — для него форме.

Изменение и измерение социальной критичности общества

Универсальная сущность протеста требует соответствующей модели. Современная социология стремится опереться на принципы и понятия, принадлежащие, скорее, естественнонаучной сфере, — впрочем, не с целью заимствования, а как раз в поисках универсальных моделей. Можно выделить две стадии этого процесса: 1) аналогия, плодотворность которой определяется ее переходом в 2) общесистемное описание. Оно видит в человеческом обществе прежде всего систему, к которой, до известных пределов, применим единый язык науки.

Социальный протест есть, следовательно, такое особое состояние, которое повторяется в различных типах систем. Выше мы использовали аналогию с фазовым переходом первого рода. Теперь, понимая причинно-содержательный протест как частное, исторически привычное для нас воплощение универсальной стихии протеста, легко убедиться, что описание этого последнего через фазовый переход второго рода работать не будет. Ведь в рассмотренных трех группах событий не происходит изменения не только агрегатного состояния общества, но и принципиальных внутренних характеристик. Впрочем, аналогия менее всего догматична, поэтому следует оставить в поле рассмотрения позицию Вайдлиха: «Универсальная природа катастроф означает, что под воздействием глобальных деструктивных обстоятельств имеют место метаморфозы человеческого поведения, вследствие которых на поверхность выходят негативные природные качества человека, никогда ранее не наблюдавшиеся в нормальных условиях, которые затем усиливают враждебный status quo» [1]. Мы полагаем, что речь идет скорее о разной силы потрясениях, после которых общество возвращается к положению относительной стабильности.

Но ведь именно подобные процессы описывает теория самоорганизованной критичности! «Согласно этой теории, многие составные системы естественным образом эволюционируют к критическому состоянию, в котором малое событие вызывает цепную реакцию, могущую

повлиять на любое число элементов системы. Хотя в составных системах происходит больше незначительных событий, чем катастроф, цепные реакции всех масштабов являются неотъемлемой частью динамики. Как следует из теории критичности, малые события вызывает тот же механизм, что и крупные. Более того, составные системы никогда не достигают равновесия, а вместо этого эволюционируют от одного метастабильного состояния к другому» [3]. Строго говоря, мы тут имеем дело не столько с самостоятельной теорией, сколько с трансдисциплинарной моделью, с одной стороны, связывающей между собой различные концепции (теорию фракталов, теорию неравновесности, синергетику…), а с другой, находящей применение в самых различных областях — от метеорологии до экономики.

Самым общим правилом критической системы является закон степенного распределения в ней однородных событий, в зависимости от их силы. Чтобы уйти от нейтральной невзрачности слова *события* и оставить за *катастрофами* их грандиозность, используем термин *сотрясения* (concussions). Точно так же, как разрушительное землетрясение и заметное лишь сейсмографу колебание недр есть события одной природы, в социальной сфере все разнообразие протестов можно представить как череду однородных по существу, но различных по силе (которая тогда определяет их форму) сотрясений. Отсюда следует ряд (или клубок?) сильных выводов.

1. Чтобы в обществе происходили серьезные сотрясения, вплоть до социальных катастроф, *статистически* необходимо правильное распределение сотрясений средних, второстепенных и мельчайших. Выявить и стратифицировать их — задача отдельная; мы же тут указываем именно на характер их взаимосвязи. Так, в различных уголках «цивилизованного» мира то и дело случаются кровавые бойни, подобные той, что устроил в Норвегии маньяк-одиночка. Казалось бы, действия маньяка и подпадают под анализ психиатрический, искать в них социальные причины выглядит натяжкой. Это так, если пытаться социологизировать причины индивидуальных действий; однако надо понимать, что и эти акты, и многие другие, только обходящиеся без крови, — это сотрясения различной *социальной* силы, принадлежащие к единому полю социальной критичности и выражающие ее «лицо». Каждое такое событие может быть случайно, но совокупность их — величина, определяемая конкретным общественным состоянием.

2. В то же время катастрофа, действительно, требует некой глобальности. Когда Вайдлих говорит о «деструктивных обстоятельствах», он словно бы подразумевает внешние факторы — те самые факторы, которые, определяя всю предыдущую протестную историю, заслоняли глубокую автономию критических процессов. Песчинка порождает лавину только тогда, когда система перешла порог — от субкритического к суперкритическому состоянию. В таком случае глобальность означает приуготовленность общества к катастрофе, а искомые обстоятельства заключены в самой пронизанности масс соответствующими идеями, предчувствиями, настроениями. Поэтому случайность тут относительна: она касается момента и той искры, что вызовет взрыв, но не его сути и неизбежности. Это означает ритмичность катастроф, зависящую — при снятии внешних факторов — от некоторых универсальных социальных характеристик. В этой связи весьма любопытно, что предыдущие крупнейшие сотрясения для двух рассмотренных нами выше групп — арабского мира и Европы — отстоят от современных событий на примерно одинаковое время (40–50 лет), это эпоха арабской эмансипации и массовых молодежных движений в Европе. Конечно, пресловутые внешние факторы лишают нас возможности проследить данный ритм на значительном материале. Но если он таков, если в социальной жизни действует генетическое правило передачи через поколение, то становится понятна и чахлость современного российского протеста (отстоящего лишь на одно поколение от рубежа 80/90-х), притом, что гораздо позже, чем нам сулят записные прогнозисты, нас ждут, возможно, гораздо более грозные события.

3. Вовремя будет заметить, что математический каркас понятия *критической системы* еще недостаточен, дабы однозначно определять критичность реальных систем. Ситуация эта, проблемная для физики, благоприятна для социологии, так как допускает известную свободу в развитии предложенной аналогии — ее развитии в основную модель. Тем не менее вопрос

определения сохраняется. Эмпирически очевиден критический характер современных общественных систем. Но обратимся к уменьшенной копии общества — *коллективу*, составленному из нескольких или нескольких десятков человек. Даже в том случае, если нет перманентного конфликта интересов и борьбы за власть, в некоторых (но не в любых) коллективах периодически происходят сотрясения, порождающие конфликты, иногда заканчивающиеся и разрушениями. Сопоставление двух типов коллективов должно способствовать выявлению природы критичности на данном социальном уровне. Подобным образом анализ масштабных социальных сотрясений дает ключ к типологии критических систем. В этом контексте сходство между теми же двумя группами (Европой и арабским миром) определяется общим механизмом образования и выплеска энергии протеста, а различия — собственно величиной этой энергии, связанной с культурной традицией и задающей, как уже было сказано, адекватную форму. Так, для спокойной и весьма благополучной Норвегии упомянутая трагедия уже приобретает значение социальной катастрофы. Итак, что касается возможности управления социальными процессами, предупреждения иррациональных, немотивированных, бессодержательных катастроф, возможных в будущем, на первый план выходят вопросы *измерения* и *изменения* социальной критичности.

Исследование сущности социальной критичности

Таким образом, мы подошли к тем двум параметрам, которые только назвали в начале статьи, — накопленный потенциал противоречий и структура. В принципе, их анализ может быть сведен в единый вопрос: в чем, в какой организованной вещественности заключена социальная энергия? Понимание частоты сотрясений, их вероятности, распределения их центров еще не выходит за границы беспомощного наблюдения. Исследование сущности социальной критичности — тема, конечно, гораздо более глубокая и сложная; обозначим этот путь некоторыми соображениями.

Функционирование критических систем определяется двумя факторами: запасенной системой энергией и динамическими процессами, в которые она вовлечена. Можно трактовать это в классических терминах потенциальной и кинетической энергии, с тем необходимым уточнением, что первая из них представляет специфическую сумму различных связей, взаимодействующих друг с другом, а вторая служит ее спусковым механизмом.

Как бы то ни было, именно вопрос о внутренней энергии очень важен и обещает интересные дискуссии, например, в сейсмологии. В самом деле, те ценные результаты, которых достигла теория самоорганизованной критичности в этой области, обрываются на стадии среднесрочных и тем более краткосрочных прогнозов. То есть инвариантность модели относительно внутренних преобразований не означает нашего безразличия к этим преобразованиям, — напротив, изучение этих последних, может быть, способно привести нас к более детерминационной модели. В данном случае это вопрос о том, какие силы и как связаны в геологической среде: «Вещество может связать часть упругой энергии, сообщаемой ему внешним силовым воздействием. Но оно может связывать в себе упругую энергию, неизбежно возникающую при самых многообразных структурных и вещественных преобразованиях, в нем протекающих» [4]. Что касается социальной тектоники, то помимо внешних факторов, всегда несколько искусственных, динамические процессы в любом обществе заданы, как логично предположить, сменою поколений и сменою технологий, т.е. двумя естественными ритмами, математическое несовпадение которых выявилось лишь в прошлом веке, а ныне само по себе становится критическим. А внутренние процессы? Это относительно медленная и, видимо, чрезвычайно энергоемкая аккумуляция различных напряжений, совокупность которых (а не формальная причина протеста) в свой черед взрывает общество. Такое представление уже сообщает нам кое-что о структуре «социальной вещественности», в какой происходит накопление: скорость развития, предельный потенциал, устойчивость. Те параметры, на которые можно опереться в дальнейших исследованиях.

И в заключение позволим себе заметить, что цель и, так сказать, научный пафос этой статьи состоят вовсе не в том, чтобы предложить совершенно новый подход к проблеме. Как раз подход свой мы развивали в рамках завоевывающего популярность в современной

методологии науки направления, базирующегося на вполне устоявшихся идеях общей теории систем. Цель была в другом — показать, что сама проблема совершенно нова или, по крайней мере, такою открывается при анализе массовых движений протеста, охвативших мир в начале третьего тысячелетия.

Список литературы

1. *Вайдлих В.* Социодинамика: системный подход к математическому моделированию в социальных науках,: пер с англ. / под ред. Ю.С. Попкова, А.Е. Семечкина. 2-е изд., стереотип. М.: Едиториал УРСС, 2005. 480 с.
2. *Лашевская А.Д., Лашевский Д.Л.* Власть и судьба // Актуальные вопросы современной науки и образования: материалы I Общерос. электронной науч. конф. (декабрь, 2009 г.). Красноярск: Научно-инновационный центр, 2010. С. 165-169.
3. *Пер Бак, Кан Чен.* Самоорганизованная критичность // В мире науки. 1991. № 3. С. 16-24.
4. *Пономарев В.* Демон землетрясений // Знание — сила. 2011. № 10.

SOCIAL PROTEST AND SOCIAL CRITICALITY: THE NEW TIMES

Angelika D. Lashevskaya

Ural State Pedagogical University; 26, Kosmonavtov av., Yekaterinburg, 620017, Russia

The author analyzes the mass protest movement, to cover the world at the beginning of the third millennium, is considering new types of social protests, their nature and causes. The author concludes that the protests — is one of the conditions of social existence, and the welfare of the society is not able to save him from the social upheavals and catastrophes. The author considers the possibility of learning new processes in the framework of the general theory of systems.

Key words: protest; social protest; critical system; tremors; social criticality; social disaster.

УДК 070:004.738.5

СВЯЗИ С ОБЩЕСТВЕННОСТЬЮ: К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ ПРОЛЕГОМЕНОВ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

М.Г. Шилина

Российские практики связей с общественностью (СО) требуют адекватной научной рефлексии, формирования комплексного подхода в исследованиях с целью формирования парадигм научного знания в данной сфере. Результаты проведенного исследования позволяют дефинировать основные понятия и сформировать основные положения научного знания о СО.

Ключевые слова: социальная профессиональная коммуникация; связи с общественностью; научное знание; методология; системно-функциональный подход; социология; философия; генезис; понятийно-категориальный аппарат.

Введение

Понятие «связи с общественностью» для описания действий определенных акторов в социуме некоторые отечественные исследователи датируют Античностью (М.А. Шишкина, Г.И. Герасимова, И.П. Кужелева-Саган); как обозначение профессиональной социальной деятельности в современном ее понимании термин появился в Соединенных Штатах Америки в конце XIX в., однако как термин, так и деятельность до сего дня не обрели непротиворечивой общепринятой трактовки.

Российские связи с общественностью как форма деловой активности появились в конце 1980-х гг., в 1990–1991 гг. начали формироваться как сфера профессиональной деятельности. Несмотря на институциональную молодость, связи с общественностью в настоящее время становятся значимым сегментом российского общества и экономики: объем российского рынка связей с общественностью (СО) по данным агентств в 2009 г. составил 850 млн долл., за 2010 г. только корпоративный сегмент представил данные о 1,66 млрд дол., и прогнозируется дальнейший рост.

Попытки систематизации эмпирического материала в научно-прагматическом, затем в научно-теоретическом аспектах появились уже в середине 1990-х гг. Однако пока связи с общественностью как совокупность профессиональных практик и прикладное научное знание не обладают разработанными научно-теоретическими основами. Это обусловлено молодостью институциональной деятельности, отсутствием значимого систематизированного эмпирического материала, количественных и качественных отраслевых исследований, что отмечается многими исследователями (М.П. Бочаров, А.Д. Кривоносов, А.Н. Чумиков, М.А. Шишкина и др.). Такой научно-теоретический и методологический разрыв требует преодоления.

Попытки исследований связей с общественностью имеют выраженный междисциплинарный характер. В исследованиях используются релевантные с позиций СО постулаты социологии, философии, а также теории коммуникации, менеджмента, медиа, журналистики и т.д., что позволяет Г.И. Герасимовой заключить: «…связи с общественностью — научный феномен, появившийся благодаря заимствованиям из философии, социологии, политологии, психологии, лингвистики, коммуникативистики, теории управления и других отраслей знаний» [5, с. 94]. Г.И. Герасимова далее поясняет, что эмпирический материал исследователи черпают не только из классических наук — философии, социологии, политологии, психологии, но и современных теорий коммуникативного цикла, имеющих технологическую природу (менеджмент коммуникаций, теория маркетинга, рекламоведение, коммуникативистика, имиджелогия, медиалогия и другие науки, имеющие непосредственную связь с познанием сферы паблик рилейшнз).

Накопленный эмпирический и теоретико-

Шилина Марина Григорьевна — доктор филологических наук, доцент отделения интегрированных коммуникаций; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; 125319, Москва, Волгоградский пр., 46 Б; marina.shilina@gmail.com

методологический материал дает основания сегодня не быть столь категоричными по существу. Согласимся тем не менее с Г.И. Герасимовой в том, что «связи с общественностью находятся в точке пересечения многих гуманитарных наук» и что СО «ни с одной из них не совпадают полностью» (что справедливо, иначе это была бы уже иная наука), «их неоднородный характер, заимствование многих положений из различных дисциплин позволяют утверждать, что СО являются социально-гуманитарной наукой особого свойства» [5, с. 94].

Положения о социально-гуманитарном характере научного знания о связях с общественностью придерживается и И.П. Кужелева-Саган, которая отмечает также его технологичность: «Происходит технологизация и самого социально-гуманитарного (СГН) знания, что проявляется не только в технической оснащенности познавательных процессов, но и в самом их содержании. С разной степенью отчетливости начинают проступать контуры социально-гуманитарных наук нового типа — “технологического” (к таким наукам можно отнести коммуникативистику, рекламоведение, теорию маркетинга, теорию менеджмента и др.), основная цель которых — изучение закономерностей разработки и применение социально-гуманитарных технологий, являющихся по своей сути коммуникативными, учитывая специфику новой онтологии» [10, с. 17].

Несмотря на сложившуюся традицию употребления термина «социально-гуманитарные технологии», отметим существующие проблемы объединения в данном понятии принципиально различных типов познания, возможностей их сосуществования и баланса и постараемся в ходе нашего исследования более точно определить принадлежность научного знания к сфере связей с общественностью.

Интерпретация учеными технологического аспекта как техногенного/технократического и как непосредственно гуманитарного, а также неоднозначное понимание прикладных свойств СО [8, с. 16] обусловливают возможность максимально широкого толкования технологичности в нашей работе. Поэтому важно четко определить содержание исследуемого аспекта.

Связи с общественностью относят к социально-коммуникативным технологиям, т.е. de facto к технологическому социально-гуманитарному прикладному знанию. Так, Д.П. Гавра, известный петербургский исследователь, определяет: «Социально-коммуникативная технология — это системно организованная, опирающаяся на программу (план) совокупность операций, структур и процедур, обеспечивающих достижение цели социального субъекта посредством управления процессами социальной коммуникации и условиями их функционирования» [3, с. 276].

П.Г. Щедровицкий обозначает гуманитарные технологии как технологии работы с реальностью общественно-политической практики, исследуемой с помощью гуманитарных наук [25, с. 14], и поскольку подобные технологии интегрируют как гуманитарное, так и техническое знание, то являются трансдисциплинарными. То есть СО возможно обозначить как трансдициплинарную технологию.

Итак, технологичность связей с общественностью позволяет причислить научное знание о СО к сфере прикладной ориентации.

Становление научного знания о связях с общественностью: к вопросу дефиниции

Началом становления отечественного собственно научного знания о связях с общественностью послужили впервые проведенное разделение между практиками СО и научным знанием, практическими и теоретическими аспектами исследований (1999 г.) [22], системное обоснование научных постулатов связей с общественностью петербургской школы СПбГУ [8].

Развивая теоретические постулаты петербургской школы, С.М. Емельянов [6], основываясь на социологическом подходе, описывает методологию науки и методологию исследований, практик СО, а также одним из первых отмечает необходимость философского осмысления и применения философского подхода как всеобщей методологии.

Первые попытки философского размышления о связях с общественностью как о технологическом социально-гуманитарном знании, предпринятые И.П. Кужелевой-Саган (в «постнеклассическом формате») [10], представляются скорее футуристическими, поскольку практики СО (как российские, так и зарубежные) пока не сформировали оснований для обобщений и выводов подобного уровня.

Высокий потенциал развития научного знания о связях с общественностью не вызывает сомнения, потому все же согласимся с положениями о гипотетическом статусе науки. Итак,

предмет научного знания о связях с общественностью (в будущем — наука) — закономерности, принципы, механизмы формирования и функционирования связей с общественностью как совокупности социальных коммуникативных практик.

Основные характеристики научного знания о СО можно выделить на основании изучения классических практик связей с общественностью. «Во-первых, это формирующаяся наука, находящаяся на стадии своего становления. По ряду измерений она еще не отделилась от практики и в некоторых своих предметных разделах находится в эмбриональном состоянии. Во-вторых, сущностная характеристика науки о связях в общественностью заключается в том, что это социальная наука, т.е. научная дисциплина, относящаяся к континууму наук, изучающих общество. В-третьих (…), является информационно-коммуникационной дисциплиной, принадлежащей к сообществу социальных наук. Основанием, на котором строятся все теоретические конструкции PR, является информация. В-четвертых (…), является наукой прикладной ориентации, она может рассматриваться как технологическая дисциплина» [8, с. 16].

Отметим спорность термина «пиарология» (по М.А. Шишкиной) для обозначения научного знания о СО как науке. Этимология слова прозрачна: «пиар» есть русскоязычная разговорная калька аббревиатуры «PR» и «логос» (гр. logos — слово, учение), однако термин представляется не научным, а лишь наукообразным, поскольку не существует «пиар» как предмет исследования.

«Разговорность» предлагаемой в качестве термина кальки «пиар» несовместима с наукой: «…в данном названии науки вместе с традиционной для научных терминов частью “логос” присутствует русская транскрипция англоязычной аббревиатуры, получившая в обыденном сознании негативный, почти сленговый оттенок. В терминологии, на наш взгляд, нельзя смешивать словообразовательные элементы разных функциональных стилей, в данном случае научного и разговорного» [5, с. 174]

В подобной ситуации представляется конструктивным предложение Г.И. Герасимовой: «…для позитивного изменения общественного мнения в отношении деятельности по связям с общественностью, активизации научных исследований необходимо конвенциональное соглашение членов профессионального сообщества о табуировании термина “пиар”» [5, с. 174–175].

В научной среде до сих пор существуют противоположные мнения относительно правомерности претензий научного знания о связях с общественностью на статус науки, потому и «основные усилия нарождающейся научной дисциплины до сих пор направляются главным образом на поиск доказательств своей легитимности, тогда как любая наука “с раннего возраста” должна быть сосредоточена прежде всего на своем *предмете*. Новые знания о предмете — лучший способ легитимации новой сферы научного знания» [10, с. 23].

Традиционно связи с общественностью обозначают как одну из форм социальной коммуникации, исследования которой начались в 20-е гг. XX в., были связаны с развитием технических средств передачи информации.

В основании исследований СО лежит категория «информация», онтологический статус определяют характеристики информационно-коммуникационной парадигмы.

Современные информационно-коммуникационные концепции социальной коммуникации формируются во второй половине XX в., когда характеристики социума стали определять новые информационно-коммуникационные реалии: исследования ведутся в направлениях концептуализации информации как технологической основы капитализации коммуникации, формирования информационального общества, непосредственно изучения эффектов, которые свойственны трансформирующейся коммуникации в меняющемся и изменяемом ею социуме. Значимыми для понимания социальной коммуникации представляются концепции этически ответственной социальной коммуникации как условия существования социума, предложенные в работах К.-О. Апеля, Н. Лумана, Ю. Хабермаса.

Отметим, что тенденция выявления «прототеорий», послуживших основанием для формирования научного знания о связях с общественностью, характерна именно для российских исследователей. Так, в работах современных американских ученых [7, с. 246] влияние фундаментальных теорий социологии, психологии, менеджмента не признается существенным, уровни исследования разделяются нечетко, что отмечено в первых комплексных исследованиях [24, с. 196–197]. Обозначенные различия в подходах возможно объяснить стремлением российских ученых включить молодую сферу

знаний и деятельности в существующий глобальный контекст, с одной стороны, и узкой прагматической нацеленностью исследований американских коллег — с другой.

Исследования российскими учеными связей с общественностью, в том числе научная рефлексия, начинаются традиционно с проблемы выявления этимологии понятия связей с общественностью и его производных для их легитимизации [21, с. 8]. Подобный подход являлся оправданным на начальных этапах развития практики и науки СО, в условиях становления и самоопределения связей с общественностью и был полностью, с нашей точки зрения, реализован [23].

В 2000 г. произошла государственная регистрация профессии «связи с общественностью» (перевод с английского языка термина «Public Relations»), 28 июля 2003 г. Постановлением Министерства труда и социального развития РФ № 59 она была утверждена, были внесены соответствующие позиции в Общероссийский классификатор профессий рабочих, должностей служащих и тарифных разрядов (ОКПДТР). Сегодня все крупные профессиональные организации Российской Федерации обозначают институциональную деятельность именно как «связи с общественностью», например, Российская ассоциация по связям с общественностью (РАСО), Ассоциация преподавателей по связям с общественностью (АПСО) и другие.

Закрепление термина «связи с общественностью» на законодательном уровне означает, что все прочие понятия априорно следует относить к сфере обыденной разговорной практики, и научная рефлексия по выявлению проблем обозначения связей с общественностью является в настоящее время, по меньшей мере, нелогичной, а по сути — культивируемой искусственно. Однако данная традиция сохраняется до сего дня. Анализ работ, вышедших в первом десятилетии нынешнего века вплоть до 2011 г., включая научно-теоретические, научно-прагматические, диссертационные сочинения, демонстрирует прежнюю широкую вариативность терминологического ряда, используемого для обозначения профессиональной деятельности, — от PR до «общественных связей». (За выбором некорректного понятия следует некорректное выявление его сущности, определения и так далее, т.е. проблема выбора понятия из квазинаучной коллизии, существующей на протяжении всей истории российских СО, трансформируется в реальную научную проблему и требует адекватного научного разрешения, что было предпринято автором статьи в монографии «Интернет-коммуникация в связях с общественностью. Прагматический аспект».)

Отметим ряд моментов относительно термина, обозначающего деятельность связей с общественностью, существенных для нашего исследования. Термин «PR» представляется возможным использовать для обозначения исторических практик связей с общественностью в американской (англоязычной) традиции, т.е. с конца XIX – начала XX в. до сего дня. Аббревиатура «PR» (читается и произносится как «пи-ар») и тем более слово «пиар» в российском контексте часто воспринимаются как маркеры так называемой «черной» и «серой», т.е. неэтичной с профессиональной точки зрения деятельности. При этом термин «пиар» и производные от него понятия в настоящее время употребляются достаточно часто (рост в течение декады 2012 г. по количеству документов в поисковой системе «Яндекс»: пиар 60/79 млн, пиарология 1096/1175), что связано с его быстрой морфологической адаптацией, свободой синтаксического поведения, словообразовательной продуктивностью и подвижностью семантической структуры [4]. Предлагаем использование данных терминов и их производных сопровождать отметками «исторический», «устаревший», «разговорный».

Отметим также существенное различие терминов «общественные связи» и «связи с общественностью», поскольку ряд ученых ошибочно использует их в качестве полных синонимов [18; 19]. «Общественные связи являются одной из форм социальных связей — социального взаимодействия, системной реализации взаимной потребности частей социального организма» [17, с. 27], связи с общественностью представляют сегмент профессиональной деятельности по формированию социального взаимодействия определенного социального актора, т.е. понятия соотносятся как родовое и видовое в классической традиции.

Эволюция деятельности, связанная с использованием новейших коммуникационных технологий и привлечением аудитории к активному гражданскому диалогу, обусловили все более частое употребление (в первую очередь в англоязычной американской практике) наряду с термином «Public Relations» термина «Public Affairs» (англ. аббревиатура PA), кото-

рый не имеет пока адекватного перевода на русский язык; в большинстве случаев трактуется как общественные дела, общественная активность социального актора, что подчеркивает равноправный характер коммуникации и демонстрирует очевидный тренд трансформации понятия вследствие изменения характеристик профессиональной деятельности.

Некоторые российские исследователи считают, что PR и прочие коммуникативные технологии — «частный случай PA, и специалист в области PA должен ими всеми в той или иной мере обладать, а в корпоративной иерархии его положение должно быть выше, чем у специалиста в области PR или GR. (…) В России Public Affairs нередко принимают за синоним Public Relations, но, хотя эти понятия и сферы деятельности весьма близки, между ними существует определенная грань. Хороший профессионал в области Public Affairs стремится убеждать официальные и деловые круги, а также общественность в созидательной роли и социальной значимости деятельности своей организации (или организации заказчика), т.е. в том, что она работает не только на свой, но и на общий интерес и в силу этого заслуживает всяческой поддержки, в то время как задача специалиста по Public Relations сводится в основном к определению целевой аудитории и работе с ней по продвижению позитивного имиджа организации в целом, ее идеологии и продукции, потребителем которой эта аудитория в конечном счете и является. Таким образом, работа в области Public Affairs более объемлюща, многогранна и ответственна, чем получившая в России широкое распространение и своеобразное развитие Public Relations» [16].

Данное определение, с нашей точки зрения, корректно при использовании терминов исключительно по отношению к организации как заказчику/субъекту деятельности PR и PA.

Таким образом, краткий анализ использования термина «связи с общественностью» позволяет зафиксировать парадоксальную ситуацию в формирующемся научном знании о связях с общественностью: при наличии с 2000 г. официального термина «связи с общественностью» подавляющее большинство авторов работ о данной деятельности до сего дня употребляют не менее десятка других терминов, причем в большинстве случаев безосновательно; единичные обоснования носят произвольный характер, что отражает актуальное состояние СО как сферы изучения без четких методологических принципов, т.е. начальный этап формирования научного знания о связях с общественностью (что, подчеркнем, подтверждает невозможность употребления понятия «наука» применительно к современным СО, а также демонстрирует отсутствие консолидации и конструктивного взаимодействия в отечественном научном сообществе). То есть проблема легитимности понятия с официальной точки зрения является решенной формально, фактически же вопрос остается открытым и даже спорным, что формирует существенную потенциальную зону риска для теории и практики, поскольку необоснованный выбор понятия влечет за собой дальнейшую некорректность исследований.

Существенными в современном научном знании представляются проблемы дефинирования понятия «связи с общественностью». Например, даже в философском анализе отечественные исследователи в первую очередь исходят из семантического аспекта, связанного с этимологией (что тем более противоречит введению авторами вышеуказанных и иных исследований в одном ряду терминов «паблик рилейшнз», PR, «пиарология» [10, с. 42]).

Понятие, характеризующее связи с общественностью, на рубеже веков имело в мире около тысячи дефиниций [12, с. 31], число их ко второму десятилетию XXI в. при условии развития практик и теоретических изысканий возросло, что указывает не только на многогранность явления, но и на отсутствие четких критериев его оценки, отсутствие ясных оснований для дефинирования, а также на межотраслевой, преимущественно прикладной, а не научно детерминированный характер деятельности. Поскольку общие основания оценки не найдены и не сформированы и каждое из определений отражает точку зрения отдельного исследователя на явление/процесс, все они de facto являются субъективными.

Традиционно исследователи связей с общественностью выделяют два типа дефиниций — нормативные и аналитические. Нормативные определения отражают реалии зарубежных развитых индустрий связей с общественностью XX в. и являются авторскими (С. Блэк, Л. Матра, Э. Бернейз; С. Катлип, А. Сентер, Г. Брум; Дж. Грюниг и др.), а также создаются профессиональными организациями (Американская ассоциация PR, PRSA, Британский инсти-

тут PR, IPR, Европейская конфедерация PR, CERP и др.). Часть авторов на основе синтеза имеющихся определений создают сложные многомерные конструкции (так, Р. Харлоу синтезировал около 500 дефиниций; обозначим это направление как синтетическое) или же обозначает одну из функций (С. Оливер; обозначим данное направление как функциональное).

Зарубежные исследователи чаще всего определяют PR (ист. — *М.Ш.*) как искусство и науку «достижения гармонии с внешним окружением посредством взаимопонимания, основанного на достоверной и полной информации» [1, с. 15], отражают реалии прошлого века, в большинстве случаев они подвергаются критике современных российских ученых как далекие от современных практик.

Дефиниции, отражающие базовые принципы профессиональной деятельности, направленные на гармонизацию социальной среды, по нашему мнению, не нуждаются в корректировке.

Более существенной проблемой с точки зрения ценностной ориентации связей с общественностью является давно существующая практика представить СО на уровне одной из функций маркетинга, что объясняется не на уровне сущности деятельности, целеполагания, ценностных ориентиров, а в большинстве случаев на инструментальном уровне: подвижностью границ между маркетингом, рекламой и СО, а также тенденцией к интеграции коммуникаций, трансформациями медийной сферы, развитием дигитализации, конвергенции, Интернета и т.д. Так, началом эпохи интеграции и появления так называемого «маркетингового PR» называют рубеж 1970–1980-х гг. [14, 72], в XXI в. технологии приобретают новые параметры, поэтому «даже недостаточно органичная интеграция PR, рекламы, маркетинга представляет собой значительный шаг вперед по сравнению с эпохой их изолированного существования и использования» [11, с. 159]. Однако стратегии, цели, задачи, свойственные каждому виду деятельности, например, развитие гармоничной социальной среды — и потребительских предпочтений, потребительского спроса, находятся в разных системах профессиональных координат и общечеловеческих ценностей.

Для решения проблемы дефинирования связей с общественностью традиционно выделяют такие опорные понятия: коммуникация, диалог, технология, управление, общественное мнение. Понятие «коммуникация» отражает социальный характер деятельности; «технология» — ее целенаправленность; «управление» обозначает характер воздействия; «диалог» характеризует специфику коммуникации; «общественное мнение» определяет объект воздействия СО (общественность, внутренняя и внешняя). Выделяют также онтологические статусы связей с общественностью (в классическом понимании индустрии XX в.): наука, искусство, способ (информирования и коммуникации), манера поведения, управленческая функция, социально-научный подход, организационная деятельность [10, с. 45].

В.В. Тулупов, предложивший одно из наиболее точных и комплексных определений связей с общественностью, отмечает, что это «особый социальный институт; вид деятельности, заключающийся в адресном управлении общественным и корпоративным мнением, ориентированным на создание благоприятного общественного климата, формирование позитивного имиджа политических и бизнес-структур, органов власти, укрепление репутации, основанное на исследовании интересов адресных групп и направленное на их согласование; система связей с общественностью, прессой, выборными учреждениями и общественными организациями, направленная на формирование и поддержание благоприятного образа фирмы (имиджа), на убеждение общественности в необходимости деятельности фирмы и ее благотворном влиянии на жизнь общества. PR/СО — это искусство и наука достижения гармонии посредством взаимопонимания, основанного на правде и полной информированности; в отличие от рекламы ведется преимущественно на некоммерческой основе» [20, с. 40].

Опорным в определении СО (согласимся с М.А. Шишкиной) является понятие «социальная коммуникативная практика», закономерности, принципы, механизмы формирования и функционирования СО как социальных коммуникативных практик, и введем в качестве рабочей следующую дефиницию: связи с общественностью есть «совокупность социальных практик, направленных на производство и воспроизводство эффективных публичных дискурсов и оптимизацию информационных взаимодействий между социальными субъектами и их социальными группами» [23, с. 43], чтобы наполнить ее релевантным содержанием; подобная исследовательская задача лежит в сфере фундаментальных задач научного знания о СО.

Генезис связей с общественностью

Систематизация информации о становлении и развитии связей с общественностью, их периодизации проводились по итогам первого десятилетия PR-деятельности в России практиками (В.В. Моисеева, «Имиджленд PR» [13]) и теоретиками (Л.В. Азарова, М.П. Бочаров, Д.П. Шишкин, М.А. Шишкина).

Исследования непосредственно истории связей с общественностью в отечественной специальной литературе представлены достаточным количеством работ, в том числе обзорного характера [9]. Появляются и объемные авторские разработки. Характерной можно назвать книгу М.П. Бочарова «История паблик рилейшнз: нравы, бизнес, наука» [2], в которой предлагается исторический очерк развития «протоформ» связей с общественностью. Учебное пособие Р.Ю. Почекаева «История связей с общественностью» [15], непосредственно посвященное развитию профессии во времени, оказывается наполненным описаниями коммуникационных процессов от доисторического общества до XX в. В разделе о российских СО представлен опыт коммуникаций в Древней Руси, при социализме; главы, посвященные современному периоду развития связей с общественностью, не содержат фактографий и, несмотря на заявленный автором глобальный подход к теме, ограничиваются сокращенным пересказом материалов из отмеченной выше монографии М.А. Шишкиной.

Сравнительный анализ предложенных в отечественной литературе по связям с общественностью версий периодизации институциональной деятельности, при всех отмеченных с позиций сегодняшнего дня проблемах, позволяет выделить общезначимые моменты, характерные для истории российских связей с общественностью с 1988 по 2000 г.: сходные даты и сроки периодов; выявленные общезначимые для индустрии факты, ставшие вехами на пути ее развития.

Накопившийся с начала 2000-х гг. эмпирический материал, усложнение и трансформация практик, развитие научного знания о связях с общественностью требуют нового уровня и новых параметров осмысления, соответствующих более сложным парадигмам социальной коммуникации в XXI в.

Предлагаем обозначить периодизацию развития российских связей с общественностью, комплексно оценивая внутренние и внешние факторы в их взаимовлиянии и взаимозависимости на основе коммуникологического подхода (системно-модельный аспект); оценивая трансформацию социальных, экономических, политических реалий; включение данного комплекса причинно-следственных связей в область анализа позволяет выявить динамику функций, место СО в социуме.

Таким образом, периодизация может выглядеть следующим образом.

1988–1991 гг. — переломный период в отечественной экономике и политике определяет формирование первых практик связей с общественностью; появление первых проектов в данной сфере; объекты и субъекты коммуникации неструктурированные, чаще неинституциональные; аудитории возможно определить как узкие, порой точечные; коммуникационные модели однонаправленные; данный период обозначим как доинституциональный.

1991–1995 гг. — формирование новых отношений в российском обществе, в первую очередь политических, определяет необходимость и востребованность со стороны государства профессиональных коммуникантов СО в сфере политики; появляется специальность 022000 «связи с общественностью» в государственном образовательном реестре; формируются более 400 официальных структур связей с общественностью; учреждается РАСО; профессиональная деятельность в достаточной мере влияет на формирование ситуации в обществе, обладает характеристиками стратегической деятельности; объекты коммуникации — институциональные и неинституциональные (что приводит к распространению термина «черный пиар» для обозначения некоей неэтичной деятельности, принимаемой за связи с общественностью); модели коммуникации односторонние и двусторонние асимметричные; расширяется аудитория институциональной деятельности. Предлагаем обозначить данный период как первый этап — политтехнологический.

1996–2000 гг. — попытки политической, экономической, социальной стабилизации всех уровней отношений в обществе; выход бизнеса на мировые рынки требует коммуникационного сопровождения и формирования эффективных практик связей с общественностью, открытых для российского и международного сообщества; превалируют связи с общественностью в бизнесе и политике; формируется нормативная

база деятельности СО; профессиональная деятельность приобретает инструментально-технологический характер; существенно расширяется субъектно-объектная сфера; модели коммуникации — односторонние и двусторонние асимметричные. Интернет, появившийся в России, пока не распространен, практики СО в Сети немногочисленны, интернет-ресурсы не включаются в медиамикст связей с общественностью. Обозначим данный период как второй этап — бизнес-технологический.

2000–2007 гг. — экономика и общество находятся по-прежнему в состоянии транзита; при этом ведутся попытки стабилизации, укрепления вертикали власти, формирования системы регулирования политических процессов; в структуре связей с общественностью происходит перераспределение: политические связи с общественностью становятся прерогативой государства, стратегические цели которого, если и декларируются, не имеют коммуникационного сопровождения; бизнес все более зависит от политики, что требует внешней коммуникационной поддержки, особенно в кризисных ситуациях; укрепление позиций государственного сектора в обществе сопровождается развитием СО государственных структур. Связи с общественностью выполняют инструментальную маркетинговую функцию. Профессиональное сообщество по-прежнему слабо консолидировано в национальном масштабе, однако в регионах процессы формирования практик связей с общественностью более активны (создание агентств, проведение профессиональных конференций, конкурсов и т.д.). Происходит расширение объект-субъектной базы. Модели коммуникации — односторонние и двусторонние асимметричные. Появляются проекты связей с общественностью в Интернете, в первую очередь корпоративные; с развитием господдержки, появлением государственных проектов, например «Электронной России», развивается интернет-сопровождение деятельности госорганов. Интернет используется для информирования, а не для коммуникации. Третий этап можно обозначить как маркетингово-технологический.

2007 г. – по настоящее время. Обозначенные выше характеристики связей с общественностью превалируют и сегодня, однако кризис стал точкой возможного поворота и пересмотра стратегий в истории развития отечественных связей с общественностью; поскольку кризис не закончился, верхние границы периода остаются открытыми.

Исследование и комплексная оценка генезиса связей с общественностью, основанная на изучении места и роли СО в общей структуре новейшей коммуникации России, позволяет сделать ряд выводов: исторически связи с общественностью в современной России формировались как прикладная деятельность в сфере политконсалтинга и маркетинга; как стратегическая деятельность никогда не рассматривались, в основном из-за отсутствия глобальных стратегий в обществе, государственного и социального заказа; актуальные практики связаны в большей мере с корпоративными СО, уменьшением доли политконсалтинга, увеличением объема проектов связей с общественностью государственных структур; специалисты используют в первую очередь вертикальные, односторонние, двусторонние асимметричные, т.е. устаревшие с точки зрения развитых рынков, модели коммуникации. Интернет-коммуникация, продуцирующая принципиально иные — горизонтальные, гетерархические, субъект-субъектные — модели, в рассматриваемом периоде не использовалась в должной мере, несмотря на очевидные преимущества для связей с общественностью. Данные по влиянию интернет-коммуникации на генезис связей с общественностью отсутствуют.

Таким образом, практики начального периода развития отечественных связей с общественностью и попытки научной рефлексии, определения сущности деятельности имеют выраженную национальную специфику и позволяют определить текущий этап развития научного знания о связях с общественностью как начальный.

(Окончание в следующем номере)

Список литературы

1. *Блэк С.* Введение в паблик рилейшнз. Ростов н/Д: Феникс, 1998. 320 с.
2. *Бочаров М.П.* История паблик рилейшнз: нравы, бизнес, наука. М., 2007. 184 с.
3. *Гавра Д.П.* Основы теории коммуникации. СПб.: Питер, 2011. 288 с.
4. *Геккина Е.Н.* Public relations, паблик рилейшнз, PR, далее пиар… Культура письменной речи. 2008. URL: http://www.gramma.ru/RUS/?id=14.54 (дата обращения: 18.01.2013).
5. *Герасимова Г.И.* Связи с общественностью в контексте социально-гуманитарных знаний.

СПб.: Роза мира, 2009. 208 с.
6. *Емельянов С.М.* Теория и практика связей с общественностью. Вводный курс. СПб.: Питер, 2006. 240 с.
7. *Катлип С.М., Сентер А.Х., Брум Г.М.* Паблик рилейшнз. Теория и практика. М.: Вильямс, 2000. 624 с.
8. *Кривоносов А.Д., Филатова О.Г., Шишкина М.А.* Основы теории связей с общественностью. СПб.: Питер, 2011. 384 с.
9. *Кужелева-Саган И.П.* Генезис и история паблик рилейшнз: анализ интерпретаций: учеб. пособие. Томск: Дельтаплан, 2004. 250 с.
10. *Кужелева-Саган И.П.* Научное знание в связях с общественностью (PR): Философский анализ. М., 2011. 464 с.
11. *Кузьменкова М.А.* Связи с общественностью: Гражданский диалог: учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 2010. 288 с.
12. *Лебедева Т.Ю.* Паблик рилейшнз. Корпоративная и политическая режиссура. М.: Изд-во МГУ, 1999. 350 с.
13. *Моисеева В.В.* Развитие российского рынка связей с общественностью // Маркетинг и маркетинговые исследования в России. М., 1997. № 5.
14. *Ньюсом Д., Терк Д.В.С., Крукеберг Д.* Все о PR. Теория и практика паблик рилейшнз. 7-е изд. М., 2001.
15. *Почекаев Р.Ю.* История связей с общественностью. СПб.: Питер Пресс, 2007. 288 с.
16. *Профессиональный* словарь лоббистской деятельности / сост. П.А. Толстых; Центр по изучению проблем взаимодействия бизнеса и власти. М., 2009. URL: http://www.lobbying.ru (дата обращения: 09.02.2013).
17. *Связи* с общественностью в политике и государственном управлении / под общ. ред. В.С. Комаровского. М.: РАГС, 2001. 520 с.
18. *Трунов А.А., Трунов А.В.* Паблик рилейшнз в Российской Федерации: управленческий аспект // Российское лицо PR: материалы научн.-практ. конф. Н. Новгород, 2003. С. 89–92.
19. *Тульчинский Г.А.* Public Relations: Репутация, влияние, связи с прессой и общественностью, споснорство. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. акад. культуры, 1994. 80 с.
20. *Тулупов В.В.* Журналистика, реклама, связи с общественностью. Воронеж: ф-т журналистики ВГУ, 2010. 72 с.
21. *Чесанов А.* Ду ю спик по-русски, или Как все-таки это называть? // PR-диалог. 1997. № 1. С. 7–8.
22. *Шишкина М.А.* Паблик рилейшнз в системе социального управления: дис. … д-ра социол. наук. СПб., 1999.
23. *Шишкина М.А.* Паблик рилейшнз в системе социального управления. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 444 с.
24. *Шишкина М.А.* Паблик рилейшнз в системе социального управления. СПб., 2002. 444 с.
25. *Щедровицкий П.Г.* Томские лекции об управлении 1998–2000 гг. Томск: UFO-press, 2001. 112 с.

PUBLIC RELATIONS: TO A QUESTION ON FORMING OF PROLEGOMENA OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Marina G. Shilina

National Research University The Higher School of Economics;
46 B, Volgogradsky av., Moscow, 125319, Russia

Public relations require adequate scientific reflection, and an integrated theoretical framework to form the paradigm of scientific knowledge in this field in Russia. The research results form the basic provisions of the scientific knowledge of PR.

Key words: social professional communication; public relations; scientific knowledge; methodology; system and functional framework; sociology; philosophy; genesis; conceptual and categorical apparatus.

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

НЕНАШЕВ М.И. ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ: учебное пособие для магистров и аспирантов. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2013. 259 с.

С.Д. Лобанов

Учебное пособие включает десять тем, обозначение которых представляет логику «Введения в философию»:

1. Философия и мировоззрение.
2. Античная философия.
3. Христианская философия.
4. Философия Нового времени.
5. Русская философия XIX и XX веков.
6. Новейшая философия.
7. Бытие.
8. Познание реальности.
9. Культура и цивилизация.
10. Ценности.

На первый взгляд, может вызвать удивление отсутствие в работе, посвященной введению и философию, темы о предмете, задачах, методах, функциях и т.д. философии. Однако пособие обращено к учащимся той ступени обучения, где важна школа самостоятельного размышления, т.е. к магистрам и аспирантам.

Работа вводит читающего в философию через его обращение к сознанию, точнее — через способность к самосознанию. Здесь философия совпадает с таким свойством человека, которое позволяет ему отличать себя от внешнего мира, осознавать себя. Отсюда вполне понятное определение философии в виде особой формы сознания, а также её предмета: «предметом философии является человеческое сознание» [1, с. 10]. Более того, последнее положение «заостряется» в проблему, стоящую перед всяким, кто вступает в сферу философии, это — наличие сознания у человека и в мире, или, по словам автора, активно использующего пару категорий *присутствие/отсутствие*: «Философия — это форма сознания, которая исследует проблему присутствия в мире сознания» [1, с. 10].

Авторский подход М.И. Ненашева заключается в разделении философии в связи с решениями «важнейшего для философии вопроса»: «как вообще возможно наличие сознания в мире?» [1, с. 11], отдаленно, надо заметить, напоминающее кантовское и кантианское деление философии. Это — (1) «Как возможна наука?» (гносеология), (2) «Как возможно искусство?» (эстетика), (3) «Как возможна нравственность?» (этика) и (4) «Вопрос об устройстве мира и о том, насколько должен мир соответствовать ожиданиям человека» (онтология и аксиология). К этим разделам добавляются другие: антропология, история философии, философия истории и теология.

Согласно этому делению философии строится содержание учебного пособия. И «красной линией» этой логики служит логика ценностей.

В связи с этим необходимо заметить, что, хотя в качестве «первого вопроса» философии в учебном пособии рассматривается вопрос, как возможна наука, это пособие не носит объективистского, «сциентистского» характера.

Наука в рамках этой работы служит своеобразной точкой измерения анализа философии, прежде всего философия определяется через мировоззрение, а именно: в отличие от науки философия учитывает присутствие человека в мире, отсутствие однозначных ответов на философские вопросы. «Философия … отличается от науки тем, что описывает *мир в целом*» [1, с. 9].

Присутствие человека в мире, согласно автору пособия, сопряжено с принципиальной для его существования свободой, или возмож-

Лобанов Сергей Дмитриевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и общественных наук; Пермская государственная академия искусства и культуры; 614000, Пермь, ул. Газеты «Звезда», 18; sdl-grey54@yandex.ru

ностью выбора. Отсюда и определение характера мировоззренческих вопросов: «Вопрос, ответ на который приходится выбирать свободно, называется мировоззренческим» [1, с. 20].

Автор пособия дает антропологическое определение мировоззрения: «Мировоззрение есть совокупность наиболее общих идей о природе человека и его месте в мире» [1, с. 20]. Однако далее, на его основе, выделяет два главных направления в истории философии. Первое детерминировано природой человека, второе, которое в работе называется «основным», исходит из свободы и творчества человека [1, с. 21–22]. По-видимому, представление «природы» человека оставляет так много неясностей, что использование его в качестве основания для определения мировоззрения делает последнее еще более неопределенным, чем простая этимология слова.

«Природа человека» — это, скорее, операциональное понятие, не требующее пояснений, его значение и смысл зависят от задачи, для решения которой оно используется. Эта задача, насколько можно судить по тексту пособия, для его автора заключается в доказательстве, которым служит контекст работы, *необходимости свободы личности* и, как следствие, *философии (сознания) свободы*.

Автор показывает, что философия и зарождается в виде свободы мысли, а история философии — это драматический путь поисков.

В работе в сжатом виде рассматриваются два среза философии — исторический и актуальный. Другими словами, пересекаются временное (диахроническое) и настоящее (вневременное, синхроническое) измерения философского развития. Такое пересечение образует нерв философии, это — проблема смысла жизни. В пособии выделяются три уровня смысла жизни: 1) признание того, что жизнь сама по себе имеет смысл; 2) смысл имеет достойная жизнь; 3) реализация своей экзистенции [1, с. 256–257].

Жанр введения предполагает определенную избирательность. В пособии раскрывается суть концепций Сократа, Платона, Аристотеля, Августина Блаженного, Бэкона, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера, экзистенциализма, структурализма и постмодернизма. Поэтому «снимаются» самим изложением, например, возможные вопросы такого рода: почему не представлена в теме «Христианская философия» концепция Фомы Аквинского, а в теме «Новейшая философия» концепция позитивизма, аналитической философии, философии жизни, прагматизма, герменевтики и т.д. Быть может, парадоксальным покажется и отсутствие темы «Сознание», заявленной в работе в качестве родового понятия по отношению к самой философии, её предмета, но поставленной в виде проблемы.

Особо следует выделить проблему отчуждения (гл. 9, лекц. 4), подзабытую в современной отечественной философии и хорошо представленную в работе. Здесь М.И. Ненашев весьма последовательно продолжает традицию «живого философствования» русской философии. Весь текст пособия пронизывают личные переживания и размышления его автора. Противостояние слепым, анонимным силам, созданным самими людьми, образующее проблему отчуждения, начиная с Гегеля и Маркса является насущной задачей философии и личностного поступка. Этим можно объяснить то, что в пособии центральной идеей концепции В.С. Соловьева называется идея «*духовной телесности*» [1, с. 114].

Удачным представляется в пособии сочетание общефилософского и социально-философского подходов в интерпретации проблем понимания другого, познания социальной реальности, системы ценностей, где выстроена их иерархия и т.д. Хотя, конечно, представляется спорным исходное определение ценностей, которое приводится в работе: «Ценности — это межчеловеческие отношения, реализующиеся через норму и идеал» [1, с. 236]. На мой взгляд, это — тавтология, поскольку ценности (даже если это «межчеловеческие отношения») определяются через ценности («нормы» и «идеалы»).

Нет необходимости следовать последовательно за каждым шагом учебного пособия. Постановка вопросов, их решение, построение автором ситуаций-примеров, цель которых заключается в побуждении остановиться и задуматься над тем, что́ нас окружает и что́ происходит — всё это, вместе взятое, делает работу настоящим введением в философию.

К несомненным достоинствам пособия следует отнести и попытку автора отказаться от шаблонного изложения философских вопросов

и их решений, представить собственный обоснованный подход к философскому развитию. В целом, это «густой», насыщенный текст.

Можно сказать, что учебное пособие М.И. Ненашева представляет собой интересную работу, посвященную решению задачи выявления глубинной природы философии в учебном процессе, и может быть рекомендовано для использования при реализации учебных планов магистров и аспирантов, а также для всех, кто задумывается над философскими, мировоззренческими вопросами.

Примечания

1. *Ненашев М.И.* Введение в философию: уч. пособ. для магистров и аспирантов. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2013. 259 с.

M.I. NENASHEV. INTRODUCTION TO PHILOSOPHY:
school-book for masters and postgraduates.
Kirov: VyatSUH, 2013. 259 p.

Sergey D. Lobanov

Perm State Academy of Art and Culture; 18, Gazety Zvezda str., Perm, 614000, Russia

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Редакционная коллегия «Вестника Пермского университета» (Серия «Философия. Психология. Социология») принимает к публикации научные статьи, содержащие оригинальные авторские идеи и результаты исследований.

При подготовке статей используется редактор Microsoft Word (версия 2003 и ниже).

Статья представляется в электронном виде (в формате RTF). Объем статьи до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами). Формат страниц А4, поля по 2 см с каждой стороны. Основной текст статьи оформляется стилем «Обычный/Normal»: шрифт — Times New Roman, 11 pt, интервал — 1, абзацный отступ — 1 см. Допускаются выделения **полужирным** шрифтом либо *курсивом*, а также вставка в текст специальных символов (с использованием шрифтов Symbol). В тексте следует четко различать О (букву) и 0 (ноль); 1 (арабскую цифру), I (римскую цифру) и l (латинскую букву); а также дефис (-) и тире (—). Обозначение веков следует писать римскими цифрами (XIX в.). Рекомендуемые кавычки «…», при выделениях внутри цитат следует использовать другой тип кавычек, например: «…“…”…».

Заголовки к основным разделам статьи необходимо оформлять в едином стиле. Использование автоматических списков не допускается. Нумерованные списки набираются вручную.

Таблицы должны сопровождаться заголовком вида «Таблица 1. Название таблицы». Слова в таблицах должны быть написаны полностью. В конце заголовков и ячеек таблицы точка не ставится.

Рисунки должны быть размещены в тексте статьи в виде внедренных объектов. Не допускается создание рисунка с помощью функции «Рисование». Под рисунками должны располагаться подписи типа «Рис. 1. Название рисунка». В конце всех заголовков и подписей к рисункам точка не ставится. Формулы выполняются в редакторе формул Microsoft Word Equation, версия 3.0 и ниже.

Библиографические ссылки оформляются в едином формате, установленном системой Российского индекса научного цитирования с обязательным указанием страниц источника цитирования. Номер источника указывается в квадратных скобках: [1] — на одну работу; [3; 5; 7–10] — на несколько работ. Если ссылку приводят на конкретный фрагмент источника, в скобках указывают порядковый номер источника и его страницы, разделив их запятой: [1, с. 81] или [1, с. 81–82]. Постраничные сноски для ссылок на литературу не допускаются. Источники в списке литературы располагаются в алфавитном порядке. Обязательно указывается: для ***книг*** — фамилия и инициалы автора, название, город, издательство, год издания, том, количество страниц; ***для журнальных статей, сборников трудов*** — фамилия и инициалы автора, название статьи, полное название журнала, серия, год, том, номер, выпуск, страницы; для ***материалов конференций*** — фамилия и инициалы автора, название статьи, название издания, время и место проведения конференции, город, издательство, год, страницы.

В конце статьи допускается указание на программу, в рамках которой выполнена работа, или наименование фонда поддержки.

Статья должна иметь название, сопровождаться индексом УДК, а также краткой аннотацией (не более 10 строк) и ключевыми словами (не более 10 слов) на русском и английском языках. К статье прилагается информация об авторе (все позиции на русском и английском языках): фамилия, имя, отчество, место работы и должность, ученая степень, ученое звание, почтовый адрес (с индексом), телефон, адрес электронной почты. К статье прилагается рецензия научного руководителя (для аспирантов и соискателей).

Рукопись, полученная редакцией, не возвращается. Редакция оставляет за собой право проводить редакторскую правку текстов статей, не изменяющую их основного смысла, без согласования с автором.

Автор, направляя рукопись в редакцию, принимает личную ответственность за оригинальность исследования и достоверность представленной в нем информации. Автор несет ответственность за неправомерное использование в научной статье объектов интеллектуальной собственности, объектов авторского права в полном объеме в соответствии с действующим законодательством РФ. Направляя статью в редакцию, автор подтверждает, что направляемая статья нигде ранее не была опубликована, не направлялась и не будет направляться для опубликования в другие научные издания. Направляя статью в редакцию, автор подтверждает, что ознакомлен и согласен с приведенными выше требованиями.

Материалы необходимо отправлять по адресу fsf-vestnik@yandex.ru

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

INSTRUCTIONS FOR ENGLISH SPEAKING AUTHORS

The Editing Committee of *Perm University Bulletin* (Part *Philosophy. Psychology. Sociology*) is admitting scientific articles for publication containing the author's original ideas and research results.

Microsoft Word (Version 2003 and below) is used for the preparation of articles. Family of author (or first of coauthors) is name of this file.

Article is submitted electronically (RTF format). The volume of article is up to 40000 signs with gaps). Page format — A4, margins — 2cm on each side.

The main body of the text is done by "Normal" style: Font — Times New Roman, 11 pt, interval — 1, paragraph spacing — 1cm. **Boldface** or *Italics* are allowed. Special symbols can be used in the text (Symbol font). There must be a clear distinction between the letter O and zero 0; 1 (one), I (Roman), l (Latin); hyphen (-) and dash ( ). Centuries are written with Roman figures (XIX century). Recommended quotation marks «…», inside the quotations use «…"…"…».

Headings of the main sections of article are done in one style.

Do not use automatic lists. Numbered lists are done manually.

Tables are accompanied by title like «Table № 1. Name of Table». Words in tables should be written in full. Full stop should not be used at the end of headings and units of table.

Drawings should be placed in the text in the form of inculcated objects. Captions are placed under the drawings as «Fig.1. Name of Figure».

Full stop is not used at the end of headings and captions to drawings.

Formulas are done in Microsoft Word Equation, version 3.0 and below.

Bibliography references are done in one format with the indication of the pages from the cited source. Numbers of source and pages are given in [1, p. 23]. Page references are not advisable.

Reference sources are placed in the alphabetical order. Please indicate: for ***books —*** surname and initials of author, title, city, publishing house, year of publication, volume, number of pages; for ***journal articles***, ***collections of works*** — surname and initials of author, title of article, full name of journal, part, year, volume, number, issue, pages; for ***conference materials*** — surname and initials of author, title of article, name of issue, date and venue of conference, city, publishing house, year, pages.

At the end of article you can mention the name of the program you were involved in for the implementation of this work, or the name of support foundation.

Your article should be supplemented by a brief annotation (no more than 10 lines) and key words (no more than 10 words) in English and in Russian (if it will be possible).

Your article should have information about author: surname, first name, patronymic name, place of work and position, scientific degree, scientific title, mail address (with postal code), telephone, e-mail address. Post-graduate students should have scientific mentor's reference.

The Editing Board has the right to edit text of article with no change of content, without author's consent.

The author of the manuscript takes personal responsibility for originality of the research and relevance of the presented information. The author takes personal responsibility for intellectual property's objects of copyright, used in the manuscript according to current legislation. The author confirms that the paper has not been published before and will not be published in future. Sending manuscript, the author confirms that he or she has been acquainted with these requirements and agrees with them.

Materials should be sent to: fsf-vestnik@yandex.ru

There is no fee for the publication of manuscript

Вестник Пермского университета

ФИЛОСОФИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

2013
Выпуск 2 (14)

Редактор *Л.П. Сидорова*
Корректор *Н.И. Стрекаловская*
Компьютерная верстка *Д.Г. Трунова*
Макет обложки *Н.С. Щеколовой*

Подписано в печать 25.06.2013. Формат 60Х84/8. Усл. печ. л. 22,80.
Тираж 500 экз. Заказ

Редакционно-издательский отдел Пермского государственного
национального исследовательского университета
614990. Пермь, ул. Букирева, 15

Типография
Пермского государственного национального исследовательского университета
614990, Пермь, ул. Букирева, 15