

The background of the cover is a black and white photograph of a park. In the foreground, there are several bare trees with dark trunks. In the middle ground, a light-colored building with windows is visible behind the trees. The ground is covered with fallen leaves.

Вестник
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 2

Москва
Издательство МГОУ
2007

Вестник
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 2

Москва
Издательство МГОУ
2007

**Вестник
Московского государственного
областного университета**

Научный журнал основан в 1998 году

Редакционно-издательский совет:

Пасечник В.В. - председатель, доктор педагогических наук, профессор
Дембицкий С.Г. - зам. председателя, первый проректор, проректор по учебной работе,
доктор экономических наук, профессор
Коничев А.С. - доктор химических наук, профессор
Лекант П.А. - доктор филологических наук, профессор
Макеев С.В. - директор издательства, кандидат философских наук, доцент
Пусько В.С. - доктор философских наук, профессор
Яламов Ю.И. - проректор по научной работе и международному сотрудничеству,
доктор физико-математических наук, профессор

Редакционная коллегия серии «Философские науки»:

Дырин А.И. - доктор философских наук, профессор (ответственный редактор)
Ярославцева Г.В. - кандидат педагогических наук, доцент (ответственный секретарь)
Демина Л.А. - кандидат философских наук, доцент
Загребин М.В. - кандидат философских наук, доцент
Огородников Ю.А. - доктор философских наук, профессор
Песоцкий В.А. - кандидат философских наук, доцент
Карпова Н.П. - кандидат философских наук, доцент
Ям К.Е. - доктор философских наук, профессор

**Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». - № 2. - 2007. Выпуск
в серии №7. - М.: Изд-во МГОУ. - 130 с.**

Вестник МГОУ (все его серии) является рецензируемым и подписным изданием, предназначенным для публикации научных статей профессорско-преподавательского состава, а также докторантов, аспирантов и соискателей (См.: Бюллетень ВАК №4 за 2005 г., С.5) и решение Президиума ВАК России 6.07.2007 г. (См.: Список журналов на сайте ВАК, 12.07.2007 г.). На сайте МГОУ информация о статусе всех серий «Вестника МГОУ» представлена 17.07.2007 г.

Подписной индекс серии «Философские науки» Вестника МГОУ - 36759 (см. Дополнение №1 к Каталогу «Газеты. Журналы», 2007, второе полугодие, Агенство «Роспечать»).

ISBN 978-5-7017-1138-7

© МГОУ, 2007

© Издательство МГОУ, 2007

Уведомление ответственного редактора
серии «Философские науки» Вестника МГОУ

С 1997 года в Московском государственном областном университете (до апреля 2002 г. — Московский педагогический университет, до этого МОПИ им. Н.К. Крупской) было начато издание сборников научных трудов ученых кафедры философии и других структур вуза под единым названием «**Вопросы философии**», которые вскоре стали продолжающимся изданием. В нем публиковали результаты своего научного поиска также соискатели, аспиранты, докторанты, кандидаты и доктора наук других вузов России и зарубежных стран.

За период 1998-2002 годов в 16ти выпусках сборника было опубликовано около 250 научных статей, в том числе — более 80 научных работ докторантов и докторов наук, профессоров. Разумеется, не все эти публикации были публикациями по вопросам, относящимся строго к философии или даже — к философским наукам. Некоторые статьи охватывали философскую проблематику конкретных наук и прежде всего наук гуманитарного и социальноэкономического циклов. Другими словами, очень многие статьи касались вопросов философии науки и образования или специально им посвящались.

Именно в связи с таким основным содержанием вышедших сборников, а также в связи с тем обстоятельством, что все соискатели и аспиранты с мая 2006 г. сдают кандидатский экзамен по *истории и философии науки* все номера Сборников за 2003-2005 годы были изданы под новым наименованием — «**Вопросы философии науки и образования**» (Вышли №№17-20). Периодически такие сборники будут выходить и дальше. Однако теперь (с 2005 года) это будут и периодические (продолжающиеся) выпуски серии «**Философские науки**» (наряду с рядом других серий) журнала Московского государственного областного университета — «**Вестник МГОУ**». В 2005г. вышел один, первый № (выпуск) серии «Философские науки», в 2006г. вышли второй, третий, четвертый и пятый номера этой серии. И так — по 3-4 номера ежегодно.

Правила подготовки научных статей и условия их опубликования в выпусках серий «Вестника МГОУ», осуществляемых Издательством МГОУ, воспроизводятся ниже.

Правила для авторов статей

Для публикации в выпусках серий научных работ «**Вестника МГОУ**» принимаются статьи на русском языке. При этом публикуются научные материалы преимущественно докторантов, аспирантов, соискателей, преподавателей вузов, докторов и кандидатов наук. Объем статьи не ограничен. Однако рекомендуемый объем 0,5-1 п.л. (12-24 листов А4).

Тексты должны быть представлены в виде файла на дискете (3,5 дюйма), набранного с использованием редактора Win Word 6.0 или 7.0 и на бумажном носителе формата А4 (210х297) в 2х экземплярах. *Дискета должна быть новой или проверенной на вирусы и раскрываться!* Маркировка дискеты должна содержать Ф.И.О. автора и название статьи.

Текст статьи должен быть набран через 1,5 интервала (гарнитура «Times New Roman», кегль 14). Напечатанный текст должен иметь поля: верхнее и левое — 2,5 см, правое и нижнее — 2 см. Отступы в начале абзаца — 5 символов. Литература размещается в конце статьи с цифровыми ссылками на нее в тексте. После литературы помещается краткая аннотация - 1-2 абзаца (но не более одного листа А4) на русском языке и одном из иностранных. Фамилия и инициалы автора (п/ж, кегль 14) в пра-

вом верхнем углу, ниже сведения об авторе (курсивом, кегль 14): название учреждения, где работает автор, должность, ученая степень, ученое звание; ниже в центре название статьи (п/ж, кегль 14), далее текст без разбивки на страницы. Страницы бумажного носителя нумеруются от руки простым карандашом. Дискеты (диски) не возвращаются (почтовой пересылкой).

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* произведений печати в «Примечаниях» (литература в конце текста) - кегль 14, междустрочный интервал 1,5; на *выверенность статей* в компьютерных наборах и *полное соответствие* файла на дискете (диске) и бумажного варианта!

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей, хотя с точки зрения научного содержания авторский вариант сохраняется. Статьи, не соответствующие указанным Правилам, решением редакционной коллегии серии не публикуются и не возвращаются (почтовой пересылкой). Обращаем поэтому внимание авторов статей на полное и точное следование этим Правилам.

Образец оформления первой страницы статьи:

Иванов И.И.,
Московский государственный областной университет,
доцент кафедры философии,
кандидат философских наук, доцент

Ноосферный анализ общества

Текст статьи.....

Аннотация.....

Примечания.....

Стоимость публикации зависит от количества страниц в статье. В стоимость входит публикация статьи в Вестнике и один экземпляр журнала, а также оплата авторами, организуемого редколлегией серии, *независимого рецензирования* статей. Условием опубликования принимаемых статей с 2007 года является также подписка на соответствующую серию Вестника МГОУ через агентство «Роспечать». За дополнительную плату можно заказать (до печатания тиража) необходимое число экземпляров журнала (или — при их наличии - приобрести в Издательстве МГОУ).

Ответственный редактор серии «Философские науки» — заведующий кафедрой философии МГОУ, доктор философских наук, профессор Дырин Анатолий Иванович.

Адрес редколлегии серии «ФН» «Вестника МГОУ»: 105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, МГОУ, комн. 122 (кафедра философии). Телефон 8(495) 261-13-80, а также 8(495) 223-31-76, доб. 1482. Электронный адрес: Dyurin@mail.ru

Эти же адреса и телефоны следует использовать и при направлении статей в выпуски Сборников «Вопросы философии науки и образования».

В «Вестнике МГОУ» (всех его сериях), как и в вышеуказанных выпусках Сборников «Вопросы философии науки и образования» публикуются статьи не только работников МГОУ, но и других научных и образовательных учреждений России и зарубежных стран.

РАЗДЕЛ 1. ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ. ФИЛОСОФИЯ КАК УЧЕНИЕ О ВСЕОБЩЕМ

Логинова В.В.,
*Московский государственный технический университет
им. Н.Э. Баумана, доцент кафедры русского языка,
кандидат педагогических наук, доцент*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ ФОРМА РАЗВИТИЯ ОБЪЕКТИВНОГО МИРА

С точки зрения философии, взаимодействие — это универсальная форма развития объективного мира, определяющая существование и структурную организацию любой материальной системы в нем и характеризующая как внешние, так и внутренние влияния разных объектов друг на друга, их внутренние и внешние изменения в результате этого, а также организацию их совместной деятельности [6]. Взаимодействие как материальный процесс сопровождается передачей материи, движения и информации. Оно относительно, осуществляется с определенной скоростью и в определенном пространстве — времени.

Можно утверждать, в истории существования окружающего мира и человечества взаимодействие с самого начала было исходной формой зарождения и последующего развития материальной жизни, а затем появления и существования людей как высокоорганизованных живых существ с разветвленной системой различных форм связей между ними и окружающей социальной средой [3].

В свою очередь отечественная психологическая наука считает как психологическое содержание самого процесса взаимодействия, так и психологические характеристики его субъектов и объектов предметом своей особой отрасли — социальной психологии.

Кроме того, психологическая наука рассматривает взаимодействие как процесс влияния людей друг на друга, порождающий их взаимные связи, отношения, совместные переживания, общение и взаимопонимание. По мнению некоторых ее представителей, категории «отражение» и «взаимодействие» должны рассматриваться как ключевые понятия, позволяющие осмыслить все существующие психологические феномены. Ряд психологов, кроме того, предлагает принять взаимодействие в качестве единицы анализа в социальной психологии.

И, наконец, под взаимодействием в социальной психологии, понимается также и непосредственная организация совместной деятельности людей. Само же взаимодействие в этом случае выступает как систематическое, постоянное осуществление действий, имеющих целью вызвать соответствующую реакцию со стороны других людей.

Совместная жизнь и деятельность в отличие от индивидуальной имеет вместе с тем более жесткие ограничения любых проявлений активности — пассивности индивидов. Это вынуждает людей строить и согласовывать образы «Я—Он», «Мы—Они», координировать усилия между ними. В ходе реального взаимодействия формируется также адекватные представления человека о себе, других людях, их группах. Взаимодействие людей выступает ведущим фактором в регуляции их самооце-

нок и поведения в обществе.

В очень упрощенном виде взаимодействие можно представить как процесс, который складывается из: — физического контакта; — перемещения в пространстве; — восприятия и отношений его участников; — невербального информационного контакта; — духовного вербального контакта; — совместной групповой деятельности.

В структуру взаимодействия обычно входят: — субъекты взаимодействия; — взаимная связь его субъектов; — взаимное воздействие их друг на друга; — взаимные изменения субъектов взаимодействия.

Сущность взаимодействия проявляется в непосредственном или опосредованном влиянии индивидов друг на друга, порождающем их взаимную обусловленность и связь. Вот почему большинство современных исследователей сходится во мнении, что главное своеобразие взаимодействия определяет его причинная обусловленность, когда каждая из взаимодействующих сторон выступает как причина другой и как следствие одновременного обратного влияния противоположной стороны. Если при взаимодействии обнаруживается противоречие, то оно выступает источником его самодвижения и саморазвития [4].

Во взаимодействии реализуется отношение человека к другому человеку как к субъекту, у которого есть свой собственный мир и свое сознание. Взаимодействие человека с человеком в обществе — это и взаимодействие их внутренних миров: обмен мыслями, идеями, образами, влияние на цели и потребности, оценки другого индивида, его эмоциональное состояние [9].

Развивая это положение, И.Р.Сушков подчеркивает, что взаимодействие человека с человеком в обществе — это еще и взаимодействие их внутренних семантических пространств (слово семантическое в данном случае означает специфическое) [8]. В результате взаимодействие выступает и как систематическое, постоянное осуществление действий, имеющих целью вызвать соответствующую реакцию со стороны других людей. Это накладывает определенные ограничения в выборе средств активности и необходимости согласовывать образы «Я—Он» и «Мы—Они» в соответствии с закономерностями функционирования своей и «чужой» социальной среды, координировать их взаимное влияние. Таким образом, в действие вступают законы поликультурного, полиэтнического пространства, которые определяют взаимодействие представителей различных социальных, этнических и конфессиональных общностей.

Говоря другими словами, правильные основания для выработки социально-психологического подхода к осмыслению сущности и содержания взаимодействия можно найти в выходе как на внутриличностные, внутригрупповые, так и межгрупповые механизмы, благодаря которым оно собственно и реализуется. Кроме того, необходимо и расширение изучения культурного (национального) контекста взаимодействия до уровня его архетипических проявлений [7]. То есть при разработке концептуальной модели взаимодействия существует необходимость привлекать для этой цели понятийный аппарат этнопсихологической науки и ее исследовательские подходы.

На сегодняшний день в отечественной и зарубежной социальной психологии сформировалось понятийное поле описания взаимодействия, которое включает в себя выявление его генезиса, содержания, структуры, типологии, механизмов и динамики функционирования.

Фундаментом, на котором разворачивается процесс взаимодействия, служат отношения между его субъектами.

В процессе своей жизни и деятельности, производства и потребления материальных благ люди вступают во взаимодействие друг с другом, в результате чего возникают и развиваются *общественные отношения*. Характер и содержание последних во многом обусловлены условиями самого взаимодействия, целями, преследуемыми конкретными людьми в его ходе, а также местом и ролью, которые они занимают в обществе.

Существует определенная система общественных отношений:

- 1) по форме проявления она включает в себя материальные (экономические или производственные), правовые, идеологические, политические, моральные, религиозные, эстетические и другие отношения;
- 2) с точки зрения принадлежности к различным субъектам можно говорить о национальных (межнациональных), классовых и конфессиональных и т.п. отношениях;
- 3) анализ функционирования связей между людьми в обществе позволяет выделить отношения по вертикали и горизонтали;
- 4) по характеру регламентированности общественные отношения делятся на официальные и неофициальные [1].

Все виды общественных отношений пронизаны в свою очередь *психологическими отношениями* людей, т.е. субъективными связями, возникающими в результате их фактического взаимодействия и сопровождаемые уже различными эмоциональными и другими переживаниями (симпатиями и антипатиями) индивидов в них участвующих. «Психологические отношения — «живая человеческая ткань» любых общественных отношений» [5].

Разница между общественными и психологическими отношениями состоит в том, что первые по своей природе «материальны» и являются следствием определенного распределения социальных ролей в обществе, которые в большинстве случаев воспринимаются как должное, носят в известном смысле обезличенный характер. Психологические же отношения полностью субъективны.

В общественных отношениях вскрываются, прежде всего, существенные особенности социальных связей между сферами жизнедеятельности людей, видами труда и общностей. В них проявляется объективная зависимость друг от друга лиц, исполняющих определенные социальные функции (роли), но при этом безотносительно к тем конкретным индивидам, которые при реализации этих функций вступают во взаимодействие и персонифицируют их своими личностными характеристиками.

Психологические (межличностные) отношения — результат непосредственных контактов между конкретными людьми, которые наделены определенными характеристиками, способны выражать свои симпатии и антипатии, осознавать и переживать их. Они насыщены эмоциями и чувствами, а также полностью персонифицированы, поскольку носят сугубо личностный характер. Их специфика зависит от конкретных людей, между которыми они возникают, наполняются и определяются ими. На содержательном уровне психологические отношения — это система установок, ориентаций, ожиданий, стереотипов, через которые или с помощью которых люди воспринимают и оценивают друг друга.

Социальная психология раскрывает конкретный механизм «вплетения» индивидуального в ткань социальной реальности. Это позволяет понять, как социальные условия воздействуют на поведение и деятельность человека. Разумеется, сам по себе результат не может быть интерпретирован так, будто сначала существует какое-то «несоциальное» поведение, только потом на него накладывается нечто «социаль-

ное». Личность, с одной стороны, уже «продукт» этих социальных связей, а с другой — их созидатель, активный творец.

Личность неизбежно представлена в системе общественных отношений, т.е. в некотором «социальном контексте», отражающем картину реальных отношений личности с внешним миром. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует именно «для меня», т.е. оно задано именно как человеческое отношение, оно «направлено» в силу активности субъекта. Содержание и уровень отношений человека с миром чрезвычайно многообразны. Каждый индивид, каждая группа вступают в отношения между собой.

Для каждого участника психологических отношений последние представляются почти единственной реальностью каких бы то ни было отношений вообще. Несмотря на то, что в реальной жизни содержанием психологических отношений в конечном счете является какой-либо вид общественных отношений, т.е. определенная социальная деятельность, суть последних остается по большому счету скрытой. Это означает, что хотя в процессе межличностных отношений, а, следовательно, и общественных, люди обмениваются мыслями и осознают свои отношения.

Отдельные моменты общественных отношений представляются их участникам всего лишь как их межличностные взаимоотношения, которые и воспринимаются соответствующим образом: «злой человек», «лукавый торговец», «бездушный чиновник» и т.п. Сплошь и рядом мотивы поведения объясняются именно этой, лежащей на поверхности, картиной отношений, а вовсе не действительными, объективными отношениями. Все, усложняется еще и тем, что психологические отношения есть действительная реальность общественных отношений — вне их нет где-то «чистых» общественных отношений. Поэтому почти во всех групповых взаимодействиях участники выступают одновременно в двух качествах — как исполнители безличной социальной роли и как неповторимы человеческие личности.

Каждая сторона в системе межличностных отношений связана особыми правами и обязанностями. Это позволяет ввести понятия «межличностная роль» как фиксацию положения человека в системе не общественных отношений, а одних только групповых связей, на основе не его объективного места в этой системе, а лишь индивидуальных психологических особенностей личности.

Категория «отношения» может рассматриваться и как готовность к определенному взаимодействию и как реально действующая связь в рамках «субъект — объект», «субъект — субъект». В первом случае понятие «отношение» сливается с понятием установки как готовности к определенной активности. Возникновение данной готовности зависит от наличия следующих условий: от потребности, актуально проявляющейся у человека, и от объективной ситуации удовлетворения этой потребности. Готовность в этом случае понимается только как возможность раскрытия связи [2]. Отношения же человека представляют целостную систему индивидуальных, избирательных, сознательных связей личности с различными сторонами объективной действительности. Эта система является следствием исторического развития человека, она отражает его личностный опыт и внутренне определяет его действия и переживания.

Отношения в рамках «субъект — объект», «субъект — субъект» не являются идентичными. Так, общим для одной и другой связи выступает, например, активность (или выраженность) отношения, модальность (положительная, отрицательная, нейтральная), широта, устойчивость и т.д. Вместе с тем, существенным различием отношений в рамках субъект-объектной и субъект-субъектной связи являются

однаправленность и взаимность отношений.

Субъект-субъектные отношения характеризуются как постоянной взаимностью, так и изменчивостью, что обуславливается активностью не только одной из сторон, как это имеет место при субъект–объектных отношениях, где устойчивость больше зависит от субъекта, чем от объекта [3]. Таким образом, психологические отношения обнаруживаются как в рамках субъект-объектных, так и субъект-субъектных отношений. Межличностные отношения всегда субъект-субъектные связи. В этом смысле психологические отношения выступают родовым понятием по отношению к видовому «межличностным отношениям».

Кроме того, для разработки социально-психологического подхода к взаимодействию необходимо осмысление его видов и типологию.

Обычно различают межличностные, личностно-групповые, личностно-массовые, межгрупповые; массово-групповые взаимодействия. Но принципиальное значение при их анализе имеют два вида взаимодействия: межличностное и межгрупповое.

Межличностное взаимодействие — это случайные или преднамеренные, частные или публичные, длительные или кратковременные, вербальные или невербальные контакты и связи двух и более человек, вызывающие взаимные изменения их поведения, деятельности, отношений и переживаний.

Основными признаками такого взаимодействия выступают:

- наличие внешней по отношению к взаимодействующим индивидам цели (объекта), достижение которой предполагает взаимные усилия;
- эксплицированность (доступность) для наблюдения со стороны и регистрации другими людьми;
- ситуативность — достаточно жесткая регламентация конкретными условиями деятельности, нормами, правилами и интенсивностью отношений, в силу чего взаимодействие становится достаточно изменчивым феноменом;
- рефлексивная многозначность — зависимость его восприятия от условий осуществления и оценок его участников.

В свою очередь *межгрупповое взаимодействие* представляет собой процесс непосредственного или опосредованного воздействия множественных субъектов (объектов) друг на друга, порождающий их взаимную обусловленность и своеобразный характер отношений. Обычно оно имеет место между целыми группами (а также их частями) и выступает как интегрирующий (или дестабилизирующий) фактор развития общества.

Взаимодействуя, представители различных групп общества, с одной стороны, изменяют свои собственные черты и качества, делая их несколько иными, непохожими на прежние, а с другой — превращают некоторые уникальные особенности каждого из них в нечто общее, в совместное достояние, и выявить принадлежность данных особенностей только представителям одной общности со временем становится проблематичным.

Социальная психология пока еще уделяла мало внимания проблемам межгруппового взаимодействия. В настоящее время исследованы три его интегративных феномена.

Во-первых, это *групповая аффилиация*, которая отражает взаимодействие между группами, являющимися составными частями большей общности. Любой группе свойственно стремление быть составной частью и чувствовать свою принадлежность к более широкой социальной общности. Это взаимодействия групп разнопорядко-

вого масштаба и объема — взаимодействие по вертикали, которые не могут быть равноправными. В этом случае большая социальная группа как бы поглощает в себя малые, которые функционируют по законам первой. Следовательно, для осмысления социально-психологических особенностей малой группы необходимо сначала понять своеобразие большой социальной группы, частью которой она является.

Общая социально-психологическая характеристика группы должна начинаться с выявления ее социальной принадлежности. Общий анализ в данном случае будет первичным по отношению к частному. Если мы берем для сравнения две социальных группы, которые различаются по своей принадлежности к разным большим социальным группам, мы должны, прежде всего, определить существенные различия между данными большими группами и на основании этого давать сравнительную характеристику малым группам, которые входят в их состав.

Само деление большой социальной группы на более мелкие (подгруппы) способствует формированию социального чувства принадлежности — чувства «мы», которое порождает восприятие социальных феноменов через призму «своих» и «чужих».

Конфликт интересов между группами провоцирует развитие агрессии, враждебности по отношению к представителям другой группы. Это вызывает у участников взаимодействия ощущение опасности, угрозы, а другая группа воспринимается как источник этой угрозы. При этом происходит усиление внутригрупповой солидарности, сплочения, более полное осознание индивидами своей принадлежности к своей группе. Увеличивается непроницаемость границ группового членства. Одновременно значительно усиливается социальный контроль в группе, который ведет к тому, что уменьшается степень отклонения индивидов от выполнения групповых норм.

Вторым феноменом межгруппового взаимодействия выступает *открытость* группы, которая необходима для того, чтобы поддерживать ее существование в постоянно меняющихся социальных условиях и обеспечивать полноценное функционирование и развитие. Все процессы взаимодействия группы с окружающим социумом осуществляются через групповую открытость.

Она проявляется в стремлении группы получить информацию и влияние извне, вследствие чего она подвергается различного рода воздействиям и оценкам со стороны других групп. Уровень групповой открытости можно рассматривать как своеобразный критерий обновления группы и соблюдения баланса процессов дифференциации и интеграции. Открытость группы может быть связана и с привлечением новых членов или даже изменением состава группы.

Уровень групповой открытости определяется благополучием существования группы в социуме. Чем выше уровень благополучия, тем более открытой может быть группа. При неблагоприятных условиях открытая группа становится закрытой. Закрытость в данном случае значима с точки зрения сохранения группы как целого и на какое-то время спасает группу. Однако если она закрыта достаточно продолжительный период времени, она постепенно утрачивает свои позитивные адаптационные функции и через стагнацию перерождается, превращаясь из адаптивного социального явления в дезадаптивное.

В-третьих, важнейшим феноменом межгруппового взаимодействия является *межгрупповая референтность*, которая проявляется в обращении к значимой внешней группе, выступающей в качестве носителя определенных ценностей и норм, некой эталонной модели. Межгрупповая референтность определяется ценностными ориентациями группы, ее социальными установками и ведущими тенденциями

развития. Если последние меняются, то меняется и межгрупповая референтность.

Современные социально-психологические исследования межгруппового взаимодействия показывают, что основной его функцией является сохранение, стабилизация и развитие групп как структурных единиц общественной жизни.

По направленности его влияния на других людей можно в то же время говорить о трех *формах* взаимодействия:

— *воздействия*, т.е. преимущественно одностороннего, однонаправленного влияния одной общности (личности) на другую (другие), когда одна группа (личность) является активной, доминирующей, другая же — инертной, пассивной по отношению к данному воздействию (конкретными проявлениями могут быть принуждение, манипулирование и т.п.);

— *содействия*, когда два или несколько групп (личностей) на равноправных началах оказывают помощь, поддержку друг другу, достигают единства в делах и намерениях, а высшей формой содействия выступает сотрудничество;

— *противодействия*, т.е. создавая препятствия действиям, порождая противоречия в позициях, блокируя усилия другой общности (личности) или устанавливая ей помехи, а также организуя активное противостояние, вплоть до физических действий (для того, чтобы противоречить, препятствовать, вступать в столкновение с кем-то, нужно обязательно иметь и определенные качества, проявлять энергичность и боевитость).

Вероятность противодействия возрастает в тех случаях, когда группа (личность) или ее представители встречаются с чем-то новым, необычным, нетрадиционным в своей жизни, в частности, с непривычным складом мышления, иными нравами и порядками, альтернативными взглядами. При названных обстоятельствах реакция противодействия является вполне объективной и нормальной.

Традиционно выделяются два основных *типа* взаимодействия. Это кооперация и конкуренция (согласие и конфликт, приспособление и оппозиция). В этом случае как тип *взаимодействия* (сотрудничество или соперничество), так и степень его выраженности (успешное или менее успешное сотрудничество), определяют также и характер межличностных отношений между людьми.

В процессе взаимодействия, как правило, проявляются следующие ведущие *стратегии* поведения:

1. Сотрудничество, направленное на полное удовлетворение участниками взаимодействия своих потребностей (реализуется либо мотив кооперации, либо мотив конкуренции).

2. Противодействие, предполагающее ориентацию на свои цели без учета целей партнеров по общению (индивидуализм).

3. Компромисс, реализующийся в частном достижении целей партнеров ради условного равенства.

4. Уступчивость, предполагающая жертву собственных интересов для достижения целей партнера (альтруизм).

5. Избегание, которое представляет собой уход от контакта, потерю собственных целей для исключения выигрыша другого.

В основу деления на типы могут быть положены намерения и действия людей, отражающие понимание ими ситуации общения. Тогда выделяют три типа взаимодействия: дополнительное, пересекающееся и скрытое.

Дополнительным называется такое взаимодействие, при котором партнеры адекватно воспринимают позицию друг друга. В процессе *пересекающегося* взаимодействия партнеры, с одной стороны, демонстрируют неадекватность понимания

позиций и действий друг друга, а с другой — ярко проявляют свои собственные намерения и действия. *Скрытое* взаимодействие включает в себя одновременно два уровня: явный, выраженный словесно, и скрытый, подразумеваемый. Оно предполагает либо глубокое знание партнера, либо большую чувствительность к невербальным средствам общения — тону голоса, интонации, мимике и жестам, поскольку именно они передают скрытое содержание.

Взаимодействие всегда присутствует в виде двух компонентов: содержания и стиля. Его *содержание* определяет, вокруг чего или по поводу чего разворачивается то или иное взаимодействие. *Стиль* указывает на то, как человек взаимодействует с окружающими. В нашем исследовании проблеме стиля будет уделено достаточное внимание в контексте анализа проблемы взаимодействия лидера и группы, где стиль рассматривается в качестве детерминанты взаимодействия в полиэтническом коллективе. Пока же ограничимся общим определением стиля взаимодействия.

Можно говорить о продуктивном и непродуктивном стилях взаимодействия. *Продуктивный* стиль представляет собой плодотворный способ контакта партнеров, способствующий установлению и продлению отношений взаимного доверия, раскрытию личностных потенциалов и достижению эффективных результатов в совместной деятельности. Известно, что такой стиль взаимодействия не существует между людьми изначально. Он устанавливается. При этом достаточно часто участники взаимодействия из-за личностных особенностей не могут приспособиться друг к другу, прийти к согласию, преодолеть барьеры, установить доверительные отношения. В других случаях, исчерпав доступные им ресурсы адаптации, добившись некоторого равновесия и доверия на первых этапах развития взаимодействия, люди не могут сохранять эффективных взаимоотношений.

В обоих случаях говорят о *непродуктивном* стиле взаимодействия — непродуктивном способе контакта партнеров, блокирующем реализацию личностных потенциалов и достижение оптимальных результатов совместной деятельности. Реальным проявлением непродуктивности стиля взаимодействия становится ситуация, воспринимаемая человеком как «конфликтная», «тупиковая», а также переживаемые при этом тревога, напряженность, негативные взаимоотношения и эмоции. При этом люди реагируют на проблемную ситуацию во взаимодействии по-разному: одни решают ее самостоятельно, другие нуждаются в опоре и психологической помощи.

Не обсуждая подробно сам феномен стиля, на основе анализа существующих исследований выделим пять основных критериев, позволяющих правильно понять эту проблему:

1. Характер активности в позиции партнеров (в продуктивном стиле — «рядом с партнером», т.е. активная позиция обоих партнеров как соучастников деятельности, в непродуктивном — «над партнером», т.е. активная позиция ведущего партнера и дополняющая ее пассивная позиция подчинения ведомого).

2. Характер выдвигаемых целей (в продуктивном стиле партнеры совместно разрабатывают как близкие, так и дальние цели; в непродуктивном — доминирующий партнер выдвигает только близкие цели, не обсуждая их с партнером).

3. Характер ответственности (в продуктивном стиле за результаты деятельности ответственны все участники взаимодействия; в непродуктивном — вся ответственность отнесена к доминирующему партнеру).

4. Характер отношений, возникающих между партнерами (в продуктивном стиле — доброжелательность и доверие; в непродуктивном — агрессия, обида, раздражение).

5. Характер функционирования механизма идентификации обособления (идентификация и обособление в продуктивном стиле; крайние формы идентификации и отчуждения в непродуктивном стиле).

В жизни общества и его различных представителей (групп) присутствуют все виды, типы, формы и стили взаимодействия. Однако их взаимосвязи и соотношения в целом очень сложны, чрезвычайно вариативны, во многом зависят от социальных и ситуативных обстоятельств. В каждом конкретном случае их изучение и осмысление должны осуществляться с особой пристрастностью и тщательностью.

Во-первых, первоначально во взаимодействие вступают, конечно, отдельные люди. Затем уже они находят причины для организации взаимоотношений в составе определенной социальной группы (малой или большой), цель которой осуществление эффективной совместной деятельности и отстаивание общих интересов. Естественно, в масштабах государства (или региональной общности) присутствуют и продуктивно развиваются уже различные межгрупповые взаимодействия, которые необходимы для поддержания геополитического или пространственно-временного согласия и благополучия.

Во-вторых, простой линейной зависимости в соотношении взаимодействия по приоритетности быть не может. Хотя и здесь есть определенная тенденции, которые можно упрощенно выразить: межличностные взаимодействия отдельных людей подчиняются внутригрупповым взаимоотношениям; последние часто зависят от межгрупповых взаимодействий в государстве, обществе. Или: внутригосударственные взаимодействия удерживают под своим влиянием межэтнические (межконфессиональные).

И, наконец: совершенно ясно, что системообразующими и имеющими наибольшую силу в обществе, тем не менее, являются внутригрупповые (внутриэтнические) взаимодействия. Очевидно одно — нужны в каждом конкретном случае специальные исследования, назначение которых выявлять причины и определять приоритетность влияния конкретных взаимодействий в различных условиях и видах деятельности людей в обществе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Андреева Г.М. Социальная психология. — М., 1995. — С.109.
2. Андриенко Е.В. Социальная психология. — М., 2000. — С.274.
3. Крысько В.Г. Социальная психология. — М., 2004. — С.114, С.93.
4. Обозов Н.Н. Психология межличностного взаимодействия. — Л., 1979. — С.117.
5. Обозов Н.Н. Психология межличностных отношений. — Киев, 1980. — С.104.
6. Парыгин Б.Д. Социальная психология. Проблемы методологии, истории и теории. — СПб., 1999. — С.49.
7. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. — М., 1976. — С.264.
8. Сушков И.Р. Психология взаимоотношений — М., 1999. — С.87.
9. Шевандрин Н.И. Социальная психология в образовании. — М., 1995. — С.212

Аннотация : В статье «Взаимодействие как универсальная форма развития объективного мира» рассмотрены сущность и особенности взаимодействия и отношения между субъектами. Проанализированы психологические аспекты формы, типа и вида взаимодействия, его содержание и стиль.

Abstract: The interaction as universal form of objective world development The essence and features of interaction and relation between subjects are examined. The psychological aspects of form, type and kind of interaction and its maintenance and style are explored.

РАЗДЕЛ 2: ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Бакурадзе А.Б.,

*Академия повышения квалификации и профессиональной
переподготовки работников образования, заведующий
кафедрой управления человеческими ресурсами,
кандидат педагогических наук, доцент*

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВ ЛИДЕРСТВА

Одна из ключевых проблем управления как научной дисциплины и практической деятельности является проблема лидерства, под которым понимается способность лидера оказывать влияние на отдельных работников и рабочие группы, направляя их усилия на достижение целей организации. Способность эффективно лидировать сегодня является ключевым фактором успешности руководителя.

Первые исследования лидерства утверждали, что человека как лидера определяют и сохраняют за ним этот статус при любых условиях исключительно его личностные качества. Это мнение согласовывалось с традиционными представлениями философов (Платон, Аристотель, Г.В.Ф. Гегель) о роли выдающихся личностей в истории. Теоретики XIX столетия выдвинули концепцию лидера как человека, обладающего уникальными качествами, поражающими воображение масс, и объясняли феномен лидерства на основе наследственных факторов.

Если лидер одарен особыми качествами, которые отличают его от последователей, то эти качества можно определенным образом систематизировать, что породило теорию лидерских черт, авторы которой объясняли процесс лидерства проявлением тех или иных качеств. Так Р.Лайкерт определил три типа лидеров в зависимости от их личностных качеств:

- «технический» лидер, эффективно решающий оперативные задачи;
- «харизматический» лидер, который осуществляет свое лидерство за счет того, что является наиболее симпатичным для подчиненных ;
- «выдающийся» лидер, оказывающий наиболее сильное влияние на действия группы в любой ситуации. [1]

Однако анализ, проведенный Р.Стогдиллом, показал, что человек становится лидером не только благодаря тому, что обладает набором определенных личных свойств, поскольку остаются неучтенными условия среды, окружающей лидера и взаимоотношения «лидер — последователи», учесть которые позволяют ситуационные теории лидерства. Если в теориях личностных качеств доминирующим элементом лидерства являлся сам лидер, то в ситуационных теориях, по определению, такую роль выполняет ситуация. В качестве аксиомы выступает утверждение: обстоятельства в большей мере творят лидеров, чем лидеры — ситуацию.

Сущностной характеристикой лидерства является наличие последователей, которые добровольно следуют за лидером, предоставляющим им средства для достижения их собственных желаний, требований и потребностей. Это означает, что в основе лидерства лежит доверие людей к лидеру, которое делает его ценным для последователей.

Исходя из сказанного выше, основной способностью лидера становится способность к пониманию того, что мотивирует последователей и как эти мотивирующие факторы действуют. Однако, для развития этой способности недостаточно пройти обучения или приобрести богатый опыт управленческой практики. Она формируется, прежде всего, под влиянием определенных ценностей, обладая которыми, можно развить необходимые для успешного лидера навыки. Г.Риккерт отмечал: «Во всех отношениях свободное от ценностей бытие вместе с тем лишено смысла и значения. Поэтому если хотеть «понимать», то нельзя игнорировать ценности» [2]. Вместе с тем следует учитывать определенную независимость ценностей от их носителей, а также проведенное М.Шелером разделение понятий, характеризующих только или преимущественно ценности личности, ее нравственность, и понятий, относящихся к ценностям вещей и событий.

Полемизируя с М.Шелером, Н.О.Лосский утверждал, что бытие является не только носителем ценностей, но само представляет собой определенную ценность, оно само есть добро и зло. Это дает основание Н.О.Лосскому отрицать правомерность разделения бытия как носителя ценности и саму ценность. «Ценность всегда связана не только с субъектом, но именно с жизнью субъекта. В самом определении понятия ... это можно указать, если выразить его так: ценность есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее.» [3]

С точки зрения Н.Гартмана, ценности — это феномены нашего сознания, и даны они нам только априорно. В реальном мире ценностей как таковых нет, они не могут познаваться в опыте, в явлениях, поступках и действиях людей; последние лишь оцениваются человеком по ценностным критериям, которые доступны сознанию субъекта лишь априорно, до и вне всякого опыта, независимо от него. [4]

Развивая взгляды на ценности М.Шеллера, Н.Гартман выделил два главных варианта понимания ценностей: первый — ценности объективно принадлежат самим вещам и могут познаваться эмпирически, апостериори; второй — ценности объективно не содержатся в вещах, их источником может быть только субъект, осуществляющий оценивание на основе ценностных представлений. Сам Н.Гартман не принимал ни один из этих вариантов. Он считал, что мир сам по себе не имеет ценностной определенности, ценности могут реализовываться в нем благодаря человеку-посреднику, который, «прилагая к миру ценностные критерии, способен придавать всему сущему ценностный смысл», что позволяет преодолеть ценностный субъективизм и релятивизм, отрицающий объективность и общезначимость ценностей и ценностных критериев» [4].

Для анализа ценностей лидерства и руководителей-лидеров существенно утверждение Н.Гартмана, что «никакой субъект не может иметь целью то, что не является как-либо ценным в себе и не ощущается субъектом как ценное». Однако «исходящая от ценностей детерминация бытия проходит через субъект, не модифицируя его. Она придает ему достоинство особого рода... — личностность. Нравственный субъект, который один из всех реальных существ соприкасается с идеальным миром ценностей и один имеет метафизическую тенденцию придавать им недостающую реальность, этот субъект есть «личность» [5]. Вводя категорию личности, Н.Гартман имеет в виду не психологические ее смыслы и уровни, но достаточно абстрактного субъекта, обретающего лишь некоторые необходимые дополнительные трансцендентальные свойства — ценности и свободы. Ценности, существуя независимо от их воплощения, не принуждают субъекта, но лишь предъявляют требования, оставляя ему свободу действия в «момент

свободы и момент несения нравственных ценностей». [6]

При рассмотрении ценностей лидерства необходимо их признание как образцов, идеалов и традиций, так и подвижных, изменчивых, релятивных — групповых и индивидуальных предпочтений. При этом проблема образцов, формирующихся на трансцендентальном уровне, не решается однозначно. Образцы формируются в той или иной культуре стихийно или преднамеренно, передаются как традиции, усваиваются субъектом в процессе обучения и повседневной жизни, реализуясь на уровне индивидуального действия. В социокультурном аспекте определение ценностей происходит как соотнесение объекта или действий субъекта с некоторыми сложившимися в культуре образцами (идеалом, эталоном, нормой) и установление степени соответствия этому образцу.

Изучение ценностей с необходимостью предполагает переход на эмпирический уровень, к реальным ценностям. Для того, чтобы определить ценности, существенно влияющие на деятельность лидеров, которые выступают прежде всего как ценности их личности, целесообразно проанализировать различные концепции стилей лидерства с точки зрения их ценностных оснований. Так, А.Танненбаум и В.Шмидт адаптировали концепцию стилей лидерства к различным условиям, складывающимся в организации. Эта концепция получила название «континуум лидерства». В ее основе лежит соотношение между *ценностью власти руководителя и ценностью свободы работников*.

Власть рассматривается в теории управления как многомерное явление, включающее несколько основных форм — разновидностей, которые могут использоваться руководителем и по отдельности, но чаще — в сочетании друг с другом. К таким формам, отличающимся друг от друга по источнику власти, относятся: власть принуждения (источник — различные страхи), власть вознаграждения (источник — положительное подкрепление результатов работы), экспертная власть (источник — вера в лидера), харизматическая власть (источник — личность лидера), законная или традиционная власть (источник — должностное положение руководителя), власть информации. Все перечисленные выше формы власти, как правило, сочетаются в деятельности руководителя, однако каждый руководитель, исходя из собственных представлений о власти как ценности и своих личностных особенностей, выбирает для использования одну или несколько наиболее предпочтительных для себя форм.

С точки зрения причины, лежащей в основе стремления к власти, руководителей условно можно разделить на две группы. Первая стремится к властвованию ради обладания самой властью, ее привлекает возможность руководить, контролировать действия других людей. Цели организаций, коллективов, которыми руководят такие лидеры, зачастую не являются личностно значимыми для них, а смысл удовлетворения их властных притязаний в основном заключается в получении удовольствия от обладания властью. Вторая группа лидеров стремится к власти ради достижения целей организации или групповых целей. Смысл удовлетворения их властных притязаний обычно сводится к стремлению выполнять наиболее ответственную работу в организации, к которой они совершенно справедливо относят управленческую деятельность.

Не менее многомерно, чем понятие «власть», и понятие «свобода». Как отмечает К. Ясперс, самые глубокие противоречия между людьми обусловлены различиями в их понимании свободы. Анализируя понятие «свобода» А.А.Ивин выделяет два его крайних значения, важных для управленческой деятельности:

— свобода как возможность индивида самому определять свои жизненные

цели и нести личную ответственность за результаты своей деятельности;

— свобода как возможность действовать инициативно и предприимчиво в направлении цели, поставленной коллективом или обществом. [7]

Первый полюс можно назвать индивидуалистической свободой, второй — коллективистической свободой. Между этими полюсами располагаются многообразные промежуточные варианты понимания свободы. От того, какой из них принимается руководителем, во многом зависит стиль его лидерства.

С точки зрения концепции А. Танненбаума и В. Шмидта стили лидерства не дискретны, как это утверждают К. Левин и Р. Лайкерт, а представляют собой континуум непрерывных изменений — от руководства, сосредоточенного на собственной власти, до руководства, признающего широкие свободы работающих. Стили лидерства изменяются в зависимости от степени свободы, которую менеджеры предоставляют своим подчиненным (см. таблицу 1).

Теория континуума лидерских стилей предполагает, что применяемый стиль отражает четыре переменные и зависит от них. К числу таких переменных относятся:

- руководитель — его личность и предпочитаемый им стиль;
- подчиненные — потребности, отношения, навыки подчиненных или сотрудников;
- задание — требования и цели работы, которую надо выполнить;
- ситуация — организация, ее культура, неформальные требования. [8]

Таблица 1.

Континуум лидерских стилей (по А. Таннебауму и В. Шмидту)

Ценность власти руководителя Ценность свободы работников					
Менеджер принимает решение абсолютно самостоятельно и требует точного его исполнения	Менеджер принимает решение самостоятельно и корректирует его по просьбе работников в процессе выполнения	Менеджер предлагает решение, отдельные детали которого не уточняются	Менеджер представляет проблему, собирает предложения и принимает решение	Менеджер определяет условия выполнения задания, группа принимает решение	Менеджер и подчиненные вместе принимают решение

Признавая ценность свободы работников, лидеры получают большие возможности для управления за счет реализации самоуправляющихся начал в деятельности коллективов и отдельных работающих, а также повышения ответственности сотрудников. Кроме того, руководители сами становятся менее зависимыми от власти над собой работников, которая проявляется в зависимости лидеров от качества и скорости исполнения работы подчиненными.

Ориентация же на ценность власти руководителя побуждает последнего цепляться за то, что он воспринимает как свою законную власть. При этом внешне кажется, что лидер доминирует везде, но его реальное влияние на поведение работников может быть очень незначительным. Подчиненные в этой ситуации будут также признавать ценность власти и станут защищать свою долю влияния от покушений руководителя. Очень часто такое состояние снижает уровень доверия в организации, приводит к конфликтам. Однако руководитель, ориентированный на ценность своей власти как доминирующую, как правило, принимает решения достаточно быстро. При определенных обстоятельствах это обстоятельство делает такое решение наилучшим, например, в экстренных ситуациях. Кроме того, в ситуации, когда лидер обладает всей необходимой информацией и подчиненные не придают большого значения результату своей деятельности, вовлекать их будет пустой тратой времени.

Однако даже при этих обстоятельствах хотя бы часть работников пожелает повлиять на решения, касающиеся своей работы.

Если же руководители осознают необходимость признания ценности свободы работников, то они будут в большей степени общаться с подчиненными непосредственно, прислушиваться к их мнению и принимать их предложения. Парадоксально, но при этом они, в конечном счете, увеличивают свое влияние, поскольку работники с большей вероятностью будут действовать именно так, как хотят лидеры.

Таким образом, функция лидера состоит в том, чтобы мотивировать подчиненных путем прояснения их целей, повышения внутреннего удовлетворения от выполнения задания и обеспечение значимого внешнего вознаграждения, базирующегося на эффективности их труда. При этом индивидуальный стиль лидерского поведения, в котором он будет выполнять свои функции мотиватора, ситуационно определяется характеристиками работников и факторами внешней среды. [9]

К характеристикам работников, влияющим на индивидуальный стиль лидерского поведения, относится, прежде всего, локус контроля, который определяет то, считает человек происходящее с ним результатом его собственного поведения или результатом воздействия неподвластных ему сил. В ходе различных исследований выявлено, что работники с внутренним локусом контроля испытывают большую удовлетворенность, работая под началом лидера, ведущей ценностью которого является свобода, тогда как работники с внешним локусом контроля предпочитают лидера, ориентирующего на ценность власти. [10]

Самооценка работниками своих способностей является еще одной характеристикой, влияющей на индивидуальный стиль лидерского поведения. Она определяет то, как они оценивают собственные способности относительно конкретной задачи. Работники, которые высоко оценивают свои способности, с меньшей вероятностью примут стиль лидерства, исходящий из приоритета ценности власти. Это объясняется простым рассуждением: «Если я считаю, что делаю что-то хорошо, зачем кто-то будет говорить мне, как это делать? Если же работник не уверен в своих способностях, то он весьма позитивно оценит любые указания, связанные с достижением целей его деятельности.

Выделив в структуре эффективности деятельности такие ее составляющие как эффективность достижения цели, эффективность выполнения задания и социальную эффективность и проанализировав влияние ценностей власти и свободы на указанные составляющие, можно обнаружить последствия их доминирования в деятельности лидера (см. таблицу 2).

Таблица 2

Влияние на эффективности деятельности организации
доминирующих ценностей ее лидера

Слагаемые эффективности	Доминирование ориентации лидера на ценность власти	Доминирование ориентации лидера на ценность свободы
Эффективность достижения цели	Обеспечение выживания в случае кризиса. Снижение убытков при работе в условиях дефицита времени. Малые затраты на менеджера. Низкая мотивация сотрудников в экономии ресурсов	Использование рыночных механизмов для обеспечения заинтересованности работников в труде. Малые убытки при отсутствии на работе руководителя. Большие затраты на координацию работ. Высокая мотивация сотрудников в экономии ресурсов

Эффективность выполнения заданий	Быстрое принятие решения. Использование творческого потенциала только лидера. Четкое распределение ролей. Зависимость от лидера.	Медленное принятие решений. Использование потенциала лидера и сотрудников. Неясное распределение ролей. Независимость от лидера.
Социальная эффективность	Потеря инициативы среди сотрудников. Только организованная забота о молодежи.	Инициативность, предприимчивость сотрудников. Более высокая заинтересованность в будущей смене менеджеров.

Одним из способов признания ценности свободы работников является делегирование деловой ответственности. Оно предполагает, что:

- 1) решения принимаются не только руководителями, а по мере надобности и сотрудниками на своем уровне;
- 2) во многих областях работы сотрудники самостоятельно действуют и принимают решения, руководители управляют сотрудниками не более чем через отдельные поручения;
- 3) с верхних ступеней управления часть ответственности вместе с заданиями и соответствующей компетенцией передается на уровни, которые отвечают сущности этих заданий и где занимаются их выполнением;
- 4) организация строится по принципу «снизу вверх». Он означает, что руководящие инстанции принимают только те решения, которые не могут быть приняты на более низком уровне, а подчиненные инстанции в результате своей деятельности уменьшают число решений, принимаемых «наверху». Последнее условие предполагает, по существу, развитие самоуправления.

Еще один способ признания ценности свободы работников - «партиципативное лидерство» (participative leadership), при котором руководитель обеспечивает свободу своим подчиненным и привлекает их к процессу принятия решений. Оно обеспечивает большую продуктивность подчиненных, поскольку люди предпочитают контролировать события и с удовлетворением чувствуют свою большую вовлеченность в групповые процессы.

Такой подход к лидерству основан на признании руководителем *самоценности работника*, без чего лидер не может осознать уверенность в своих сотрудниках, которая, в свою очередь, необходима для эффективного участия как инструмента управления.

Основными причинами успеха партиципативного лидерства являются обстоятельства, прежде всего связанные с демонстрацией ценности работника для успешности организации:

- объясняя необходимость изменений каждому сотруднику, руководителю удается преодолеть его естественные сомнения;
- участие в определенной степени способствует формированию внутренней мотивации работника к изменениям;
- консультирование помогает менеджерам более точно воспринимать позицию и ощущения своих подчиненных. И тем самым позволяет так планировать будущие изменения, чтобы минимизировать конфликт.

Для развития партиципативного лидерства руководители должны обладать определенными и четко идентифицируемыми чертами. К наиболее существенным из них относятся:

- физическая и эмоциональная выносливость;
- понимание назначения организации и направления ее деятельности;
- энтузиазм;

- дружелюбие и привязанность;
- порядочность. [11]

Однако, даже при наличии перечисленных выше черт, возникает вопрос о том, в какой мере руководители готовы использовать методы партисипативного лидерства? Очевидно, что в разной мере. В. Врум выяснил, что люди авторитарного склада, для которых свобода не является значимой ценностью, не склонны к процессу группового принятия решений. Вместе с тем люди, склонные признавать ценность свободы, развивают большую активность за счет привлечения их к процессу принятия решений. В. Врум и А. Яго выделили следующие возможные варианты поиска решений:

- руководитель решает проблему самостоятельно, используя имеющуюся у него к этому времени информацию;
- руководитель получает необходимую ему информацию от своих подчиненных, затем находит решение проблемы самостоятельно;
- руководитель делится проблемой с отдельными подчиненными индивидуально, собирая их идеи и предложения, затем самостоятельно принимает решение, которое может отражать или не отражать мнение подчиненных;
- руководитель делится проблемой с группой подчиненных, коллективно собирая их идеи и предложения, затем самостоятельно принимает решение, которое может отражать или не отражать мнение подчиненных;
- руководитель делится проблемой с группой подчиненных, вместе с ними осуществляет поиск решения и оценку альтернатив. При этом он пытается достичь согласия (консенсуса) в каком-то решении. Его роль напоминает роль председателя или спикера. Он не стремится повлиять на группу с целью принятия «своего» решения и готов принять и реализовать любое решение, которое получило поддержку всей группы. [12]

Выбор конкретного варианта принятия решения во многом определяется тем, насколько руководитель ориентируется на ценность свободы и самооценку работника. Однако далеко не всегда высокая степень проявления работниками свободы способствует достижению необходимых организации результатов. Важным обстоятельством, сдерживающим потенциальные преимущества свободного труда, является профессиональная зрелость работника, которая определяет его способность выполнять ту или иную профессиональную деятельность или рабочее задание. Она определяется как сочетание: — возможности ставить высокие, но достижимые цели;

— способности и желание брать на себя ответственность; — наличия знаний и опыта для выполнения новой задачи. Вместе с тем работники не являются зрелыми или незрелыми в, абсолютном смысле; они обладают разными степенями зрелости в зависимости от выполняемой работы.

В ходе различных исследований было выявлено, что работники будут работать наиболее эффективно и испытывать наибольшее удовлетворение в тех случаях, когда лидерский стиль соответствует их уровню профессиональной зрелости. [13] С приобретением сотрудником большей зрелости меняется стиль лидерства. В том случае, когда вводится новая процедура, о которой сотрудники имеют мало понятия, они будут, скорее всего, выглядеть незрелыми. Поэтому персоналу потребуются больше указаний лидера, поскольку работники окажутся не в состоянии предлагать собственные идеи из-за новизны процедуры. Это обстоятельство потребует от лидера большей ориентации на собственную власть, нежели на предоставление свободы подчиненным.

Когда же зрелость сотрудников возрастет, лидеру придется постепенно предоставлять им больше степеней свободы, передавая контроль за происходящими производственными процессами непосредственным исполнителям. Зрелые сотрудники проявляют стремление к большему самоконтролю и демонстрируют такие умения самостоятельно разбираться в работе, которые подчас превосходят аналогичные умения лидера. Они удовлетворяют собственную потребность в признании через саму работу. Это позволяет лидеру использовать больше времени для работы с сотрудниками, которые нуждаются в указаниях, или для планирования новых программ. Вмешательство в ход работы допускается только тогда, когда сотрудник по каким-то причинам теряет интерес к делу.

Таким образом, эффективность лидерства в значительной степени зависит от его способности помочь подчиненным достичь профессиональной зрелости и обеспечивается действиями, которые базируются на признании руководителем *ценности роста и развития персонала*.

Р.Блейк и Д.Моутон исходят из того, что деятельность руководителя предполагает комбинирование двух фундаментальных составляющих: внимание к производству и внимание к людям. Внимание к производству не означает только физические результаты труда. Термин «производство» может относиться к разработке исследовательских идей, к объему продаж, качеству предоставляемого оборудования или к принимаемым высшим руководством решениям. Внимание к людям, аналогично, включает в себя внимание к дружеским отношениям, к участию персонала в принятии решений, к чьему-либо самоуважению, к справедливой оплате. В подходе каждого менеджера к управлению в большей или меньшей степени проявляются обе эти фундаментальные составляющие. Руководитель может уделять очень много внимания производству и мало внимания людям или наоборот, может находиться в низком, среднем и высоком положении по отношению к этим параметрам.

Различие позиций руководителей, зафиксированное Р.Блейком и Д.Моутон, *определяются соотношением между ценностью результативности деятельности и ценностью человеческих отношений*. Руководитель может быть исключительно сфокусирован на производственных задачах в целях достижения результативности. При этом он выступает в качестве требовательного надсмотрщика, который следит, чтобы планы выполнялись, люди делали только то, что им приказано. Все сбои в производстве рассматриваются как результат чьей-либо ошибки, а значит, должен быть найден виновный и наказан. Руководитель принимает решения, а подчиненные их выполняют. Менеджер должен всем руководить, а несогласие должно оцениваться как нарушение субординации.

Такой стиль руководства позволяет достичь высокой производительности, по крайней мере, на короткое время. Однако, он обладает рядом недостатков: вся творческая энергия сотрудников направлена на разрушение системы, а не на ее улучшение; несогласие игнорируется и подавляется, а не устраняется разрешением проблемы; подчиненные делают то, что требуется и не больше; их поведение часто выглядит индифферентным и апатичным. Мышление типа «победа-поражение» характерно для поведения лидеров в производственных системах, для которых характерен низкий уровень доверия между ее субъектами. По оценке Р.Блейка и Д.Моутон, данный стиль руководства характерен для организаций индустриального общества, поскольку различный уровень образования не позволяет многим людям использовать разнообразные умения и вынуждает терпеть такой стиль.

В противовес ему полная ориентация на ценность отношений побуждает руководителя не использовать в своей деятельности средства принуждения, лояльно воспринимать ошибки подчиненных, поскольку они делают работу настолько хорошо, насколько могут. Основным содержанием служебных взаимодействий становится неформальное общение, взаимопомощь. Но управление при полной ориентации на ценность отношений имеет ряд недостатков, не позволяющих достичь эффективности в работе. Работники стараются не допускать прямого несогласия или критики друг друга, производственные проблемы рассматриваются как незначительные, как нечто, мешающее нормальному и комфортному человеческому общению. Новые цели или идеи, способные вызвать затруднения, обычно избегаются. Опасность использования такого стиля состоит в том, что он ведет к увеличению затрат, и в условиях производства организация быстро становится неконкурентоспособной.

Одновременный высокий уровень ориентации руководителя на ценности результативности и человеческих отношений предполагает значительное внимание как к производству, так и к людям. Усилия менеджмента направлены на интеграцию работников вокруг производства, а человеческие отношения связаны с решаемой задачей. При этом все участники производственной деятельности стремятся найти наиболее эффективные решения, ориентированы на достижение высоких результатов, испытывают чувство удовлетворения от успеха или стараются внести изменения в работу в случае, если положительный результат не достигнут. Работники удовлетворяют свои потребности в процессе работы за счет совместной деятельности, а не посредством эпизодического общения. При этом стиль руководства предполагает, что сотрудники ориентированы на работу и не нуждаются в контроле со стороны руководства, что предполагает поощрение творчества. Стиль лидерства, при котором для руководителя имеют большое значение ценности результативности и человеческих отношений обеспечивает как долговременное развитие организации, так и доверительные отношения в коллективе.

Таким образом, современная организация, чтобы быть эффективной, должна рассматривать себя как взаимодействующую группу людей с «поддерживающими взаимоотношениями» между собой [14], которая, с одной стороны, ориентирована на достижение высоких результатов своей деятельности, а с другой стороны — на создание возможностей для самовыражения работников в процессе труда, удовлетворения актуальных для них потребностей. Тогда задача руководителей заключается в том, чтобы создать организацию, все виды деятельности в которой рассматривались бы работниками как взаимодополняющие и были направлены на формирование и поддержание достоинства и значимости сотрудников. Тогда все члены коллектив будут чувствовать, что цели организации имеют для них личное значение. Руководство, станет видеть свою главную функцию в предоставлении поддержки подчиненным, чтобы сделать их работу эффективной.

В связи со сказанным выше значимой ценностью для лидера становится *ориентация на взаимодействие*. Ценность взаимодействия ориентирует руководителя на необходимость изменения своего поведения в зависимости от личностных качеств последователей. По мнению Р.Лайкерта, нет специфических правил, которые хорошо бы работали во всех ситуациях — есть только общие принципы, которые должны рассматриваться с учетом ожиданий и навыков тех, с кем руководитель взаимодействует. Тогда основным содержанием деятельности менеджеров становится работа с людьми, а не с производственными заданиями. Они осуществляют общий,

а не детальный контроль и в большей степени сосредоточены на целях, а не на методах работы. Такие лидеры инициируют максимальное участие подчиненных в принятии решений.

По мере развития взаимодействия организационная структура системы управления все более представляется как множество перекрывающихся групповых структур, которые содержат вертикальные и горизонтальные каналы для процессов принятия решений и коммуникаций (мультименеджмент), а также формально-организационные рамки для функциональных требований. В каждой группе действуют сотрудники, принадлежащие большинству других групп (т.н. «связное» деление). Применение метода группового управления обеспечивается руководителем.

Как показывают различные исследования лидерства высокопроизводительные лидеры – это те, кто собрал своих сотрудников в эффективные группы и подчиненные которых обладают согласованным поведением и высоким уровнем удовлетворения от работы. Однако есть и исключения: технически компетентное, ориентированное на работу, жесткое управление может достигать высокой производительности, в частности, при поддержке жестких мер контроля. Однако лидеры, которые используют силовые методы, не ориентированы на предоставление свободы работникам и создание условий для их взаимодействия, скорее всего, столкнутся с безразличным отношением персонала к качеству работы и, вследствие этого, с высокой текучестью кадров и большим количеством конфликтов между работниками и руководителями.

Таким образом, лидерство становится не характеристикой отдельно взятого индивида, а результатом взаимодействия между личностями, входящими в состав организации. Для каждой из них организация является механизмом достижения личных целей и в то же время составляющие ее люди, взаимодействуя друг с другом, достигают общих целей группы. Ролевая дифференциация в организации, включающая роль лидера, является неотъемлемой частью продвижения ее к осуществлению общих и, следовательно, индивидуальных целей. При этом понятие «лидерство» включает в себя взаимодействие двух или более человек, их заинтересованную оценку друг друга, что приводит к возвышению одного члена группы над остальными. В организации возникает иерархия, которая зависит от активности каждого из членов группы и их взаимных ожиданий от поведения друг друга, а также от стиля лидерства. *Соотношение между ценностью власти руководителя и ценностью свободы работников, а также ценностью результативности и ценностью человеческих отношений во многом определяет стиль лидерства.*

Однако успешный лидер должен уметь искусно применять несколько стилей лидерства и обращаться к ним в зависимости от конкретной ситуации, ключевым элементом которой является уровень зрелости сотрудников. Вместе с тем лидеру нужно оценивать и другие аспекты ситуации, такие как давление времени; ожидания клиентов, собственных руководителей и подчиненных; наличие информации; политические, юридические, финансовые ограничения. Все это возможно, если лидер признает для себя ценность такой характеристики своего поведения как *гибкость*, которая отражает диалектику содержания и формы реализации управленческих отношений.

Признание значимости гибкости позволяет лидеру реализовывать в зависимости от обстоятельств одну из четырех *моделей лидерства*: инструментальную, поддерживающую, партнерскую и модель, ориентированную на достижения. [15]

Инструментальная модель лидерства подразумевает предоставление подчиненным конкретных указаний, разъяснение их роли, требование соблюдения стандартных правил, объяснение, каким образом следует выполнить работу. Она предполагает значительную ориентацию руководителя на ценность власти и предоставление малой степени свободы персоналу, стремление достичь результативности деятельности зачастую в ущерб человеческим отношениям.

Поддерживающая модель ориентирует лидера на тесные отношения с подчиненными, внимательность к их нуждам, заботу об их благополучии и положении. Он предполагает значительную ориентацию руководителя на ценность человеческих отношений и недостаточную ориентацию на достижение результативности. Поддерживающая модель предоставляет работникам достаточную свободу деятельности.

Партнерская модель подразумевает сообщение подчиненным информации, консультации с ними и привлечение к обсуждению решения до его принятия. Она предполагает одновременный высокий уровень ориентации руководителя на ценности результативности и человеческих отношений.

Лидерство, ориентированное на достижение, предусматривает постановку труднодостижимых целей и акцент на превосходстве одновременно с выражением уверенности в способности подчиненных достичь этих целей, т.е. предполагает значительную ориентацию руководителя как на ценность своей власти, так и на свободу работников.

Признание ценности гибкости предусматривает не столько приспособление, сколько необходимое разнообразие методов работы в зависимости от параметров ситуации, к которым относятся: — потребности сотрудников и руководителя; — социальная позиция руководителя; — квалификация работников; — срочность решаемых управленческих проблем; — образование сотрудников; — интенсивность взаимоотношений внутри группы; — экономическое положение; — структурированность задачи; — положение с рабочей силой (безработица или высокая занятость); — рутинность или творческий характер задачи.

Признание лидером ценности свободы работника и его самооценности, ценности результативности деятельности в сочетании с ценностью человеческих отношений предполагает формирование особой этики лидерства. При этом следует согласиться с утверждением Н.Гартмана и М.Шелера о существовании «множественности моралей и единства этики». Очевидно, как утверждает Л.А.Микешина, что поле феномена моралей безбрежно, и философия не может выбрать и признать единственно истинным одно из учений: Спинозы, Канта или Ницше, классических этических воззрений греков, стоиков и эпикурейцев, а также восточных — арабских, индийских или китайских и многих других мыслителей. Исследователь моралей не может выбрать «единственно верную» из них. Данное эпистемологическое затруднение может быть преодолено только на путях признания основного требования — «этика должна быть единой в самой себе», что возвышает ее над множественностью моралей. «...От всякой позитивной морали необходимо отличать этику как таковую с ее всеобщим идеальным требованием блага... Ее дело показать, что является «благим» вообще. Этика ищет критерий блага, который отсутствует в упомянутых видах позитивной морали». [16]

К числу этических принципов лидерства, которые представляют собой практические правила, выступающие руководством к действию лидера, и соответствуют этическому благу, следует отнести следующие правила:

право распоряжаться рабочей силой ни в коем случае не дает лидеру распоряжаться ею, как ему захочется. Этот принцип следует из того, что трудовое соглашение, положения об отдельных должностях, инструкции и другие документы, регламентирующие работу сотрудника, рассматривают лишь формальную структуру его деятельности. Иначе говоря, с покупкой рабочей силы ни в коей мере не связано распоряжение самим человеком. Распоряжение рабочей силой является не только экономической, управленческой, но и этической проблемой. Иногда руководитель считает вправе применять различные формы насилия в «своей», по его мнению, организации, забывая, что она с этической точки зрения принадлежит также и всем работникам;

осуществление управления в процессе взаимодействия. управленческая деятельность создает, как правило, социальную систему формальных и неформальных коммуникаций. В случае, если руководитель использует только формальную структуру отношений, то управление сводится лишь к выдаче приказов и контролю за их исполнением. Безусловно, при решении задач, отличающихся простотой или доведенных исполнителями до автоматизма, такой стиль деятельности руководителя может оказаться очень эффективным. Однако он не позволяет успешно решать задачи, требующие активизации потенциала работников и участия в деятельности даже небольших рабочих групп. Чтобы управление было эффективным, нельзя противопоставлять руководителей и их подчиненных;

в основе управленческой деятельности лежит признание авторитета личности как руководителя, так и работника. Существенным для личностного авторитета является реверсивные действия, которые предполагают, что один субъект, направляющий их на другого, не возражает против такого же применения того же самого по отношению к себе. Этот принцип соответствует золотому правилу этики «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе». Личностный авторитет основывается на взаимном признании личностей;

то, что познается, всегда познается способом познающего. Чтобы руководителю действовать этически ответственно, необходимо знать границы собственного восприятия, прежде всего по отношению к другим людям. Очень важно осознавать, что никогда не видишь и не понимаешь другого человека и его ценности, действия, ориентации, так, как их видит и понимает он сам. Поэтому любое познание и понимание другого человека и его действий будет принципиально и неизбежно искажено. Это распространяется прежде всего на управленческую деятельность, особенно в том случае, когда интересы, ожидания и настроения руководителей и подчиненных не совпадают;

лидерство принимает во внимание моральные принципы сотрудников. Этически недопустимо принудить сотрудника к противоречащим его совести действиям либо наказать его материально за его моральные принципы;

лидерство поощряет работников к отождествлению себя с организацией. Структура организации, как правило, стабильна и мало подвержена изменениям. В систему может войти только человек, вписывающийся в нее, в противном случае происходит де-факто выпадение из системы. Реинтеграция из системы может иметь различные причины: сильное давление системы на работника, плохие отношения с непосредственным начальником, чувство, что с тобой обошлись нечестно, и т.д. Создание условий, которые будут облегчать работнику отождествление себя с предприятием, целесообразны не только с экономической, но и с этической точки зрения;

лидерство поощряет достоинство работника. Признание чужого достоинства

являться неотъемлемым требованием для лидера. Если же этого не происходит, то управление дегенерирует до этически недопустимой функционализации труда. Такой опасности подвержена любая организация, которая осуществляет свою деятельность преимущественно в институционализированном виде.

Если последователи считают лидера компетентным, осознают, что руководитель признает их свободу и самооценку, оценивают его поведение как соответствующее этическим нормам, то это порождает лояльность и доверие к действиям лидера. Тем самым у руководителя появляется своеобразный «кредит доверия», который подразумевает право лидера на нестандартное поведение для достижения целей организации. Наличие или отсутствие «кредитов доверия» объясняет периодическое смещение лидеров в организации по мере изменения задач, которые она решает. Однако, если лидер не совершает действий, которые могли бы поколебать веру последователей в него, то, вероятнее всего, стремление провести какие-либо реформы в организации будет воспринято работниками положительно.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Likert R. The human organization. — N.Y., 1967. — P. 132.
2. Риккерт Г. Философия жизни. — Киев, 1998. — С. 157.
3. Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. — М., 1991. — С. 298.
4. Перов Ю.В., Перов В.Ю. Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика. — СПб., 2002 — С.30.
5. Гартман П. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. Антология. — М., 1995. — С. 327.
6. Там же. — С. 344.
7. Ивин А.А. Аксиология. — М., 2006. — С. 344.
8. Tannenbaum R., Schmidt W. How to choose a leadership pattern // Harvard business rev. 1958. N. 3. P. 95 — 101.
9. Mitchell T.R. Motivation and performance. Chicago, 1984. — P. 126.
10. Там же. — P. 156.
11. Дункан У. Основополагающие идеи в менеджменте. — М., 1996. — С. 378.
12. Vroom V., Jago A. The new leadership. Prentice Hall. 1988. — P. 312.
13. Hersey P., Blanchard K. Management of organizational behavior. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall. 1988. — P. 450.
14. Likert R. The human organization. — N.Y., 1967. — P. 239.
15. Mitchell T.R. Motivation and performance. Chicago, 1984. — P. 541 — 542.
16. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. — М., РОССПЭН, 2007. — С. 69 — 70.

Аннотация: В статье рассматривается зависимость деятельности руководителя социальной организации от системы ценностных ориентаций. В работе показано, что в основе успешной реализации руководителем функции лидерства лежит доверие работников к лидеру. Анализируя взгляды различных исследователей лидерства, автор выделяет ценности, определяющие стиль лидерства. К ним относятся ценность власти руководителя и ценность свободы работников, ценность результативности совместной деятельности и ценность человеческих отношений.

The dependence of the activity of a leader of a social organization on the system of value orientations is analyzed in the paper. It is reflected that the base of successful leadership is the trust of employees to the leader. Analyzing positions of different investigators, the author distinguishes the values that define the leadership style. These values are: the leader's authority, the employees' freedom, the co-operative work effect and the human relations.

Богданов А.Л.,

Калужский филиал Московского гуманитарно-экономического института, преподаватель кафедры общегуманитарной подготовки, соискатель

ЭТАТИСТСКИЙ КОМПЛЕКС В ЭВОЛЮЦИИ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

При исследовании процесса трансформации российской государственности остается актуальным раскрытие преемственности выработанных за несколько веков российской истории механизмов поддержания единства страны. В различные эпохи в структуре российского государства наблюдается устойчивый комплекс специфических способов скрепления огромного и разнородного в культурном и хозяйственно-экономическом отношении пространства.

Раскроем причины возникновения и устойчивости данного комплекса в истории российской государственности и те эффекты, которые он порождает в социально-политической жизни и которые, в свою очередь, обуславливают пути и циклы трансформаций отечественной государственной системы.

Основой российского государства является потребность в объединяющем и регулирующем начале. Последний избавляет огромный конгломерат этнически и конфессионально неоднородных единиц от локальной ограниченности и конфликтов. Многочисленные наступательные походы и войны, которые вела Россия, предстают не столько как экспансия, сколько как борьба за формообразующее преобладание на пространстве Евразии. Соперниками в этой борьбе выступали кочевники, польско-литовские, шведские, турецкие захватчики, однако на определенном этапе победителями вышли московские князья.

Обстоятельства присоединения и/или вхождения различных народов в Российскую империю различны. Но сохранение этого огромного единства поддерживалось отнюдь не только военной силой, но и потребностью в общем нормативном порядке. Мыслители XIX - начала XX вв. считались с факторами этнической ограниченности и межэтнических диффузий, спорностью административного деления территорий, опасностями политической нестабильности. Многообразие представлялось хотя и неустрашимым, но все же вторичным уровнем бытия, этническим и в целом социальным материалом, над которым надстраивались высшие структуры, отвечающие более важным смыслам бытия общества и человека.

В сложившихся исторических обстоятельствах Российское государство выступило носителем наиболее универсального принципа, объединяющего разноликий конгломерат социальных и культурных структур. Только государство могло выходить за локальные пределы, соединяя в себе Запад и Восток, Север и Юг на огромном пространстве от Варшавы до морей Тихого океана, обеспечивая несомненное единство пространства и населения в политическом, административном, хозяйственном планах. Империя в России стала более универсальной, чем ее официальная религия и культура. Именно степенью универсальности Российская империя отличалась от подобных ей имперских образований того времени, что придавало ей огромный масштаб и длительную устойчивость, несмотря на становившуюся в XIX в. все более явной хозяйственную и военную слабость.

В более органичной форме и на принципиально иных основаниях эта характеристика придала легитимность и советской «империи». Многие века централизованное государство демонстрировали преимущества. Длительный опыт централизации имеют все народы, сталкивавшиеся как с разорительными нашествиями с

Востока, Запада и Юга, так и с изматывающими взаимными распрями и внутренними смутами. Прекращение натиска извне, междоусобиц, стабилизация городской и оседлой жизни, налаживание общения и интенсивной торговли в «едином пространстве» по большому счету были благом несмотря на необходимость подчинения насаждающей единство власти.

Однако следует отметить, что политика централизации может быть различной по жесткости, гибкости, чуткости к своеобразию некоторых сторон жизни на местах. Так, включение в Российскую империю новых территорий, как правило, не сопровождалось установкой на ассимиляцию, изменение жизни, религии, языка подчиненных народов. Нередко предметом показной идейной гордыни было «многообразие племен, вер и языков». Аборигенному населению предоставлялась значительная культурная и религиозная автономия, элита привлекалась на государственную службу. Уже в VIII в. русская общественная мысль преодолевает прямое и упрощенное противостояние нехристианским народам. Замирение степных кочевников, а позднее и кавказских горцев, передел территорий с восточными империями сменились работой по постепенной нормализации административного управления страной. Длительный опыт продвижения на Восток (и на Запад) научил российскую власть достигать компромисса с местными политическими элитами.

Авторитарное правление допускало гибкий режим политической регуляции, ограниченную культурную и религиозную автономию включенных территорий. Триада идеологическая формула «Православие, самодержавие, народность» нередко оказывалась обременительной для имперских властей, сталкивавшихся с задачей стабилизации государства, населенного многочисленными иноверцами. Нередко реальная политика государства направлялась на преодоление антагонизма между православием и другими конфессиями, продвижение православия в новые районы империи было достаточно скромным, затрагивая в основном лишь прошлое русское население (1).

Для налаживания эффективной системы управления власть уже на ранних этапах осваивания новых территорий руководствовалась конфессиональной терпимостью. В западных землях сохраняют самостоятельность протестантские и католические церкви, на Востоке – мусульманские и буддийские институты. При Петре I православие поставлено под контроль правительственного Святейшего Синода, при Екатерине II эдикт «О терпимости всех вероисповеданий» 1773 г. оградил «иноверные исповедания» от вмешательства православия и перепоручил все религиозные дела светским властям. Российские генерал-губернаторы не занимались распространением православия, в своих владениях старались поддерживать с местной политической и духовной элитой нормальные отношения (2).

Тем не менее прагматическая политика манипулирования и регулирования интересов разнородных этнических, конфессиональных, политических, социальных общностей и групп должна была дополняться и корректироваться общими, универсализующими нормативными принципами и ценностными ориентациями, в которых преодолевалась бы дробность существующего социокультурного конгломерата. Существовало две соперничающие тенденции такой универсализирующей духовности.

Первая состояла в распространении русской культуры как носительницы просвещения, рационализма и гуманизма, как средства вовлечения человека в круг современных цивилизационных отношений. Русская культура, ставшая в XIX в. в уровень с другими мировыми культурами, обращалась не только к русским или рус-

скоязычным слоям, но выступала в роли наднациональной. Ее носителем был русский язык, одновременно выступавший как официальный язык государства и межнационального общения. Однако лишь часть русской интеллигенции поддержала великодержавную функцию русской культуры: доминирующее значение приобрело напряженное отношение к власти, перераставшее в ее острую критику, предъявление ей суровых требований. Поэтому русская культура в ее высоких гуманистических формах выполняла функцию духовной заступницы людей вне зависимости от их национальных или религиозных различий.

Вторая — носила «вселенский» и «мессианский» характер. В конце XIX - начале XX в. общественная мысль России выстраивала проекты превращения православия в универсальное начало, обращенное ко всем большим и малым народам России и за ее пределами; православие должно было отделиться от самодержавной власти и даже подчинить ее себе, придать ей подлинно общенародный характер. Яркое воплощение эта тенденция получила в учении В. Соловьева, творчестве Ф.М. Достоевского, ряда других мыслителей (3).

Распространение русской культуры стало средством приобщения образованных инонациональных слоев к достижениям передовой культуры Запада, оживления духовной жизни, внедрения новых представлений о роли личности и характере социальных отношений, путях преобразования общества. Однако возникала опасность русификации и отрыва просвещенной верхушки от своего народа, погруженного в прежние формы труда и быта. Просветительство, секулярность, гуманизм, носителями которых выступала высокая русская культура, могли влиять по преимуществу лишь на узкую прослойку национальной интеллигенции (4). Православие же не имело достаточных реальных потенций для того, чтобы выйти за свои пределы: консерватизм, слабость реформаторских начал, внутренний раскол, привязанность к самодержавию снижали его прозелитические возможности. Подчиненность православной церкви правящему режиму дополнялась жестким контролем над светской культурой, сдерживанием или подавлением тенденций самостоятельности общественных институтов. Поэтому характерной чертой духовной жизни России в XIX в. стало усиление оппозиционных течений, принимавших зачастую форму подполья и революционное содержание, в котором ставилась задача радикальной перестройки общественных порядков.

Высокая роль государства в поддержании нормативной культуры и размах оппозиционной культуры, выступавшей за ниспровержение ненавистного самодержавия и всего, что с ним было связано, роковым образом сказались на характере и последствиях революции 1917 г. В ней проявились не только известные социальные и политические противоречия российского общества, но и гетерогенность культурных укладов, существующих на огромном пространстве Евразии, отсутствие единой органичной цивилизационной структуры, отдельной от государства. Поэтому социальные катаклизмы, сопровождавшие в других странах переход к современному обществу, в России приняли радикальный, крупномасштабный и, во многом, разрушительный характер. Помимо распада государства и взаимного истребления борющихся классов под угрозой оказались сохранение развитых форм цивилизованной жизни, организация производства, отношения между городом и деревней, между этническими группами и т.д.

Силой, которая восстановила единую державу (за исключением двух явно европеизированных западных провинций) и утвердила ее политическую мощь, стал большевизм. Советская Россия не сводилась к тоталитарной государственно-пар-

тийной системе, но выступила цивилизацией нового типа. Каковы бы ни были реальные последствия революции, по замыслу ее основателей она была событием «всемирно-исторического значения», началом нового этапа мировой истории. Революция не могла замыкаться рамками отдельной страны, даже такой гигантской, как Россия, поскольку имела смысл только как мировая система, сменяющая мировую капиталистическую систему. Когда же столь грандиозный проект осуществить не удалось, мощь «первого в мире социалистического государства» была в значительной степени направлена на поощрение революций в остальном мире, создание и поддержание социалистической системы. Как предполагалось, входящие в нее общества не относились ни к Западу, ни к Востоку, а трансформировались в воплощающее «социалистическую цивилизацию» новое состояние.

Тоталитарная коммунистическая система должна была снять противоречия, которые не разрешила царская Россия и которые в той или иной степени проявились в других странах Азии, Африки и Латинской Америки. Массированность сил и средств, обеспеченных командно-административной системой, содействовала успеху «социалистической цивилизации» в устранении тех внутренних альтернатив, которые могли бы ее дестабилизировать, создавала прочную защиту от внешних разрушающих воздействий.

Советская социальная и культурная жизнь складывалась по принципам, присущим незападным цивилизациям, на основе трех компонентов: сакрализованных фигурах Учителя и Основателя (основоположники); сакрализованном учении, сопровождаемом огромными комментариями, интерпретациями, догматикой, связывающей с ним мировоззрение общества и остальные сферы духовной регуляции; партии как института, выступающего организатором и вдохновителем всей идеологической жизни, а через нее подчиняющей в той или иной степени функционирование других сфер. Данная структура обеспечивала всеобъемлющую систему духовного производства, утверждавшую единение и даже единообразие в мировоззрении, образе жизни, языке, нормах поведения, ценностях, перспективах, идеалах, воспроизводившуюся в идеологическом воспитании, образовании, насаждавшейся массовой культуре (5).

В советской России коммунизм стал грандиозной системой преодоления цивилизационных разрывов, веками ставивших под угрозу единство огромной страны. Природное и трудовое начала провозглашались первичными в материалистической философии для устранения «иллюзий» и «предрассудков» прежних форм религиозности, создания общества, подчиненного сверхсоциальным и сверхличностным законам истории. Материализм тем самым избавлялся от привязанности к благосостоянию, вещизму, приобретал внеличностное содержание. Обретение свободы состояло в «познании необходимости», самоотверженном подчинении деятельности человека сверхпрограмме, воплощающей такую необходимость, соотнесении допустимого «единичного» со «всеобщим». Государство воплощало осознанную общественную необходимость и укреплялось в ожидании момента своего закономерного исчезновения.

В скором будущем провозглашалось наступление эпохи коммунизма, ради чего принимались все текущие ограничения. В пользу интернационализма, объединяющего всех трудящихся на классовой, а затем и общенародной основе отменялись, изживались или ослаблялись все ограниченные, локальные формы бытия — семейные, клановые, территориальные, национальные, религиозные. Интенсивная идеологическая обработка широких слоев населения в сочетании с массивным

социалистическим реализмом в художественной культуре должна была быстрыми темпами стереть существенные различия между национальными группами, сведя эти различия к бессодержательной форме. Россия в большей степени, чем другие территории, утрачивала национальную (и цивилизационную) специфику, превращалась в имперский Центр, главная задача которого состояла в укреплении единства, развитии всего Союза, «подтягивании» национальных окраин при политической гегемонии Центра за счет перекачки ресурсов на периферию с целью «выравнивания роста». Однако подавляющий потенциал огромной системы расходовался на державные и глобальные цели и самого Центра.

Советский режим использовал русскую культуру в качестве функционального носителя имперского центризма, интегрирующего и советско-просветительского ориентира. Это не было русификацией инонациональных территорий. Напротив, в отношении русской нации в большей степени осуществлялась политика денационализации, подавления этнического самосознания, государственной традиции, национальной культуры. «Социалистическая цивилизация» имела явное типологическое сходство с традиционными незападными цивилизациями, в ряде отношений и с историческим Российским государством, была сориентирована на то, чтобы превзойти всех: Запад, Восток, прежнюю Россию. Но первоначальный ленинский (ранее — марксово-энгельсовский) вариант мирового коммунизма был отсрочен на более отдаленное будущее, революционные кадры, слишком прямолинейно воспринявшие идею мировой революции, были уничтожены сталинским режимом, утвердился курс на «социализм в одной отдельно взятой стране», противостоящей «империализму». Идея мирового революционного процесса не отбрасывалась совсем, но стала основным фундаментом внешней политики КПСС. Усилия советской государственно-партийной машины направлялись на создание противостоящей «миру капитализма» «социалистической системы».

Создание жесткой тоталитарной системы, устранение или замораживание прежних противоречий, раздиравших Россию (и другие страны социалистического блока) не отвратило столкновение коммунистического режима с острыми проблемами. Основная из них — неспособность к устойчивому развитию при насильственной консолидации, сковывающей внутренние ресурсы общества, требующей постоянного напряжения сил, огромных ресурсов для противостояния внутренним оппортунистическим явлениям и внешним враждебным действиям. Необходимость повышения мобильности общества требовала усиления его дифференциации, развязывания инициативы, допущения плюрализма. Тоталитарность государственной системы лишала социалистический цивилизационный проект возможности обеспечить самостоятельное развитие общественных сил. Требование единства общества способствовало устранению трений и конфликтов между разнородными частями ценной блокировкой творческих потенций социума. Из тоталитарного сообщества выпадали специфические варианты развития, создающие преимущественные условия выдвижения каких-то групп или общностей.

Усиление государственности, проведение грандиозных затратных проектов центральной власти ущемляло благосостояние людей и в досоветскую, и в советскую эпоху, увеличивало социальную напряженность. Если напряжение в обществе не снижается дальновидными реформационными действиями, становится возможен раскол, исход которого влечет крах народа (страны) или государства. Либо власть (политическая элита), либо народ принимаются за регуляризацию жизни — восстановление и укрепление государственности.

Противостояние государства и народа составляет стержень российской истории: как факт, как неизбежность. Досоветское российское государство не было народным, обслуживало собственные, не национальные интересы, подтверждение чему — «беглый народ», депопуляция, периодическое вымирание населения. Обычно государство реализовывало не национальный, а наднациональный проект. Начиная с московского и до имперского периодов государство принимало вселенские, мессианские роли спасения, причем не своего народа, а других, человечества. Перестраивалась, обновлялась мессианская государственность, но не нация. В определенном смысле в ущерб абсолютистской державности была проведена лишь реформа (Александра II), нацеленная сформировать нового субъекта империи уже не в виде дворянства, а просвещенной интеллигенции и свободного народа, однако и она была половинчатой.

Аналогично в советскую эпоху государство (под руководством партии), будучи захвачено геополитическим соревнованием с капиталистической системой и странами Запада, поддерживало постоянно (не только в годы войны 1941-1945 годов) режим мобилизации, при котором население с помощью массовой агитационно-идеологической проработки настраивалось на напряженный, мотивированный сверхличными целями ударный труд во имя отдаленной, но неизбежной победы коммунизма в масштабах всей планеты. На военные программы, социалистические стройки, помощь «странам, выбравшим социалистический путь развития», шли огромные финансовые, материальные, интеллектуальные, людские, творческие ресурсы. При этом социалистической системе были свойственны ресурсозатратность, катастрофическое отставание гражданских отраслей, аграрного сектора, диспропорции в экономике, бытовая неустроенность населения, дефицит жилья и товаров на фоне проникающих через «железный занавес» красочных картин жизни в «обществе потребления». Власть, выступавшая инициатором модернизации, уже не могла прибегнуть к исторически исчерпавшей себя технологии насилия. Однако государство через партийно-бюрократическую номенклатуру продолжало фактически эксплуатировать народ.

Таким образом, между двумя империями, существовавшими в разное время на одном цивилизационном пространстве, наблюдается определенная преемственность в механизмах поддержания государственного единства, в возникновении, конструировании принципиально новых, как правило, предельно жестких способов унификации и гомогенизации изначально разнородного культурно-цивилизационного материала. И в авторитарной досоветской, и в тоталитарной советской империях существовали устойчивые формы поддержки отставших народов, находящихся на архаичной стадии развития. Однако в советскую эпоху возникла гораздо более жесткая в сравнении с досоветской модель функционирования единого государства на обширных, цивилизационно различных пространствах. Главным в этой модели следует признать создание и усиленное насаждение принципиально новой, всеохватной, не имеющей явной национальной, культурной или какой-либо иной привязки интернациональной идеологии, реально или иллюзорно снимающей все противоречия, способные поколебать единство и стабильность социалистического государства и мировой социалистической системы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Зубов А.Б. Советский Союз: из империи — в ничто // Полис. 1992. № 1 - 2.
2. Корнилов А.А. Курс истории России XIX века. М., 1993. С. 27.
3. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. М., 2001. С. 127 - 145.

4. Лихачев Д. Русская культура в современном мире // Новый мир. 1991. № 1. С. 57.
5. Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М.: Изд-во МГУ, 1997. С. 384.

Аннотация: В статье ставится цель при исследовании процесса трансформации российской государственности показать преемственность механизмов поддержания единства страны, которые выработаны за несколько веков российской истории. Доказывается, что в различные эпохи в структуре российского государства существует устойчивый комплекс специфических способов скрепления огромного и разнородного в культурном и хозяйственно-экономическом отношении пространства. Раскрываются причины возникновения и устойчивости данного комплекса в истории российской государственности.

In article author puts the purpose to research the process to transformations russian state and show receivership a mechanism maintenances unity country, which is worked out for several ages to russian history. The author proves that in different epoches in structure russian state exists the firm complex of the specific ways of the clamping enormous and heterogeneous in cultural and economic attitude space. Author reveals the reasons of the origin and stability of this complex in histories russian state.

Комарова М.Ю.,

*Академия повышения квалификации
и профессиональной переподготовки работников
образования, аспирант кафедры истории
и философии образования и науки*

ПРОБЛЕМЫ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТОВ И ЭСТЕТИЧЕСКИХ КОММУНИКАЦИЙ В ФИЛОСОФИИ Ю.М. ЛОТМАНА

Язык искусства и структура текста — проблематика, обозначающая центр исследовательских интересов Ю.М. Лотмана. Он писал о поэзии и театре, прозе и кино, живописи и мультипликации, архитектуре, лубке и, как никто другой, внедрял диалектический принцип мышления в ткань исследования.

По Лотману любое произведение искусства есть модель действительности. При этом модель не является лишь отражением действительности, в ней моделируемый ею фрагмент «порождается». Это функция модели. Исследования поведения модели позволяют предсказать — прогнозировать будущее состояние действительности. Познавательная и игровая функции взаимообусловлены. Модель позволяет не просто проиграть возможные ситуации, она расширяет пространство возможно-го. И «игра» выступает в новом качестве: в ней не только разыгрывается (то есть творится) партия по заранее известным правилам, но и постоянно трансформируются (то есть творятся) сами правила.

Искусство есть знаковая система, язык, следовательно произведения искусства являются текстами, то есть сообщениями на языке искусства. Со структуралистической точки зрения язык распадается на две сферы: а) собственно язык, б) речь. Эта формулировка справедлива и для языка искусства. Интересны разные точки зрения на характер этих феноменов. Де Соссюр рассматривает язык как первичный по отношению к речи: язык — это структура, образуемая чистыми отношениями, речь — пассивная реализация этих отношений. Так рассматривает речь и язык лингвистика. В искусстве же отношения языка и речи носят конфликтный, игровой характер. Таким образом возникает проблема текста. Анализ языка искусства имеет целью глубокое и адекватное проникновение именно в текст (оставляя лингвистике приоритетное положение языка). Объяснение этому следует искать в текстологических особенностях искусства, принципиально не выводимых из лежащего в его основе языка.

Априорно в искусстве текст несводим к языку и наоборот. Для Лотмана это принципиально важно, ибо объясняет то, что текст обладает своей структурой и что прежде приписывали только языку. Эти отношения в общеэстетических закономерностях (музыке, поэзии, как частных проявлениях) легко проследить на конфликте метра и ритма. «В художественной структуре каждый уровень должен складываться из противоположенных структурных механизмов, из которых один устанавливает конструктивную инерцию, автоматизирует её (метр), а другой выводит конструкцию из состояния автоматизма (ритм)» (1). Задача состоит в том, чтобы научиться во всех структурных уровнях текста обнаруживать двухслойный и функционально противоположный механизм. И видеть на каждом уровне не мертвый автоматизм, а живое «играющее» отношение элементов.

Художественный текст характеризуется не только более тесными по сравнению с обиходным текстом планами выражения и содержания, параллелизмом этих планов, но и релятивизацией их соотношений. Художественный текст никогда не

сводится к реализации одного языка, он есть результат минимум двух принципиально различных кодов, конфликта между ними. Диалог между кодами приводит к перекодировке текста, когда все внутрисистемные отношения релятивируются. Перекодировка параллельных планов друг в друга приводит к тому, что каждый из них сможет выступать по отношению друг к другу и в функции выражения, и в функции содержания.

Следует отметить, что теоретические проблемы художественного текста в общей эстетико-семиотической концепции Лотмана до сих пор не были объектом отдельного исследования, хотя исключительное значение понятия «текст» для тартуского ученого и «пантекстуальность» его наследия не однажды отмечались исследователями. Между тем именно эстетическая ипостась текста — художественные тексты — является центральной в теоретических разработках Лотмана. Только через призму текстов искусства в их культурологической интерпретации возможно дальнейшее изучение теории культуры и истории, развиваемое в поздних трудах ученого.

Исходя из возможностей естественного языка, следует признать, что в художественном тексте, в отличие от естественного языка, нет ничего произвольного. В художественном тексте все формально обоснованно, мотивированно. В работах Р.О. Якобсона, Ю.М. Лотмана и других представителей московско-тартуской школы было убедительнейшим образом показано, что в произведении искусства нет ничего лишнего, случайного, исключительно формального и условного. Любой элемент формы теснейшим образом связан с содержанием, причем связан органически. Между формой и содержанием текста выстраиваются строго определенные соответствия (допускающие большую свободу интерпретаций). Это не означает того, что автор все рассчитал и рационально выстроил. Скорее, автор отдался на волю языка, который все в тексте сообразовал согласно своим парадигматикам, кодам, структурным инвариантам, архетипам и т.п. Или, даже если опустить аспект языковой генерации текста, когда мы рассматриваем текст как замкнутую систему (что не исключает избирательной пропускной способности в обоих направлениях), мы исследуем его абсолютно независимо от авторских воли и намерений, мы видим, что в произведении как в автономной системе все организуется согласно внутренним упорядоченностям. Вообще, в любой отграниченной от фона и других образований системе формируются имманентные принципы, закономерности и структурные детали (факты). Все формальное в такой системе выражает определенное содержание, и связь эта далеко не условна.

В блестящих анализах стихотворных текстов Ю.М. Лотманом продемонстрировано, что практически любой «формальный» элемент текста — ритмические детали, фонетические повторы, отступления от заданного ритма, система местоимений, особенности грамматики, пространственно-временные характеристики, композиционные сдвиги — «выговаривает» определенное содержание, без которого общий смысл текста был бы несостоятелен.

Итак, естественный язык является первичной моделирующей системой и выступает в качестве материала для создания вторичных моделирующих систем — художественных текстов, мифологий, религий, идеологий. То, что в обыденном языке может быть условным, во вторичной модели имеет глубоко обоснованный и мотивированный характер. Получается, что условность естественного языка претворяется в гораздо более сложноорганизованных языках в систему формально-содержательных коррелятов. Во вторичных моделирующих системах возрождается, реконструируется архетипический язык (возможности такого языка) с его не условными, а

смыслообразующими связями означающего и означаемого.

Можно рассматривать обыденный дискурс как художественную парадигматику, так как в нем огромную роль играют тропы (метафоры, метонимии, сравнения, эпитеты, олицетворения, гиперболы, литоты, иронические и саркастические высказывания, аллегории), стилистические фигуры, языковые игры (не в витгенштейновском смысле), оценочные суждения, элементы мифологических моделей мира, то есть то, что определяет лицо художественного дискурса. Словом, если мы посмотрим на естественный язык как на целостную систему, то есть - сферу обыденного дискурса, то мы увидим, что от обыденности и естественности, также как и от нормированности ничего не останется, а в поле зрения будет находиться смыслообразующая связанность формальных и содержательных компонентов.

Искусство самым теснейшим образом связано с творчеством. Творчество — конструирование знаковых систем, имеющих качественное отличие от фона, и свободных от объективной действительности. Качественное отличие этих первых от фона подразумевает формирование структуры, отличающейся новизной по отношению к действующим в данном хронотопе парадигмам. Такой текст не выводим из господствующих картин мира, возможных миров, дискурсивных практик, языковых игр. Он обладает структурной автономностью, генерирует самостоятельную парадигму, то есть является вторичной моделирующей системой. Такая новизна текста так или иначе оборачивается острашением традиции, господствующих парадигм. (Создание вторичной моделирующей системы само по себе есть острашение.) Правда, при определенном угле зрения мы можем интерпретировать любой текст как вторичную модель, а значит, как творческую. Это уже область прагматики. «В любом случае надо помнить, что мы имеем дело с культурологическими мифологемами. Никаких объективных определений творчества, претендующих на научность, пока нет» (2).

Любая культурная ситуация имеет свою систему представлений о реальности — действительности, необходимости и возможности. Но творчество не коррелирует с картиной мира, порождаемой той или иной эпистемой. Независимо от того, как все обстоит на самом деле, творчество самосозидает свободные смыслы. В системе эстетических коммуникаций наиболее остро стоит вопрос: какой из двух систем — «Я - Я» и/или «Я - ОН» принадлежит искусство? Искусство возникает не в ряду текстов системы « — ОН» или системы « — Я». Оно использует наличие обеих коммуникативных систем для осцилляции в поле структурного напряжения между ними. Эстетический эффект возникает в момент, когда код начинает использоваться как сообщение, а сообщение как код, то есть когда текст переключается из одной системы коммуникации в другую, сохраняя в сознании аудитории связь с обеими.

В своих изысканиях многие исследователи склоняются к тому, что искусство, философия и религия функционируют преимущественно в поле автокоммуникации. Художественные, философские или религиозные тексты вступая в поле коммуникации «Я — ОН», неминуемо профанируются, обрастая прагматическими (не в семиотическом, а в обыденном смысле, то есть утилитарными) контекстами. Типичными же коммуникативными («Я — ОН») дискурсивными практиками являются политика, экономика, техника. Такие дискурсы, как реклама, идеология, публицистика, критика, мода, все массовые коммуникации вкрапляются в политику, экономику и технику.

Обыденный язык представляет собой дискурсивную эклектику, «смешение языков», и он представляет собой типичный случай коммуникации «Я — ОН».

Отдельного замечания заслуживает наука. Этот дискурс действительно осциллирует в поле напряжения между «Я — Я» и «Я — ОН». Наиболее абстрактные уровни науки, уровни представления, тяготеют к философии, то есть автокоммуникации, а эмпирические уровни, уровни наблюдения, стремятся к «Я — ОН».

Зону перехода от науки к философии представляют так называемые трансдисциплинарные науки — семиотика, синергетика, кибернетика, общая теория систем, теория информации, структурная лингвистика (благодаря философским завоеваниям структурализма, прежде всего К. Леви-Строса). Философию семиотики в данном контексте следует признать философской дисциплиной.

Природа художественных текстов как явления подвижного, одновременно связанного с обоими типами коммуникации, не исключает того, что отдельные жанры в большей или меньшей мере ориентированы на восприятие текстов как сообщений или кодов. Конечно, лирическое стихотворение и очерк не одинаково соотносены с той или иной системой коммуникации. Однако кроме ориентации жанров, в определенные моменты, в силу исторических, социальных и других причин эпохального характера, та или иная литература в целом (и шире — искусство в целом) может характеризоваться ориентацией на автокоммуникацию.

Ю.М. Лотман считает, что требование художественной (и любой) новизны означает установку на «Я — ОН». Если рассматривать прямолинейно, то можно интерпретировать новизну как стремление сообщить «новое» другому. Но дело в том, что «другие» обычно ожидают штампованных сообщений — ожидание ожидаемого, привычного. Если некто ожидает сюрпризов, тайн, загадок, недосказанностей, то такой романтический настрой как раз свидетельствует о переключении сознания в ранг автокоммуникации (грезы, мечты, фантазии, творчество). Новизна в культуре (искусстве, философии, религии) прочно связана с острашением (В. Шкловский) и является выражением деконструкции личного видения. Возникновение в истории культуры чего-либо значительного всегда выражается в острашении (деконструкции) контекста.

Поэтические тексты образуются за счет своеобразного «качания» структур: тексты, создаваемые в системе «Я — ОН», функционируют как автокоммуникации и наоборот: тексты становятся кодами, коды — сообщениями. Следуя законам автокоммуникации — членению текста на ритмические куски, сведению слов к индексам, ослаблению семантических связей и подчеркиванию синтагматических, — поэтический текст вступает в конфликт с законами естественного языка. А ведь восприятие его как текста на естественном языке — условие, без которого поэзия существовать и выполнять свою коммуникативную функцию не может. Но и полная победа взгляда на поэзию как только на сообщение на естественном языке приведет к утрате ее специфики. Высокая моделирующая способность поэзии связана с превращением ее из сообщения в код. Поэтический текст как своеобразный маятник качается между системами «Я — ОН» и «Я — Я». Ритм возводится до уровня значений, а значения складываются в ритм.

Ю.М. Лотман однозначно связывает автокоммуникацию с ритмическими интенциями, а коммуникацию — с семантическими. Ясно, что здесь идет речь о доминировании тех или иных интенций. Действительно, ритм характерен в первую очередь для автокоммуникативных, вторичных моделирующих систем, законченных произведений с имманентным кодом. Что касается значений, то можно сказать, что для автокоммуникации характерна интенциональная семантика, тогда как для коммуникации — экстенциональная.

«Законы построения художественного текста в значительной мере суть законы построения культуры как целого. Это связано с тем, что сама культура может рассматриваться как сумма сообщений, которыми обмениваются различные адресанты (каждый из них для адресата — «другой», «он»), и как одно сообщение, отправляемое коллективным «я» человечества самому себе. С этой точки зрения, культура человечества — колоссальный пример автокоммуникации» (3). Словом, в этом отрывке содержится ключевая мысль Ю.М. Лотмана — представление о культуре, семиосфере как о едином автокоммуницирующем организме, мысль о том, что в принципе, автокоммуникация семиосферы есть ее самоорганизация.

Задолго до определения семиотики в науку, в доктрине Кроче была обоснована эстетика выражения, которая вместо исследования природы поэтического текста занимается красочным описанием впечатлений от него. Это учение о космичности искусства. Согласно этому учению, в каждом поэтическом образе оживает жизнь в ее целостности. Частица живет жизнью целого, а целое свидетельствует о себе в частице: «...всякое подлинное произведение искусства содержит в себе целый мир, мир является в конкретной форме, и конкретная форма являет в себе целый мир. В каждом слове поэта, в каждом творении его воображения — все судьбы людские, все надежды, чаяния, скорби, радости, все величие и ничтожество человека; вся драма сущего со всеми ее горестями и упованиями в непрестанном становлении» (4).

Каким бы невнятным не было это описание, более внятного описания мы не сможем получить, пользуясь методом семиотики. Семиотика, вырезая кадр из процесса, создавая скульптурную статику ситуации, лишает ее многовариативности возможных — эйнштейновских — ситуаций и относительности данной. Поэтому Кроче созвучен истинным отношениям в тексте и с текстом, нежели семиотика со всеми попытками точного описания коммуникативного процесса и попытками разъяснить, что при этом происходит.

С эстетическим сообщением происходит то же самое, что с фабулой античной трагедии, — так, как ее описывает аристотелевская поэтика: «фабула должна поражать, должно случаться что-то такое, что превосходит общие ожидания, что-то, что противоречит общему мнению; но для того, чтобы зрители могли понять, что же все-таки происходит, это событие, несмотря на всю свою невероятность, должно выглядеть вполне достоверным, правдоподобным» (5).

«Эстетическое сообщение вводит в игру различные уровни реальности: физический, вещественный уровень, уровень той материи, из которой состоят означающие; уровень различий, дифференциальных признаков означающих; уровень означаемых, уровень различных коннотаций, уровень психологических, логических, научных ожиданий, и на всех этих уровнях устанавливается некое соответствие так, словно все они структурированы на основе одного и того же кода» (6).

Суть эстетического феномена можно усмотреть и в сообщениях, не претендующих на роль произведения искусства. По мере усложнения поэтического сообщения, возрастания эстетической нагрузки, анализ предполагает углубленность и детализацию на разных уровнях. И вот здесь главным «персонажем» выступает избыточность. Именно избыточность, являясь причиной информационного напряжения, «плетет интригу». Отношения избыточности и информации складываются в следующих ситуациях:

- 1) когда дополнительная информация возникает на уровне лексикодов, связанных со всякого рода научными и философскими дефинициями;
- 2) когда дополнительная информация возникает на уровне лексикодов алле-

горического и мистического характера: имеется в виду набор ожиданий историко-литературного порядка;

3) когда дополнительная информация возникает на уровне лексикодов, связанных со стилем, т.е. с устоявшейся, почти нормативной системой ожиданий, сложившейся в результате чтения поэзии.

Информация должна достичь своей кульминации в избыточности. Причем не на одном уровне, а на разных уровнях. В эстетическом сообщении выделяем такие уровни:

а) уровень физических носителей: в речи это тон, модуляции голоса, особенности произношения; в языке зрительных образов это цвета, фактура; в музыкальном языке это тембры, частоты, музыкальные интервалы;

б) уровень дифференциальных элементов, вычленяемых на парадигматической оси: фонемы, уподобления, расподобления, ритмы, метр, позиционные отношения, язык топологии и т.д.;

в) уровень синтагматических связей: грамматических, пропорций, перспектив, музыкальных интервалов и т.д.;

г) уровень денотативных значений: соответствующие коды и лексикоды;

д) уровень коннотативных значений: риторики, стилистические лексикоды, совокупность изобразительных приемов, крупные синтагматические блоки и т.д.;

е) уровень идеологических ожиданий.

Если космос рождается из хаоса, что является общим местом как в науке, так и в искусстве, то как это происходит — механизм перехода — семиотика рассматривает следующим образом.

По мере усложнения сообщения авторефлексивность (направленность на самое себя) находит свое выражение в изоморфизме всех уровней сообщения. Уподобления и расподобления ритмического порядка перекликаются с уподоблением и расподоблением на коннотативном, денотативном и других уровнях. Складывается что-то вроде сети изоморфных соответствий, которая и составляет специфический код данного произведения, совокупность тончайше выверенных операций, направленных на дестабилизацию основного кода и созидание ситуации неоднозначности на всех уровнях. Если эстетическое сообщение всегда осуществляется, как полагает художественная критика, с нарушениями нормы и это нарушение представляет собой не что иное, как расшатывание основного кода, то расшатывание это происходит на всех уровнях по единому правилу.

Это правило, этот код произведения по сути есть идиолект, определяемый, как известно, как особенный, неповторимый код говорящего, фактически же этот идиолект рождает множество имитаций, определенную манеру, стилистический прием и в конце концов новую форму, как свидетельствует вся история искусства и культуры. «Когда эстетика утверждает, что целостный облик произведений искусства можно угадать даже в том случае, когда оно неполно, разрушено временем, это объясняется тем, что код сохранившихся слоев произведения позволяет восстанавливать код отсутствующих частей, провидя их» (9).

Неоднозначное сообщение располагает к перебиранию возможностей его интерпретации. Каждое означаемое обрastaет новыми смыслами, более или менее точными, уже благодаря не основному коду, который нарушается, но организующему контекст идиолекту, а также благодаря другим означаемым, которые, пересекаясь, оказывают друг другу ту поддержку, которой им не предоставляет основной код. Так, произведение безостановочно преобразует денотации в коннотации, заставляя

значения играть роль означающих новых означаемых.

Благодаря опоре на код мы при расшифровке сообщения чувствуем себя ведомыми некоторой логикой, которая почему-то и кажется нам объективной. Но рассматриваемая как «данность», с точки зрения эстетического отношения эта логика означающих предопределяет открытый процесс интерпретации, иначе говоря, сообщение, выступающее для адресата в качестве источника информации, предполагает в качестве значащей формы воздействия на уровни, связанные с артикуляцией означаемых (денотативный и коннотативный).

Всякое произведение искусства ставит под вопрос код, тем самым его возрождая, обнаруживает самые невообразимые ходы, нарушая код, оно воссоздает его целостность, реконструирует. Оно настраивает на критический лад, побуждая к ревизии кода, к различению в нем разных оттенков смысла, прежде сказанное предстает в новом свете, соотносясь со сказанным после и с тем, что еще не сказано, взаимоувязываясь и обогащаясь, открывая неведомые и позабытые возможности. Так рождается впечатление пресловутой космичности.

В тесном диалектическом взаимодействии сообщение отсылает к коду, слово — к языку, и они подпитывают друг друга. Все сказанное отсылает нас к той характеристике эстетической коммуникации, которая была выработана русскими формалистами, — к эффекту остранения.

Восприятие произведения искусства всегда отличается «напряженностью и продолжительностью», для него характерно видение «как в первый раз», вне каких-либо формул и правил, «задача не в том, чтобы донести до нас привычное значение образа, но в том, чтобы сделать данное восприятие неповторимым» (8). «В искусстве есть порядок, и вместе с тем не найдется ни одной колонны в греческом храме, которая следовала бы ему в точности, эстетический ритм заключается в нарушении прозаического ритма... Речь идет не об усложнении, но о нарушении ритма, о таких сбоях, которые невозможно предусмотреть; и когда это нарушение становится каноном, оно теряет свою силу приема-препятствия» (9)..

Понимание эстетического сообщения базируется на диалектике приятия и неприятия кодов и лексикодов отправителя, с одной стороны, и введения и отклонения первоначальных кодов и лексикодов адресата — с другой. Такова диалектика свободы и постоянства интерпретации, при которой, с одной стороны, адресат старается должным образом ответить на вызов неоднозначного сообщения и прояснить его смутные очертания, вложив в него собственный код, с другой — все контекстуальные связи вынуждают его видеть сообщение таким, каким оно задумано автором, когда он его составлял.

Итак, эстетическая функция сообщения состоит в том, чтобы открывать нам что-то неведомое и неиспытанное, и она это и делает, перераспределяя информацию между уровнями сообщения, заставляя их вступать в самые разные и неожиданные отношения, формируя тем самым новый идиолект, являющийся структурной основой данного конкретного произведения именно потому, что он пересматривает код, глубинные коды и выявляет их непредусмотренные возможности. Эстетическая функция есть продукт сложных взаимодействий информации и избыточности, при этом именно избыточность рельефно оттеняет информацию.

Лотман мыслил парадоксально для своего времени не столько в силу своего дарования, сколько в силу парадоксальности самого искусства, утверждая, что лишь оно опровергает устоявшееся во имя становления нового. Искусство являлось для Лотмана объектом, где он всегда находил проблему, которую обрамлял в принци-

пиально новые формулировки, а последние, в свою очередь, являлись иной исследовательской оптикой, отличной от общепринятой среди искусствоведов. «Камень, который отвергли строители, сделался главою угла». В этом библейском изречении – цепкость его научной мысли, её тактика и стратегия. Он выбирал более общую точку зрения, его полет был выше, обзор шире, поэтому ему удавалось узреть ракурс, откуда выявлялись стороны новых проблем, сущностные характеристики, ускользавшие от других исследователей. Целостность взгляда в сочетании с глубоко присущей Лотману способностью отстраниться – остраниться от давно известного, обеспечивали нетрадиционность подхода и выявляли «правила чтения», грамматику как старых, так и новых направлений в искусстве.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Текст в процессе движения. – СПб., 2004. С. 210.
2. Леонтьев Д.А. Психология смысла. – М.: Смысл, 2003. – С. 125.
3. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. – СПб., 2004. – С. 80 – 120.
4. Топуридзе Е.М. Эстетика Б. Кроче. – Тб., 1967. – С. 93.
5. Аристотель. Поэтика // Аристотель и античная литература. – М., 1978. – С. 120.
6. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика. – М., 1975. С. 326.
7. Pareyson D. Esthetic. – Bologna, 1959. P. 237.
8. Шкловский В. Теория прозы. Размышления и разборы: Собрание сочинений. Т. 1 - 3. – М., 1973. – С. 173.
9. Шкловский В. Теория прозы. Размышления и разборы: Собрание сочинений. Т. 1 - 3. – М., 1973. – С. 173.

Аннотация: В статье рассматривается концепция Ю.М. Лотмана относительно взаимосвязи языка и текста. При этом особое внимание уделяется лотмановскому анализу художественных текстов, принципиально несводимых к одному языку. Это обстоятельство свидетельствует о том, что именно эстетические особенности текста дают возможность культурологической интерпретации теории и истории культуры.

В статье анализируется отношение Ю.М. Лотмана к роли творчества в формировании языка культуры путем созидания свободных смыслов. Особое внимание в уделяется проблеме семиосферы как едином организме, а также диалектике свободы и постоянства интерпретации явлений культуры. В заключение в статье дается анализ вклада Ю.М. Лотмана в развитие теории эстетических сообщений, базирующихся на диалектике принятия и неприятия соответствующих кодов, а также на диалектике свободы и постоянства интерпретаций.

Annotation: U.M. Lotman's conception of correlation between the language and the text is analyzed in this paper. As there isn't a universal artistic text language, special attention is paid to Lotman's analysis of these texts. So philosophical interpretation of the theory and history of culture becomes possible only due to the aesthetic peculiarities of a text.

It is also reflected in the paper that Lotman considered creative work to be the way of forming the culture language by means of making free senses. Special attention is paid to the problem of semiotics sphere as a single whole organism and also to the dialectics of freedom permanency of interpretation of culture phenomena. The conclusion of the paper is the analysis of Lotman's contribution to the theory of aesthetic texts based on the dialectics of admission or declining of corresponding codes and also on the dialectics of freedom permanency of interpretations.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ДИСКУРС О СПРАВЕДЛИВОСТИ

Цель статьи — социально-философский анализ этических, культурологических, социально-психологических тенденций и подходов исследования проблемы справедливости.

В социальной философии понятие справедливости, транслируемое философскими, этическими, религиозными, политическими учениями, выражает меру ответственности сущего должному в границах моральных, религиозных, политических, правовых норм и ценностей. Справедливость рассматривается как элемент социальной связи.¹

В историко-философской ретроспективе справедливость мыслилась в парадигме всеобщего универсализма. Платон был первым философом, использовавшим понятие справедливости для обоснования существующего миропорядка и наделял справедливость такими характеристиками как сверхчувственность, всеобщность, неизменность, необходимость. В справедливости укоренена проблема естественных ее оснований и их соотношения с социальными институтами.

Аристотель связывает справедливость и добродетель правосудия. В Никомаховой Этике он пишет: «Справедливое, будучи во всем правосудным, не является правосудным по закону, но вносит исправления в правосудие. Причина этому в том, что закон — всегда нечто обобщенное и что бывают особые случаи, для которых невозможно предположить общее высказывание с непреложностью для него приемлемое.... Тем самым мы отчетливо видим, что есть справедливое, что справедливое есть правосудное, и что оно превосходит известную разновидность правосудного»². Аристотель, выделяя формальную структуру справедливости, разделяет ее на уравнительную и распределительную. Уравнительная справедливость предполагает воздаяние равным за равное, уравнение того, что является предметом обмена, эквивалентного восстановления поправленных кем-то прав человека. Такая справедливость имеет безусловный, универсальный характер. Согласно Аристотелю распределительная справедливость полностью исключает равенство. Согласно распределительной справедливости блага распределяются не поровну между людьми, а по достоинству каждого. Поэтому распределительная справедливость не имеет универсального характера, и зависит от общественного устройства, принятых в обществе норм и ценностей.

В Новое время справедливость рассматривалась в концепции естественного права, которое было укоренено в природе человека. Т. Гоббс, Б. Спиноза, Д. Локк справедливость толковали относительно такого политического института как государство. Государство и его справедливость смогли возникнуть из преодоления людьми естественного состояния, из договора, к которому люди приходят относительно всеобщего блага и согласования противоречащих интересов. Согласно Гоббсу уравнительная справедливость проявляется в эквивалентности вещей, распределительная справедливость заключается в наделении одинаковыми благами людей с одинаковыми заслугами.

Б. Спиноза полагал, что справедливость и несправедливость могут быть представлены только в государстве (обществе), источник естественного права коренится в необходимости согласовывать противоречащие друг другу человеческие страсти сообразно «велениям разума». Д. Локк приписывал справедливости двойное основание. Первое — естественная человеческая природа, сущностью которой являются имманентное стремление к собственности, требование личной свободы, способность к труду. Второе основание — установление общественных законов для регулирования естественных стремлений человека, формирование техник управления.

Согласно либеральной трактовки проблемы справедливости И. Кантом все ее вопросы должны решаться в сфере нравственности, ибо справедливость относится только к суду совести. Источник подлинной свободы — категорический императив. Свобода индивида является начальной предпосылкой справедливости в отношениях между людьми.

Г. Гегель считал справедливость предметом философии права и редуцировал ее до уравнительной справедливости. Согласно немецкому философу вопрос о государственной власти исключался из договорных отношений. Государство выше свободы личности, народа, общества и не может быть предметом договора. Справедливость — это основа права, она закрепляется конституционно. Конституция есть существующая справедливость, есть действительность свободы.

Современная социальная мысль, транслирующая полифункциональную, гетерологическую парадигму универсальности, основанную на рефлексивном суждении, идентичности и аутентичности, рассматривает справедливость не столько как процедуру применения ряда универсальных принципов к локальным ситуациям, сколько как суждение о справедливости локальных проблем в свете локальных и специфических нормативных рамок³.

Либерально ориентированные социальные теории позиционируют справедливость как нейтральность, беспристрастность, честность. Справедливость — абсолютная нейтральность, беспристрастность и ситуативная нейтральность, беспристрастность. И. Кант, И. Бентам, Дж. Милль абсолютную нейтральность трактовали как применение чисто формального принципа. Дж. Роулз, Ю. Хабермас, Б. Аккерман, Р. Дворкин связывают справедливость с ситуативной беспристрастностью.

С позиций рационализма и деонтологического подхода американский философ Дж. Роулз создает концепцию справедливости, которая противопоставляется моделям утилитаризма. Основной целью «теории справедливости» Роулз полагал адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Для Роулза значима не столько максимизация полной или средней общественной полезности, сколько измерение «честности» в этих процессах. Концепция «справедливости как честности» предполагает принцип «равной свободы», принцип «равной доступности», принцип «различия».

Правильность первична над благом, считает Дж. Роулз. «Принципы правильности, а также справедливости, налагают ограничения на то, какого рода удовлетворения имеют ценность; они налагают ограничения на то, что считать разумной концепцией блага. Людям в планировании жизни и в своих устремлениях следует принимать во внимание эти ограничения. Отсюда, в справедливости как честности не следует рассматривать склонности и предпочтения людей и в качестве уже заданных. Каковы бы они ни были, и затем искать наилучший способ их удовлетворения. Скорее эти желания и устремления ограничены изначально принципами справедливости, устанавливающими границы человеческих систем целей. Иными словами,

в справедливости как честности концепция правильности первична по отношению к концепции блага».⁵

Принцип приоритета правильности над благом запрещает максимизацию общего блага средствами, которые наносят бы несправедливый ущерб находящемуся в невыгодном положении меньшинству. Определенные условия, регулирующие социальные отношения, первичны и не могут ставиться в зависимость от соображений повышения эффективности производства желаемых благ. По Ролзу «права, гарантируемые справедливостью, не являются предметом политического торга или же калькуляции социальных интересов».⁶

Термин справедливое, согласно П. Рикеру, приложим и к людям, и к действиям, и к институтам. Обо всех них можно сказать, что они являются справедливыми или несправедливыми. С точки зрения уровня, «где формируется *акт суждения*, упомянутый предикат можно распределить по нескольким значениям. Так, в телеологическом плане стремления к благой жизни справедливое является аспектом *благого*, соотнесенного с другим. В деонтологическом плане обязательства справедливое отождествляется с *законным*. Остается дать имя справедливому в плоскости практической мудрости — там, где выносятся ситуативное суждение; и предлагаемый мной ответ гласит, что справедливое здесь уже не является ни благом, ни законным, но является *беспристрастным*. Беспристрастное — это такая фигура, в которой воплощается идея справедливого в ситуациях неопределенности и конфликта или же — высказываясь до конца — в обычном или чрезвычайном режиме *трагизма действия*⁴.

П. Рикер видит кульминационную точку справедливости в тех случаях, когда трагизм происходящего не дает возможности применения норм, но заставляет черпать из источников здравого смысла, лежащего в основе телеологии изначального намерения «жить хорошо с другими и для других в справедливых институтах».

Справедливость — основной феномен морального сознания. В этике справедливость трактуется как понятие, выражающее соотношение нравственных ценностей, как конкретное распределение благ между индивидами. Справедливость репрезентирует должный порядок человеческого общежития. Представления о справедливости в культуре служат для регуляции поведения членов социума, для предотвращения конфликтов, которые возникают при распределении ресурсов.

Справедливость есть добродетель, существует связь между справедливостью и равенством. Так считали Сократ, Платон, Аристотель, И. Кант, Г. Гегель. Модель распределительной справедливости предполагает радикальную форму равенства, ценностное равенство между действующими субъектами. Каждая жизнь столь же существенна, значительна, достойна уважения, как и моя. При любых обстоятельствах надо принимать во внимание намерения, интересы, верования и требования других. Справедливость как добродетель постоянно отсылает к другим. Справедливость ориентирована на других — в той мере, в какой другие добродетели принимают во внимание существование, потребности и требования другого.

В биоэтике принцип справедливости, как основной для принятия решений в медицинской практике, понимается как справедливое распределение некоторого ресурса (финансы, квалифицированные специалисты, медицинские установки и препараты и др.) между теми, кто в нем нуждается, либо бремени затрат (издержек), возникающих при осуществлении каких-либо социально необходимых мероприятий (реализации программ здравоохранения). Справедливое в биоэтике, считает П. Рикер, напрямую имплицитно в «невыраженных положениях кодексов». В сфере медицины, понятой как ситуациях неопределенности и неотложных действий, под

прикрытием «нев्यраженных положений кодексов» конечные интересы биоэтики и права на жизнь, права живых, выдвигаются в замаскированном виде — обслуживая то личностей, то общества. Тем самым в лапидарных и двусмысленных формулировках из этих кодексов оказывается сконцентрированной и резюмируется длительная история заботы о больных.

Феномен справедливости — это сложное, многоуровневое явление, о чем свидетельствуют современные психологические, как теоретические, так и эмпирические данные по изучению этого феномена.⁷ Психологи говорят о чувстве справедливости, об эмоционально-оценочной ее компоненте. Социальные психологи трактуют справедливость как психологическое состояние переживания субъектом соответствия вкладов и вознаграждений, имеющее регуляторную силу во взаимоотношениях людей. Это состояние связано с социальной идентификацией субъекта, его «Я концепцией».

В социальном поведении, в психологии личности проводятся корреляции между такими феноменами как справедливость-несправедливость и зависть. Завистники чаще оценивают ситуации как несправедливые. В зависти присутствует интенция к справедливости. Такой дискурс утверждает, что незаслуженный успех приводит нас в большую ярость, чем когда он достается кому-то по праву. Зависть — великий уравнитель. Она обычно сосредоточена не на том, чего нет у нас, но на том, что есть у других.

Интерес к проблеме справедливости в социальной психологии был инициирован идеями Платона о справедливости как добродетели и достоинства, которые использовали Ж. Пиаже и Л. Колберг, исследуя вопросы морального развития ребенка. Согласно теории психического развития личности указанных писателей, моральные представления ребенка разворачиваются в неизменной последовательности на континууме двух стадий — от ранней стадии морального реализма, или имманентной справедливости, до стадии автономной морали.⁸

Среди эмпирических психологических исследований феномена справедливости выделяются те, которые посвящены изучению основного вида справедливости — дистрибутивной. Дистрибутивная справедливость — справедливость решения, касающегося распределения вознаграждения/ наказания между участниками какого-либо события. Дистрибутивная справедливость имеет нормы или правила распределения вознаграждения и наказания за проделанную работу. Среди них — беспристрастность, равенство, распределение в соответствии со способностями, усилиями, потребностями, личностными качествами, групповой принадлежностью.

Нарушение норм дистрибутивной ответственности приводит к оценке ситуации как несправедливой и влияет на когнитивные, аффективные, поведенческие реакции. Сегодня средствами когнитивного и необихевиорального подходов в психологии изучаются представления о справедливом и несправедливом и нормы, в соответствии с которыми происходит распределение вознаграждения за выполненную работу.

Идеи из этического учения Аристотеля о дистрибутивной справедливости легли в основу теории эквивалентной справедливости Дж. Адамсона⁹. Согласно основному постулату теории эквивалентной справедливости акцентируется внимание на осознаваемом равенстве затрат/ вознаграждений взаимодействующих субъектов. При соответствии (эквивалентности) вкладов/затрат и вознаграждений взаимодействующих субъектов результаты взаимодействия воспринимаются и оцениваются как справедливые, несоответствие между затратами и вознаграждениями воспринимается и переживается как несправедливость. Состояние переживания несправед-

ливости ведет к росту напряженности и конфликтам. Справедливость может восстанавливаться вновь путем изменения вкладов субъектов, разрыва взаимоотношений и/или изменения восприятия отношений одним или несколькими субъектами. Этот механизм регуляции может функционировать на индивидуальном, групповом и межгрупповом уровнях.

Критики теории эквивалентной справедливости говорят о ее противоречивости. Подвергается критике универсальность и достаточность принципа эквивалентности, неадекватность самих предпосылок теории, или акцентуации только на дистрибутивной справедливости. Впрочем, в наши дни появился подход к исследованию проблемы справедливости, состоящий в изучении групповой ориентации при принятии решений о справедливости распределений: консенсус относительно справедливости конкретной ситуации зависит от того, что считается благоприятным и полезным для группы, социальной системы в целом. При этом стабильность взаимоотношений и коллективные цели являются приоритетными.¹⁰

Согласно взглядам современного социального психолога Э. Хэтфилда в психологии групп справедливость фундирована некоторыми взаимосвязанными положениями¹¹:

1. Индивидуумы всегда пытаются максимизировать свои результаты (где результаты определяются как вознаграждения минус наказания). 2. Группы способны максимизировать объем совокупных вознаграждений путем развития одобряемых систем справедливого распределения ресурсов среди своих членов, или группы обычно вознаграждают среди своих членов тех, кто поступает справедливо по отношению к другим, и наказывают тех, кто поступает несправедливо по отношению друг к другу. 3. Когда индивидуумы оказываются участвующими в несправедливых отношениях, они начинают страдать. Чем большая несправедливость была допущена, тем сильнее испытываемое ими страдание — дистресс. 4. Индивидуумы, обнаружившие, что с ними поступают несправедливо, будут пытаться избавиться от страданий путем восстановления справедливости. Чем большая несправедливость была допущена, тем сильнее будет это страдание и тем настойчивее они будут пытаться восстановить справедливость.

Социальные психологи установили, что и мужчины, и женщины, испытывают наибольшую удовлетворенность, когда они вовлечены в справедливые отношения. Как получившие большую выгоду, так и получившие меньшую выгоду испытывают сильный дистресс после несправедливого обмена. Исследователи показали, что люди, обнаружившие, что они стали участниками несправедливых отношений и испытывающие вследствие этого дистресс, пытаются уменьшить его путем восстановления либо реальной, либо психологической справедливости в своих отношениях. Впрочем, реальную справедливость можно восстановить только изменив подходящими способами относительные выигрыши — свой или партнера.

Выигравшие от несправедливости зачастую совершенно добровольно компенсируют ущерб проигравшим от нее. Как правило, первой реакцией несправедливо обделенных на эксплуатацию оказывается обращение за компенсацией нанесенного ущерба. Восстановить психологическую справедливость люди могут, разрушив реальность и убедив себя в том, что такие несправедливые отношения в действительности являются абсолютно честными. Исследователями установлено также, что субъекты, причиняющие вред и их жертвы могут прибегать к определенным искажениям, включая обвинения самой жертвы или отрицание своей ответственности за ее страдания.

Проблема выборов критериев справедливости требует учета социокультурных детерминант и тенденций глобализации. Глобализация в различных сферах жизни способствует стремительному расширению межкультурных контактов, в результате чего культурные различия в понимании справедливости и честности зачастую могут привести к недоразумениям и конфликтам.

Сегодня известна модель справедливости К. Лейнга и Дж Стефана, которые используют средства кросс культурного подхода к изучению справедливости¹². Актуальность такого исследования справедливости вызвана тем, что как полагают авторы модели, справедливость и мораль могут носить одновременно универсальный и культурно-специфический характер. В рамках этой модели абстрактные конструкты и нормы взаимодействуют с конкретной контекстно релевантной информацией, в результате чего происходит формирование моральных норм и принятия решений, касающихся справедливости.

Тем не менее, как было показано в статье, справедливость остается недостаточно изученным социальным феноменом, имеющим множество семантических оттенков. Возможности дальнейшего исследования связаны с интеграцией междисциплинарных исследований реалий справедливости и философской рефлексией концепта справедливости.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аристотель. Никомахова Этика. V. 15. В 4-х томах. М., 1999. Т. 2. С. 68.
2. Керимов Т.Х. Справедливость. Социальная философия. Словарь. С. 418–422.
3. Там же. С. 420.
4. Рикер П. Справедливое. М., 2005. С. 29.
5. Роулз Дж. Теория справедливости. Новосибирск. 1995. С. 41.
6. Там же. С. 38.
7. См.: Соснина Л.М. Тенденции исследований справедливости в зарубежной социальной психологии // Психологический журнал. 2006. Т. 27. № 5. С. 40–49.; Гулевич О.А. Направления изучения представлений о справедливости // Вопросы психологии. 2003. № 3. С. 123–132.; Гулевич О.А., Голынич Е.О. Условия выбора норм дистрибутивной справедливости // Психологический журнал. 2004. Т. 25. № 3. С. 53–60.
8. Kolberg L. The psychology of moral development / San. Franc, Harper and Row, 1985.
9. Adams J.S. Inequity in social exchange // Advances in experimental social psychology / Ed. L. Berkowitz. V.2. N.Y., Academic Press, 1965.
10. Lerner M.J. The justice motive in social behavior // J. of Social Issues. 1975. 331. P.1–19.
11. Хэтфилд Э. Справедливость. // Психологическая энциклопедия. Под ред. Корсини Р., Ауэрбаха А. СПб., 2006. С. 848–849.
12. Лейнг К., Стефан У.Дж. Социальная справедливость с точки зрения культуры // Психология и культура. СПб. 2003. С. 598–655.

Аннотация: Проведен теоретический анализ исследований проблемы справедливости в границах философского, культурологического, психологического знания. Рассмотрены основные подходы к определению феномена справедливости. Обсуждены вопросы семантических значений справедливости.

Theoretical analysis of justice problem is conducted in borders of philosophical, cultural and psychological knowledge. The approaches to the phenomenon of justice are reviewed. The questions of justice semantic meanings are discussed.

СУЩНОСТЬ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Каждая нация существует за счет системы устойчивых внутренних связей и отношений составляющих ее людей, которая формируется в процессе этнического развития, регулируется традициями и нормами поведения, принятыми в их среде и совершенствуется по мере становления и развития самобытной национальной культуры, языка и психологии.

Объективной основой жизни нации являются потребности во взаимодействии и общении между людьми в ходе ее экономического и политического развития, обмена культурными достижениями, продуктами и результатами труда. Существует тенденция: чем выше внутринациональная и внутригрупповая интеграция, тем заметнее достижения в экономике и культуре, более интенсивны социально-политические и внутригрупповые контакты и коммуникативные связи между людьми.

Одним из главных признаков существования нации является историческая память, представляющая собой заветы старины, предания отцов, чувство единородства, т.е. приобщенности к духовной миссии своего рода, народа, нации, Родины. Понять, кем является представитель той или иной нации, он может только вспомнив, кем были его предки. Историческая память материализуется в преданиях и укладе: культурном, религиозном, хозяйственном и государственном.

Возможность длительного существования нации обуславливается функционированием и постоянным совершенствованием ее внутреннего содержания, находящего выражение в национальном сознании и самосознании, национальных ценностях, интересах, вкусах и самооценках, национальной культуре и языке. Проявление всех этих компонентов составляет жизнь нации.

Национальное сознание представляет собой сложную совокупность социальных, политических, экономических, нравственных, эстетических, философских, религиозных и других взглядов и убеждений, характеризующих определенный уровень духовного развития нации. Оно является продуктом длительного исторического развития, а его центральным компонентом выступает национальное самосознание. В структуру национального сознания помимо последнего, входят и другие элементы. Например, осознание нацией необходимости своего единства, целостности и сплоченности во имя реализации общих интересов, а также понимание важности обеспечения добрососедских отношений с другими этническими общностями и бережливое отношение нации к своим материальным и духовным ценностям и др.

Национальное сознание существует как на теоретическом, так и обыденном уровнях. Теоретическое национальное сознание представляет собой научно оформленную, систематизированную конструкцию, состоящую из идеологических взглядов и идей, определяющих стратегию функционирования норм и ценностей деятельности и поведения, выработанных нацией за длительное время ее существования и определяющих стратегию ее развития. Обыденный уровень национального сознания включает в себя проявление потребностей, интересов, отношений, установок, стереотипов, чувств, настроений, обычаев и традиций членов этой общности, функционирующих в процессе их повседневной жизни и деятельности. Все эти компоненты находятся в тесном единстве, они неразрывно взаимосвязаны друг с другом.

Нормы и ценности играют важнейшую роль во взаимодействии и поведении представителей любой социальной общности. В сознании представителей нации ее нормы и ценности всегда отражали требования к личности и специфическим малым группам (семья, род, община) со стороны этноса в целом. Одновременно это и образцы этнических суждений и (или) предписание поведения, действий, поступков, целесообразных и обязательных с его точки зрения.

Специальные исследования показывают, что в наиболее стабильных сообществах человек чрезвычайно редко выступал против норм и ценностей, регулирующих взаимодействие и поведение внутри и вне этноса, не стремился проявлять пренебрежение к его требованиям. Такой человек был органично вписан в свою общность, прочно «опутан» его предписаниями, что в значительной степени способствовало возникновению чувства гармонии со всеми окружающими, определенности и безопасности.

Кроме того, в историческом и филогенетическом планах прародителями всех разновидностей социальных норм были нормы этнические, которые впоследствии через межгрупповое взаимодействие расширялись, обогащались, разнообразились и многие из них, в конце концов, стали восприниматься как общесоциальные, общечеловеческие требования, которые сегодня часто оформляются в качестве различных предписаний практически во всех социальных группах. К конкретным проявлениям этнических норм можно отнести и этнические стереотипы [6].

Все официальные нормы, «выросшие» из обычаев и установлений этноса, в первых, могут действовать эффективно лишь в том случае, если они отвечают духу традиционных требований, соответствуют психологии народа и поддерживаются общественным мнением. И именно поэтому социальные нормы, с одной стороны, выступали важной предпосылкой закрепления национально-психологических особенностей людей, а с другой — способствуют или не способствуют их продуктивному функционированию.

Во-вторых, наличие среди этнических норм всевозможных запретов, табу, различного рода санкций отражает среди прочих моментов тот факт, что далеко не все члены сообщества хотят и стремятся овладеть установленными нормами поведения, или даже при наличии такого умения, нарушают их. Отсюда существенной проблемой является обеспечение различными институтами этноса трансформации социальных норм в сознание индивида, т.е. их превращение из сугубо внешних регуляторов поведения в интернализированные (ставшие внутренними осознанными ориентирами) детерминанты действий и поведения. Данный процесс в науке часто определяется как социализация индивида, и в каждой культуре, в каждом этносе он носит специфическую окраску, достигается своеобразными методами и способами. Механизмы социализации, естественно, также своеобразны у каждой конкретной этнической общности.

Наконец, вышесказанное еще раз подтверждает правильность нашего вывода о том, что, с одной стороны, именно этнос изначально был прообразом других социальных общностей или групп современного общества. И, с другой стороны, первоначально в рамках национально-психологического формировались и все другие социально-психологические феномены.

Убедиться в этом можно и на примере традиций, сложившихся и закрепившихся в ходе исторического развития этноса правил деятельности и поведения, «доказавших» свою положительную значимость. Традиции, как и нормы, «накапливаются» в практике жизни и деятельности этноса, отражая положительный опыт всех предшествующих поколений [2].

К традициям относятся, прежде всего, действия и мнения, ставшие для данного народа привычными, устоявшимися, и в этом смысле они близки к понятию стереотипа. Важнейшие факторы формирования традиции (как и в целом социальных установок) — это потребности, запросы людей и ситуация их реализации. Привычная в течение длительного времени (десятилетий, столетий) обстановка, идентичные запросы и интересы, формы их реализации неизбежно ведут к возникновению традиций как своего рода поведенческих алгоритмов. Обобщенно говоря, традиция — это всегда зафиксированный, передаваемый из поколения в поколение положительный опыт жизнедеятельности этноса, консолидирующий психологию его представителей.

В целом национальное сознание обеспечивает:

- формирование целостной этнической картины мира, представляющей собой совокупность устойчивых, связанных представлений и суждений об общественном бытии, жизни и деятельности, присущих членам конкретной этнической общности;
- «правильную» передачу из поколения в поколение в процессе нормально выработанной данной этнической общностью социализации;
- детерминирование всего целостного и многосложного восприятия жизни этнической общности: общественных институтов; системы личностных и групповых (в том числе и профессиональных) отношений, обрядов и ритуалов, идеологии, искусства и фольклора; автостереотипов (т.е. образа представителей своей нации), обуславливающих внутреннюю политику этноса; гетеростереотипов (т.е. образа соседей); системы межэтнических (в частности, и межгосударственных) отношений, т.е. парадигм «внешней политики» этнической общности (правил поведения с представителями «чужих» этнических общностей) и т.д.;
- корреляцию с поведенческими стереотипами, свойственными членам данного этноса;
- соответствие социальным условиям жизни этнической общности, стадии ее общественного развития, структуре жизнеобеспечения (материальной базе), а также обеспечивает соотношение этнической картины мира с нормами и ценностями, доминирующими у других народов, что может выражаться как включение себя в некоторое межэтническое культурное единство, либо как обособление, противопоставление себя другим народам [1].

Национальное самосознание, являясь ядром национального сознания, представляет собой результат осмысления людьми своей принадлежности к определенной этнической общности и положения последней в системе общественных отношений. Оно может выражать интересы как отдельной группы, этноса (западные и восточные буряты, северные и южные удмурты), так и нации в целом (русские, французы). В основе проявления национального самосознания лежит феномен этнической идентификации (этничности), т.е. формирования устойчивых представлений человека о себе как о члене конкретной этнической группы.

Историческими и культурными детерминантами национального самосознания выступают историческое прошлое и традиции народа, его сложившиеся обычаи и нормы поведения, а также предания, зафиксированные в устной (фольклор) и письменной форме, памятники культуры и искусства. Национальное самосознание практически невозможно без функционирования национального языка, поскольку он служит средством его выражения и формирования.

Национальное самосознание выражает содержание, уровень и особенности представлений членов нации о: — своей определенной идентичности и отличии-

ях от представителей других общностей; — национальных ценностях и интересах; — истории нации, ее нынешнем состоянии и перспективах развития; — месте своей социальной общности во внутригосударственных, межгосударственных и межнациональных отношениях [5] .

Национальное самосознание может играть двоякую роль. Оно может носить прогрессивный характер, если не абсолютизирует свою общность, не считает ее собой «сверхценностью», обеспечивает нормальное отношение к другим народам. И, наоборот, национальное самосознание регрессивно, если оно сводится к узким рамкам клановых, религиозно-националистических, идейно-политических взглядов.

Результаты одного социально-психологического исследования, проведенного американскими учеными, показали, что поляки и немцы не любят друг друга. Немцы, в свою очередь, высокомерно относятся к туркам. Французы питают недоверие к американцам. Русские и украинцы недолюбливают азербайджанцев. Венгры плохо воспринимают румын и арабов, а в Словакии то же самое наблюдается в отношении к венграм. В Европе наиболее отвергаемой является этническая группа цыган: их активно не любят большинство чехов, венгров, немцев и испанцев [7] .

Особую роль в жизни нации играют ее *национальные интересы*, отражающие ценности этнической общности и служащие сохранению ее единства и целостности. Они являются важнейшей движущей силой взаимодействия, поведения и деятельности как отдельных личностей, так и нации, государства в целом. Попытка ущемить интересы нации всегда рассматривается ее членами как покушение на их свободу и жизненные права. Обладая развитым национальным сознанием, представители различных этнических общностей стремятся к единству, не поступаются своими национальными интересами, защищая их всеми возможными средствами, не только политическими, но и правовыми, а также вооруженным путем.

В основе национальных интересов лежат *ценности* нации — совокупность духовных идеалов ее представителей, в которых находит отражение своеобразие их исторического развития и культуры. Национальные ценности выступают в роли социальных и психологических регуляторов взаимодействия и поведения людей одной этнической принадлежности. Специфику национальным интересам придают *национальные вкусы*, представляющие собой исторически сложившееся своеобразие в понимании, оценках и отношении к значимым ценностям, явлениям жизни, прекрасному и плохому у большинства представителей той или иной этнической общности.

Обеспечивают окончательную выраженность жизни нации ее культура и язык. *Национальная культура* — это совокупность материальных и духовных ценностей нации, а также практикуемых ею основных способов взаимодействия с природой и представителями других этнических общностей. Она цементирует жизнь нации, обеспечивая функционирование ее социальных институтов, наполняя их полноценным, значимым для всех людей содержанием, проявляясь в специфических интересах, складе ума и образе жизни, традициях и моральных нормах, образцах межличностного и межгруппового поведения и самовыражения.

Разные культуры формируют и разные типы поведения, образа жизни и деятельности. Западная культура воспитывает индивидуализм и чрезмерное самолюбие. Восточная культура ориентирует на подчинение личных интересов ценностям группы, членами которых являются люди. Русская культура формировала личность, которая должна подчинять свои действия и поступки обществу в целом [8] .

Национальный язык, будучи действенным средством общения, накопления и выражения опыта членов нации, позволяет придать их культуре и всей жизни спе-

цифическое звучание и самовыражение. И, конечно же, на основе него возникают и постоянно проявляются взаимные симпатии, доверительность межличностных отношений, совместимость всех представителей нации, функционирующих в результате как единый и неделимый организм.

Главное достояние нации составляют ее члены, которые в интересах своей общности напряженно трудятся, реализуя свои задатки и дарования, гордятся ее историческим прошлым и заслугами перед человечеством или, наоборот, испытывают чувство вины за «неполноценность» этноса. Их действия и поступки реализуются под воздействием *национальной самооценки*. В последней сочетается оценка личностью своих возможностей и качеств, своей роли в этнической общности с оценкой значимости нации в целом среди других народов.

Национальная самооценка, может быть:

— заниженной, когда человек не знает возможностей и достоинств своего народа, не раскрыл свои и его потенциалы, тяготится мнимой ущербностью своих соплеменников и поэтому по возможности отрешивается от них (в этом случае проявляются такие состояния человека, как униженность, подавленность, угнетенность, смирение и т.п., которые нередко трансформируются на состояние этноса в целом);

— адекватно-низкой, когда человек убежден в значимости и ценности своей нации, ее пока что незначительный или не до конца оцененный вклад в межэтническое сотрудничество, но не удручен этим, верит в перспективу, хотя и не выставляет на показ эту убежденность (он вместе со своим народом принимает на себя все тяготы его реального положения);

— адекватно-высокой, когда человек убежден в значимости и ценности своей нации, знает ее исторический и современный вклад в мировое содружество, гордится известными представителями своего народа, боготворит их и стремится следовать их путем (гордость, чувство национального достоинства, самоуважение к себе и своему этносу — вот, что испытывает такой человек);

— завышенной, при которой человек по каким-то причинам переоценивает вес собственной нации среди других, намеренно подчеркивает ее исключительность, постоянно выпячивает ее известные и малоизвестные достоинства, неадекватно завышает значение ее представителей, при этом идентифицируя себя с ними: «Посмотрите, какие мы все» (заносчивость, притязательность, апломб, амбиция, высокомерие, гордыня — эти и другие характеристики хорошо иллюстрируют несообразные притязания человека с завышенной самооценкой)» [3].

Уровень этнической самооценки предопределяет реакции человека по отношению как к своему, так и другим этносам. Негативно сказываются крайние уровни самооценок — как заниженная, так и завышенная. Опасность первой заключается в том, что личность с заниженной национальной самооценкой остается инертной, пассивной, не стремится изменить создавшееся положение и смиряется с ним, становясь безмолвным орудием в руках нечистоплотных людей.

Не менее, если не более, опасна для межэтнических контактов и завышенная национальная самооценка и особенно для тех людей, кто догматически верит в ее непогрешимость. Такая оценка естественно детерминирует соответствующее поведение по отношению к другим людям. Весьма тонко, хотя и с определенной дозой предвзятости подметил это Д. Карнеги, говоря о неумной тяге к осознанию собственной высокой значимости у людей всех национальностей: «Не считаете ли вы, что стоите выше японцев? А ведь, по правде говоря, японцы полагают, что сто-

ят гораздо выше вас. Так, консервативно настроенный японец приходит в бешенство при виде белого человека, танцующего с японкой. Не думаете ли вы, что стоите выше индусов в Индии? Это ваше право, но миллионы индусов ставят себя настолько выше вас, что не хотят снизойти до прикосновения к пище, которую осквернила, упав на нее, ваша тень. Не находите ли вы, что стоите выше эскимосов? Это опять-таки ваше право, но, может быть вам интересно узнать, что думают о вас эскимосы? Ну, так вот: среди эскимосов иногда попадают бродяги, никчемные бездельники, не желающие работать. Эскимосы называют их «белыми» — словом, которое служит для них выражением величайшего презрения» [9].

Высокая адекватная самооценка — естественное состояние подавляющего большинства этнических групп и их представителей. Ни нация, ни личность как выразитель этнического самосознания никогда не смиряются с принижением или тем более с пренебрежением их значимости и будут всеми возможными средствами добиваться поправной справедливости.

В социально-психологическом плане уровень самооценки и самоуважения у конкретных людей прямо пропорционально связан с чувством национального достоинства. Не случайно многие выдающиеся представители конкретных национальностей становятся своего рода выразителями характера и интересов своего народа, «заражают» своим отношением к собственной нации многих «соплеменников» [4].

Чувство национального достоинства — это внутреннее переживание людьми ценности, значимости и самобытности собственной нации в сообществе разных народов безотносительно к каким бы то ни было критериям оценок. Именно в дифференциации и абсолютизации некоторых характеристик уровня национального достоинства надо искать первооснову таких распространенных явлений, как национальная гордость, патриотизм, национализм, шовинизм, космополитизм и некоторых других.

Национальная гордость — это патриотические чувства любви к своей родине и народу, осознание своей принадлежности к определенной нации, выражающиеся в понимании общности интересов, национальной культуры, языка и религии. Национальная гордость выражается в стремлении нации способствовать всемерному развитию своих традиций, языка, материальной и духовной культуры; готовности давать отпор тем, кто посягает на свободу и независимость нации, неуважительно относится к ее культуре и представителям.

Понятие национальной гордости близко по значению понятиям патриотизма и любви к Родине. *Патриотизм* — сложное явление общественного сознания, связанное с любовью к Родине, Отечеству, своему народу. Оно проявляется в виде социальных чувств, нравственных и политических принципов. Содержанием патриотизма являются любовь к Отечеству, преданность Родине, гордость за ее прошлое и настоящее, готовность служить ее интересам и защищать от врагов.

Отдельные элементы патриотизма в виде привязанности к родной земле, языку, традициям и обычаям своего народа формировались уже в глубокой древности. С возникновением классов и государственности в обществе содержание патриотизма становится качественно иным, поскольку выражает уже свое отношение к Родине, Отечеству через присущие классу и государству специфические интересы. В условиях формирования наций, образования национальных государств патриотизм становится неотъемлемой частью общественного сознания всего общества. Каждый человек имеет представление о чувствах национальной гордости и патриотизма, поскольку в любой человеческой культуре, у любого народа их формирование занимает

важное место в воспитании всех поколений.

В то же время гипертрофированное чувство национальной гордости ведет к возникновению идей национализма и шовинизма. *Национализм* — идеология, социальная практика и политика в основе которых лежит идея превосходства одних, «высших» наций над другими — «низшими», «неполноценными». Для него характерна проповедь исключительности и превосходства, пренебрежительного отношения к другим нациям и народностям.

В свою очередь *шовинизм* представляет собой крайнюю, наиболее опасную форму национализма, выражающуюся в безудержном возвеличивании собственной нации, национальном чванстве и высокомерии.

Словом «шовинизм» обозначают и различные проявления националистического экстремизма. На практике он зачастую сочетается с расизмом. Разновидностью шовинизма является великодержавный шовинизм — идеология и политика господствующих классов нации, которая занимает главенствующее (державное) положение в обществе. Великодержавный шовинизм направлен на порабощение других наций, их дискриминацию в различных областях общественной жизни.

Сказанное позволяет утверждать, что всегда были, есть и будут люди, для которых подогревание национальной неприязни является сутью их существования, которые в обстановке враждебности чувствуют себя как «рыба в воде», и вне такой обстановки они полностью теряют свое значение и престиж. Русофобы и русофилы, семиты и антисемиты, любящие и презирающие «иностранцев» — такие люди встречаются у каждой нации.

Шовинисты осознанно или неосознанно проводят в жизнь известную социально-психологическую закономерность, согласно которой любая афишируемая «враждебность» другого этноса, обвинение его в захватнической политике, образ агрессора, притеснителя будут неизбежно порождать консолидацию этноса-«жертвы» по ряду причин:

- «образ притеснителя» вызывает ответную солидарную враждебность представителей этноса — объекта угрозы;

- «образ притеснителя» усиливает стремление к обороне собственных этнических границ и одновременно уменьшает возможность проникновения в этнос любых инакомыслящих «иностранцев»;

- наличие «притеснителя», опасности проявления агрессии с его стороны в словах и действиях побуждают каждую личность более лояльно относиться к выполнению групповых норм, не давать повода для возможных претензий;

- в подобных условиях представители того или иного этноса начинают более осознанно подходить к своей этнической самоидентификации, искать корни своих поступков и действий в характеристиках своего народа;

- наличие «агрессора» дает возможность этносу и прежде всего его вождям и лидерам ужесточать требования к благонадежности членов, увеличивать число наказаний и репрессий по отношению к лицам, нарушающим этнические стандарты и нормы, допустившим предательство интересов и идеалов своего народа.

Люди не могут существовать изолированно. Нации на Земле, как известно, живут не обособленно, а по соседству одна с другой, часто даже попеременно. Они вступают в контакты, которые направлены на сотрудничество и взаимный обмен собственными достижениями. Межнациональные контакты могут превращаться из конструктивных — положительных, всем выгодных, в деструктивные — отрицательные, способствующие возникновению недоверия во взаимоотношениях со стороны

одного из партнеров. На межгосударственном уровне эти контакты регламентируются международными соглашениями. Внутри одной страны они определяются законодательством, моральными и нравственными нормами, традиционными формами взаимодействия с представителями других этнических общностей.

Эффективной может стать та этническая общность и такие условия ее взаимодействия с другими этносами, при которых, выполняя свои официальные и неофициальные роли, каждый человек может (и в этом стимулируется другими людьми) проявить все свои уникальные свойства и способности.

Контакты между нациями являются результатом определенной конкуренции, т.е. отношений соревнования за обладание ресурсами, необходимыми для их жизнедеятельности и развития. Она обусловлена политическими факторами и ограниченностью средств, необходимых для жизни людей. В процессе этнической истории всегда возникают и формируются новые потребности и интересы, для удовлетворения которых этнические общности вынуждены искать ресурсы, создавать новые, либо добиваться их перераспределения. Более того, этот процесс тесно взаимосвязан со стремлением к преимуществам в овладении материальными и духовными ресурсами.

Если конкуренция возникает между нациями, имеющими свою государственность, то она регламентируется международным законодательством, заключенными соглашениями. Внутри отдельных государств конкуренция создает условия соревнования и борьбы как между отдельными общностями, так и региональной и центральной властью. Признавая друг друга конкурентами, нации прибегают к таким видам противостояния, как конфликт, соперничество, соревнование. Среди них идет постоянное соперничество за развитие торговли, экономики, производства и сбыта продукции, обладание и использование природных богатств. Каждая нация стремится защитить свои интересы. Соревнование является неизбежной формой взаимоотношений наций в силу того, что в обществе существует ограниченное количество материальных и других ресурсов.

В ходе межнациональной конкуренции могут возникать противоречия, т.е. разногласия между общностями. И это естественно, поскольку они являются динамичными, развивающимися и изменяющимися системами, в процессе трансформации которых возникает дискомфорт из-за материальных и духовных различий, возможностей и условий для удовлетворения своих индивидуальных и социальных потребностей.

Межнациональные противоречия могут иметь различное содержание. Наиболее сложными и неразрешимыми являются территориальные противоречия. Те из них, которые носят политический характер, например, стремление нации к политическим изменениям, включая самые радикальные — создание независимого государства, являются деструктивным и дестабилизирующим социальным фактором в обществе.

Противоречия между национальным большинством и меньшинством в границах государства разрешаются конституционным путем, законодательным закреплением прав, гарантий, обязанностей граждан. Они в большинстве своем завершаются достижением национального согласия, компромисса. Результатом чего является создание культурной автономии, появление новой политической, территориально-государственной единицы в государстве. Успешность межнациональных отношений зависит от территории, которая может быть общей или своей лишь для одной из наций. Например, у нас в стране в Дагестане проживают сорок народов, и все они считают территорию своей республики общей. С другой стороны, есть на-

ции, считающие, что их территория должна принадлежать только им самим.

Большое значение имеет также продолжительность взаимодействия и сотрудничества народов, которые могут быть постоянными, долговременными или кратковременными. Например, многочисленные народы, многие столетия проживающие совместно на территории России, выработали взаимоприемлемые нормы взаимоотношений, поддерживают атмосферу доверия и взаимной поддержки.

Наконец, эффективность межнационального взаимодействия зависит от их целей: частоты и глубины контактов; относительного равенства прав; численного соотношения наций и этнических групп; явных различительных характеристик, к которым относятся язык, психология, религия.

Межнациональные контакты могут осложняться в силу наличия различий культурного характера. Разница, как в вербальных, так и невербальных формах взаимодействия людей, принадлежащих к разной культуре, ведут к неверному истолкованию чувств, намерений, мотивов партнеров по общению. Культурно обусловленные различия не ограничиваются только областью взаимодействия, но распространяются на традиционные интересы, ценности, нормы, правила, стандарты отношений, свойственные представителям конкретных народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Андреева Г.М. Социальная психология. — М., 2004. — С.23.
2. Бердяев Н.А. Душа России. — М., 1992. — С.179.
3. Бороноев А.О., Павленко В.Н. Этническая психология. — Л., 1994. — С.25.
4. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. — М., 1995. — С.75.
5. Каранашвили Г.В. Этническое самосознание и традиции. — Тбилиси, 1984. — С.25.
6. Карнышев А.Д. Межэтническое взаимодействие в Бурятии: социальная психология, история, политика. — Улан-Удэ, 1997. — С.38.
7. Крысько В.Г. Этнопсихология и межнациональные отношения. — М., 2002. — С.157.
8. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. — М., 1998. — С.87.
9. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. — М., 2003. — С.45.

Аннотация: В статье: «Сущность национального самосознания» Рассмотрены исторические и психологические истоки возникновения национального самосознания. Проведен анализ динамики и трансформаций основных понятий. Отмечены базовые положения, составляющие неизменную основу национального самосознания.

Abstract: «The essence of national morale» Historical and psychological backgrounds of national morale are considered. The dynamics and transformations of basic concepts are analyzed. Fundamental positions forming immutable foundation of national morale are marked.

Муминов А.И.,*адъюнкт кафедры философии и религиоведения
Военного университета (Москва), и.о. начальника кафедры
Гуманитарного Военного института МО РТ (г.Душанбе)*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ КАК СОЦИАЛЬНАЯ УГРОЗА

Задачей данной статьи является выявление сущности религиозного экстремизма как социальной угрозы. Для решения этой исследовательской задачи необходимо обратиться к анализу понятия «экстремизм» и основных родственных понятий, связанных с данным явлением, подходов, изучающих экстремизм и его разновидности, выявить собственно специфику религиозного экстремизма через анализ причин, условий его возникновения и мотивации его социальных носителей. Акцент будет делаться на анализ религиозного экстремизма через призму тех угроз и вызовов, которые он несет обществу.

Понятие «экстремизм» в философской энциклопедии изданной в советский период отсутствует¹. Но вот уже конец XX века и начало XXI века расцветает пышным многообразием самых разных разновидностей экстремизма: кратоэкстремизм, психологический экстремизм, религиозный экстремизм, политический экстремизм, исламский экстремизм, потребительский экстремизм, этатистский экстремизм, интеллектуальный экстремизм, национал-экстремизм, патриотический экстремизм и др. Хотелось бы остановиться на некоторых из них.

Б.Грызлов заявляет: «Сегодня экстремизм - это та сила, которая стремится подорвать наше государство, наши традиции, перспективы развития нашей страны. То есть то, что дорого каждому из нас, вне зависимости от партийной принадлежности»².

В.Ф.Халипов определяет экстремизм (extremism, от лат. extremus) как приверженность крайним взглядам и мерам. Он отмечает, что экстремизм распространен в политической практике, особенно в рядах оппозиции, всегда доставляет массу беспокойств властям, требует особых усилий, средств и сил для его одоления. Особенно чреват нежелательными последствиями в действиях самих властей (в вопросах безопасности, внутренних, пограничных и международных конфликтах и т. д.)³⁻⁴.

А.С.Капто определяет экстремизм как «какое-либо деяние, направленное на насильственный захват власти или насильственное удержание власти, а также на насильственное изменение конституционного строя государства, а равно насильственное посягательство на общественную безопасность, в том числе организация в вышеуказанных целях незаконных вооружённых формирований или участие в них»⁵.

А.А.Козлов видит социальный экстремизм как «приверженность к крайним взглядам и мерам, проявляющаяся в соответствующем социальном поведении»⁶. Он отмечает, что «экстремизм может обнаруживаться во всех сферах человеческой активности: в межличностном общении, во взаимоотношении полов, в отношении к природе, в политике и т. д.»⁷. Следует также обратить внимание на то, что он А.А.Козлов отмечает следующую особенность экстремизма: «Понятие экстремизма является наиболее общим по отношению к таким понятиям, как «агрессия», «терроризм», «преступность» и др. Наиболее близким к экстремизму является понятие «агрессия», обозначающее действие человека и любого живого организма, направленное на нанесение ущерба кому-нибудь или чему-нибудь»⁸.

Словом, в исследованной литературе «экстремизм» рассматривается как общее понятие по отношению к понятиям «агрессия», «терроризм», «преступность» и др. Он есть выражение мотивированной агрессии, а по характеру является концеп-

туальным и идеологичным.

Д.В.Ольшанский определяет экстремизм политический как приверженность в политике и идеологии к крайним взглядам и действиям; продолжение радикализма⁹. Данное определение требует уяснения понятия «радикализм». Тот же исследователь указывает, что политический радикализм (лат. *radix* — корень) есть «...Стремление к решительным методам и действиям в политике»¹⁰. Он характерен политически крайне ориентированным организациям, партиям или партийным фракциям, политическим движениям, группировкам, отдельным лидерам и т.д.¹¹

Термин «радикализм» возник в Англии в конце XVIII века, в эпоху промышленной революции, среди противников Билля об избирательной реформе. В XIX веке радикализм стремительно распространился по Европе уже как широкое политическое, философское, религиозное, культурное, просветительское движение. В XIX–XX веках радикализм стал идеологической платформой ряда левых партий социалистической, социал-демократической ориентации. Одновременно нашел своих последователей и среди правых сил. В последние десятилетия радикализм стал базой для фундаменталистских исламских политических сил¹².

В наше время радикализм и экстремизм характерны не только исламским религиозным организациям. Как тот, так и другой существенны для этатизма в форме парламентаризма и связанной с ним моделью антропоцентризма, а если еще точнее — то с западноевропейской моделью гуманизма. Именно на это указывают А.Бард и Я.Зодерквист: «Как и любой другой коллектив, парламент базируется на общности интересов его членов, хотя в то же время старается скрывать этот важный факт. Сильное государство клеймит все, не являющееся этатизмом или восхвалением сильного государства, как экстремизм, потому что это часть игры...»¹³.

Мы можем сделать вывод, что экстремизм может существовать не как естественное социальное явление, а как своеобразный конструкт-симулякр при помощи которого идет подавление политических конкурентов и осуществляется социальный контроль и управление. И используется этот конструкт-симулякр для утверждения определенной картины мира и определенного образа человека и общества.

Именно в этом контексте и находится определение экстремизма, данное ПАСЕ в 2003 году. Согласно этому определению, «экстремизм — это такая форма политической деятельности, которая прямо или косвенно отвергает принципы парламентской демократии»¹⁴. Отталкиваясь от данного определения, эталонной формой власти является только парламентская форма демократии, а фактически — западная форма общественного устройства, исключая саму возможность альтернатив общественного и политического устройства и развития. С учетом того, что парламентская демократия неразрывно связана с культом человека, то естественно в этой ситуации любая форма религиозного экстремизма будет рассматриваться как негативная и несущая с собою различные социальные угрозы.

Экстремизм очень часто рассматривается в контексте с радикализмом и фундаментализмом. Фундаментализм рассматривается довольно различно. Д.В.Пивоваров рассматривает фундаментализм в двух значениях:

а) воинствующий традиционализм в христианском протестантизме XX в., противодействующий религиозному обновленчеству и секуляризации общественной жизни; возник в 1910-х гг. в южных штатах США как консервативная реакция на рост материализма, неодарвинизма и критического отношения людей к Библии;

б) защитная реакция социальной культуры на ослабевание жизненной связи со своим историческим религиозным основанием и на свое духовное вырождение;

эта реакция воплощается в энергичных требованиях и реальных попытках возродить в народе утрачиваемое им сакральное отношение к духовным первоисточникам — к основополагающим религиозным идеалам как незримому ядру своей культуры¹⁵.

В этом контексте и экстремизм может быть как двуединая стратегия борьбы определенной социальной группы за свой образ жизни, свое жизненное пространство и интересы: одна сторона — оборонительная, вторая — наступательная. Отсюда можно говорить об оборонительном, охранительном экстремизме и экстремизме наступательном, атакующем.

Тогда с каким именно вариантом фундаментализма связывается религиозный экстремизм? Все определяется конкретной культурно-исторической ситуацией и характером конкретных социальных общностей и религиозных систем, вступивших в конфликт с другими общностями.

Существуют исследования, в которых источником религиозного экстремизма рассматривается модернизация и её темпы. Так, С.Хантингтон отмечает, что в модернизирующихся странах насилие, нестабильность и экстремизм, в том числе и политический чаще наблюдаются в более богатых частях страны, чем в беднейших¹⁶. В целом С.Хантингтон утверждает: «...Центрами насилия и экстремизма оказываются модернизирующиеся области, а не остающиеся традиционными. Мало того, что социальная и экономическая модернизация рождает политическую нестабильность; уровень нестабильности зависит от темпов модернизации. В истории Запада огромное количество свидетельств в пользу этого наблюдения».¹⁷

Следуя этим выводам, применительно к предмету нашего исследования можно сделать вывод, что религиозный экстремизм возникает там, тогда и в той интенсивности, где, когда и в какой интенсивности проводится модернизация общества до этого определявшего свой жизненный уклад исключительно религиозной картиной мира. И возможно, именно поэтому мы наблюдаем всплеск именно исламского экстремизма в силу того, что исламский регион является одним из последних, подвергшихся модернизации, вестернизации и глобализации. Это во многом обуславливается и слабостью секуляризации этого общества.

В. Алексеев отмечает, что 11 сентября 2001 года вывело на мировой ринг нового мощного противника. И это не «Аль-Каида». Усиление религиозного фундаментализма и экстремизма на всем Востоке, от Малайзии до Косово и Центральной Африки во многом обусловлено вторжением США в Ирак и Афганистан. Постоянные угрозы Ирану тоже не способствуют разрядке. Во многих исламских странах только военные не позволяют прийти к власти экстремистам¹⁸. Замечание В.Алексеева напрямую согласуется с позицией С.Хантингтона.

Но не стоит любое сопротивление американизму и вестернизации и их методам «вбомбливания в мировую демократию»¹⁹ как проявление экстремизма. С позиции Америки в условиях информационного противоборства «экстремизм» есть удобное средство для дискредитации национально-освободительного движения и патриотических настроений в странах, подвергшихся американской агрессии. В этом плане действия США тоже можно рассматривать как проявление экстремизма. Потому что они насильственными мерами вмешиваются во внутренние дела других государств с целью изменения власти и общественного порядка. Данные действия попадают под наиболее распространенные и широкие определения экстремизма.

Ряд исследователей полагают, что экстремизм есть следствие глобальной всеобъемлющей экстремальной ситуации. Ж. Бодрийяр рассматривает появление экстремизма в наши дни как утрату человеком добра как своей основы, человек ста-

новится экстремистом в силу роста экстремальных событий как выражения хаоса, когда уже больше нет стратегий добра против зла, а есть только стратегии зла против зла²⁰. Философ отмечает, что «экстремальные явления, сами пребывая в тайном беспорядке, предотвращают, посредством хаоса, беспредельный рост порядка и прозрачности»²¹.

Но в современных условиях сама экстремальная ситуация формируется определенными социальными силами и в науке уже существует понятие «управляемый социальный хаос», «общество риска»²² и т.п. В частности, У. Бек пишет, что в наше время: «Место *общности нужды* занимает *общность страха*. Тип общества риска маркирует в этом смысле эпоху, в которой возникает и становится политической силой *общность страха*. Но пока еще совершенно неясно, как действует спланированная сила страха. Насколько прочны общества страха? Какие мотивации, какую энергию действия они освобождают? Как поведет себя эта новая солидарная общность обьятых страхом? Способна ли социальная сила страха взорвать индивидуальное расчетливое стремление к выгоде? В какой мере порождающие страх общности способны к компромиссам? В какие формы они объединяются для действия? Побуждает ли страх к иррационализму, экстремизму, фанатизму?»²³. Именно общество страха формирует в сознании современного человека страх и ужас и «общность страха» провоцирует формирование экстремистских движений²⁴. Но у общества риска есть вполне конкретные авторы и социальные субъекты.

Анализ литературы об экстремизме (религиозном) позволяет прийти к некоторым тезисам. Религиозный экстремизм как социальная угроза представляет собой реализацию идей, отношений и деятельности организованных социальных субъектов на основе определенного фундаментального религиозного опыта, формирующего негативное восприятие социального сущего, как воплощения недолжного, и требующего радикального изменения общества к идеально-должному (с точки зрения содержания указанного религиозного опыта и соответствующей религиозной картине мира и идеологии) при помощи всех форм социального насилия и во всех сферах и на всех уровнях общества. Может быть как внутриконфессиональным, так и внеконфессиональным.

В современных условиях религиозный экстремизм формируется как экспансия религиозных и псевдорелигиозных организаций и систем. С его помощью формируются соответствующие модели социального устройства и поведения индивидов, а в ряде случаев и моделей глобализации.

В то же время следует выделить и симулятивно-манипулятивное искусственное явление религиозного экстремизма, создаваемое противниками той или иной религиозной общности с целью её дискредитации в борьбе за совершенно иные цели — экономические (завоевание нефте-газоносных месторождений, установления своего мирового господства и т.п.). Самым ярким примером здесь является противостояние США и исламского мира. В этом случае религиозный экстремизм следует рассматривать как разновидность социальной диверсии. Он может возникнуть в отношении любой религиозной системы с целью её дискредитации.

Религиозный экстремизм в силу целостности самой религии действует во всех сферах жизнедеятельности общества и потому необходимо выделять проявления религиозного экстремизма в социальной, духовной, экономической, политической сферах жизнедеятельности общества. В то же время на характер религиозного экстремизма оказывают влияние и процессы, происходящие во всех сферах жизнедеятельности общества.

Особенностью религиозного экстремизма как социальной угрозы является сложность его диагностики в условиях информационного противоборства, распространения симулятивных, манипулятивных и диверсионно-дискредитирующих практик и технологий. С одной стороны, религиозный экстремизм в современных условиях формируется как форма защиты и реакция на глобализацию, вестернизацию и модернизацию. Но с другой стороны, он может быть проявлением и самой глобализации, вестернизации и модернизации.

Крайней формой проявления религиозного экстремизма является религиозная война. Наибольшую опасность может представлять ситуация искусственно созданного экстремизма в интересах третьей стороны. В определенной степени противостояние ислама и христианства в ряде регионов мира является именно таким явлением. Примером может служить ситуация в Афганистане, когда руками США были созданы мусульманские экстремистско-террористические организации с целью противостояния Советскому Союзу. Сейчас некоторые из этих организаций представляют угрозу миру и самим Соединенным Штатам Америки.

В силу всего сказанного выше критериями религиозного экстремизма как социальной угрозы могут быть:

- наличие особой миссии, сформированной на основе религиозного опыта или на основе оценки религиозных текстов;
- культ собственной исключительности и превосходства, радикальное самоотличие религиозной группы по отношению к другим религиозным группам и секулярному обществу в целом,
- наличие аристократичного кодекса поведения (сопоставление себя с «аристократией духа»);
- собственная субкультура наполненная духом экспансии;
- высокая групповая сплоченность и корпоративность;
- наличие религиозной доктрины преобразования мира, пусть даже путем его отрицания и категориальная сознательность;
- активность отличительного противостояния по отношению к «чужим».
- агрессивность к обществу и другим религиозным группам как самосертификация.

Словом, религиозный экстремизм как угроза обществу требует серьезных исследований. Эти исследования затрудняются тем, что многие понятия, при помощи которых идет описание религиозного экстремизма, являются больше идеологическими, чем строго научными. О чем свидетельствует и само понятие «экстремизм».

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. См.: Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф. В. Константинов. М., «Советская Энциклопедия», 1970. — Т. 5. 1970. — С. 740.
2. Грызлов Б. Экстремизм как угроза суверенной демократии // Российская газета, № 283 от 15 декабря 2006.
3. Толковый словарь русского языка: В 4 т. Т.4 / Под ред. проф. Д.Ушакова. — М., 1996. — Стлб.1411.
4. См.: Халипов В.Ф. Энциклопедия власти. — М., 2005. — С.691.
5. Капто А. С. Энциклопедия Мира. — М., 2005. — С.676.
6. Козлов А.А. Экстремизм социальный // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. — М., 2003. — С.799.
7. Там же.
8. Там же.
9. Ольшанский Д. В. Политико-психологический словарь — М., 2002 — С.545.
10. Там же. — С.436.
11. Там же.
12. Там же.

13. Бард А., Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. — СПб., 2004 — С.70.
14. См.: Глоссарий на сайте молодежного движения «Россия молодая». <http://rumol.ru/glossary/ee/extremizm.html>
15. Пивоваров Д.В. Фундаментализм // Современный философский словарь. — Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998. — С. 993-994.
16. См.: Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. — М., 2004. — С.62.
17. Там же. — С.63.
18. Алексеев В. Нестабильная планета // Независимое военное обозрение от 03.11.2006.
19. Мальковская И.А. Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. — М., 2005. — С.6.
20. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр — 2-е изд. — М., 2006. — С.98-99.
21. Там же. — С.100.
22. См.: Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М., 2000. — 384 с.
23. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М., 2000. — С.60.
24. Филиппов А. «Общество риска» как политический трактат по фундаментальной социологии // Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну — М., 2000. — С.379.

Аннотация: В статье рассматривается феномен религиозного экстремизма как социальной угрозы. Исследуются различные подходы к определению данного явления, его причины и условия. Раскрывается опасность религиозного экстремизма для современного общества.

This article touches on the phenomena of religious extremism as social danger. Various ways are sought to define the following, its source and conditions. The danger of religious extremism is found in modern society.

Озеров А.А.,

Военный университет, ст. преподаватель кафедры философии и религиоведения; Современная гуманитарная академия, доцент кафедры философии, кандидат философских наук, доцент

ЧТО ЕСТЬ СМЫСЛ ЖИЗНИ...

Бытие человека для философии предстает в качестве предмета смысла, или мыслительной деятельности экзистенциального сознания, деятельности, связанной непосредственно и опосредованно с материально-практической активностью самого человека. Но поиск человеком сегодня смысла жизни сопровождается отсутствием консолидирующей и возвышающей общественной идеи, глубинными противоречиями нынешнего состояния религиозных конфессий, девальвацией нравственных ценностей и традиций.

Процесс осмысления человеком своей жизни происходит в условиях освоения им ценностей объективированного смысла бытия - опыта поколений в его духовном и материально-предметном субстратах. Освоенные конкретным человеком результаты объективированного смысла бытия реализуются: 1) в духовной деятельности человека — как ценности духовной культуры; 2) в общении, межличностных отношениях, поведении, поступках - как ценности общения и поведения; 3) в предметной деятельности - как «опредмеченные» ценности.

В гносеологическом плане рассмотрение проблемы смысла жизни человека в диалектическом взаимодействии субъекта и объекта позволяет выделить следующие ее структурные элементы: 1) субъекта смысложизненной ориентации, т.е. осмысляющего свою жизнь человека; 2) объекта или предмета смысла; 3) процесса осмысления в рефлексивной познавательной-оценочной деятельности человека; 4) результаты смысла как процесса осмысления человеком и 5) объективацию этих результатов в духовной и материальной культуре человечества. Результаты деятельности людей по осмыслению жизни выступают в качестве объективированных ценностей культуры — ценностей духовных и материальных.

Проблема человека и его существования в мире обсуждалась во все времена. Тема смысла жизни в той или иной степени отражена во всей классической и пост-классической философии. В античной философии, носившей в целом космоцентричный характер и направленной на постижение высшей гармонии космоса, человек рассматривался как часть этого целого, а отдельный человек воспринимался в контексте причастности к этому целому. Так понимали смысл человеческой жизни Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Лукреций Кар, Сенека, Марк Аврелий.

Выделим наиболее типичные варианты ответа на вопрос о смысле жизни. Первый из них - существование посвящено исключительно благополучию собственной персоны, личному самоусовершенствованию, личному спасению. На что надеется «правоверный» буддист? На то, что он в результате многочисленных перерождений растворится в абсолютном, достигнет нирваны: другие люди, общество - за горизонтом его устремлений. О башне из слоновой кости мечтали эстетствующие оригиналы начала XX века. Однако еще Эпикур проповедовал социальную пассивность, уход от мира [1, с.85]. Эпикурейцы учили: живи, т.е. удовлетворяй свои потребности, обеспечивай биологическое и духовное существование и радуйся. Перестанешь это делать, значит тебя не будет, не будет никаких переживаний, никаких страстей. Будет—ничто. Иначе говоря, для тебя больше ничего не будет.

Такая этическая позиция имеет определенные положительные черты, ориентируя человека на самооценку жизни. Но в ней очень слабо отражены содержательные ориентиры жизненной позиции, духовно-нравственные критерии человеческой жизни. Человеку, как правило, мало просто жить. Ему хочется жить «для кого-то», и во «имя чего-то», жизнь каждого человека должна обладать *внутренним смыслом*. С этой точки зрения, смысл жизни следует рассматривать как направленность жизнедеятельности человека, которая базируется на тех или иных нравственных ценностях. Иными словами, смысл жизни — это генеральная линия жизни индивида на базе определенных нравственных ценностей [2, с.160].

С переходом от античности к средневековью происходит пересмотр воззрений на сущность и предназначение человека. Так, средневековая европейская философия, рассматривая человека как «образ и подобие Божия», видела смысл человеческой жизни в служении Богу. Здесь можно выделить таких мыслителей, как Филон Александрийский, Августин Блаженный, Фома Аквинский, Бонавентура и др.

Представители новоевропейской философской классики (Р.Декарт, Б.Спиноза, Б.Паскаль, М.Монтень, И.Кант, Л.Фейербах, К.Маркс, Ф.Энгельс) анализировали проблему человека и смысла его жизни в рационалистическом или в натуралистическо-биологическом планах. Ими была обозначена специфика философского рассмотрения темы «смысл жизни», хотя и не были детально отработаны специальные понятия и категории для изучения и описания этой темы в пространстве индивидуальной и общественной жизни. Рациональный и объективистский подход, доминировавший до конца XIX-начала XX в., не позволял в должной мере учесть экзистенциальный, личностный аспект смысловой проблематики. Поэтому в конце XIX -начале XX в. закономерно возникает антропоцентризм и расцвет таких философских направлений как экзистенциализм, философская антропология и др. В философии XX века сформировалась тенденция рассматривать человека в контексте его смысла жизни.

Для религиозного экзистенциализма этот вопрос о смысле жизни решается эсхатологически, т. е. жизнь продолжается и потустороннем мире, где происходит свободное творчество души, не обременённой телом, и где она реализуется в царстве Божиим. Таким образом, преодолевается трагизм земного человеческого существования, выражающийся в противоположности и непримиримости вынужденного единства души и тела.

Христианская этика утверждает, что жизнь на Земле — очень важный этап бытия индивида. Она имеет для индивида собственную ценность и значение в том смысле, что человек может обрести счастье в этой жизни. Но главный смысл земного бытия индивида состоит в том, чтобы подготовить его к жизни вечной.

Согласно имманентным теориям, смысл жизни заключен в самой жизни, т.е. в целях, которые ставит перед собой и себе сам человек. Эти теории различаются между собою в зависимости от характера указанных целей. Большая часть этих теорий, возникших в разные периоды истории человеческой мысли, является выражением эвдемонизма — счастья, ибо, несмотря на различно расставленные акценты, они, как правило, объявляют целью жизни именно счастье.

В рамках смысловой ориентации человека обширный материал для размышлений и обобщений дает также русская религиозная философия второй половины XIX-начала XX вв. Отметим в этой связи таких философов, как Н.А.Бердяев, А.И.Введенский, Н.Я.Грот, Н.И.Кареев, И.В.Киреевский, Л.М.Лопатин, Н.О.Лосский, В.В.Розанов, В.С.Соловьев, Е.Н.Трубецкой, С.Л.Франк.

Приступая к развертке вопроса о смысле жизни, Трубецкой прежде всего пытается понять, что же такое «смысл», и что значит «спрашивать о смысле». «Спрашивать о смысле — значит задаваться вопросом о *безусловном значении* чего-либо, т.е. о таком мысленном значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения, от произвола какой-либо индивидуальной мысли»[3, с. 5]. Вопрос о смысле предстает, как попытка соотнести свое самосознание с объективным и общезначимым, попытка утверждения мысли в чем-то безусловном, наиндивидуальном и всеобщем. Вопрос о смысле *жизни*, при таком понимании смысла, сводится к вопросу: *что моя жизнь должна значить для всех*. Кроме логического значения слово «смысл» имеет значение положительной и общезначимой *ценности*[4, с. 1]. «Именно в этом значении оно и понимается, когда ставится вопрос о смысле жизни. Тут речь идет, очевидно, не о том, может ли жизнь быть выражена в терминах общезначимой мысли, а о том — *стоит ли жить*, обладает ли жизнь положительной ценностью, притом ценностью всеобщей и безусловной, ценностью, обязательной для каждого»[3, с. 6-7].

В истории социально-философской мысли, в зависимости от того, какие цели ставит перед собой человек, выделялись две различные установки в обретении индивидом смысла жизни: «быть» или «иметь». Смыслжизненная установка «иметь» уходит своими корнями в далекое прошлое человечества, где данное требование было необходимым условием выживания человеческого рода. Присутствие данной установки является нормальным состоянием души и современного человека, так как жизнь требует обладания некоторыми вещами. Но в то же время установка «иметь» не должна стать самоцелью, обладание некоторыми вещами, объектами, предметами должно служить лишь средством достижения смыслжизненных задач. Как известно, превосходство данной установки в конечном итоге приводит к гипертрофированному утилитаризму — желанию к безмерному обогащению, стирающему все лучшие человеческие качества. Как отмечал З.Фрейд, такой тип личности и общество, где превалирует данный вид людей, являются больными.[5, с. 233]

Смыслжизненная программа «быть» предполагает отказ от эгоизма и эгоцентризма, активизацию и продуктивную реализацию природных данных человека, духовный рост, выход за рамки своего изолированного «я», стремление к «человеческому» в человеке — Добру, Истине, Красоте, Справедливости. При осуществлении смыслжизненной установки «быть» человек раскрывает и развивает свои способности, обогащая окружающий мир и утверждаясь как необходимое, полезное звено социального мира. Данный взгляд был довольно популярным в истории философии. Мнение, что осуществление смысла жизни связано с развитием человека в соответствии с духовной природой, с утверждением себя, с развитием заложенных природой способностей, находит поддержку у многих философов. Так, Г.Фихте подчеркивал: «...только человек изначально — ничто... Тем, чем он должен быть, он должен сделаться... и сделаться сам собой, своей свободой, я могу быть только тем, чем я себя сделаю сам».[6, с. 1].

Установка «быть» означает реализацию более высокой программы, отвечающей духовным потребностям человека, его истинной сущности. По учению М. Экхарта: «... ничем не обладать и сделать свое существо открытым и «незаполненным», не позволить «я» встать на своем пути — есть условие обретения духовного богатства и духовной силы. По Марксу, роскошь — это такой же порок, как и нищета, цель человека — быть многим, а не обладать многим».

Этическая теория марксизма вкладывает в смысл жизни человека фактически

двойное содержание. Во-первых, речь ведется о всестороннем развитии человеком своих способностей — умственных, нравственных и физических. Во-вторых, человеку следует вести борьбу за построение нового, справедливого общества, в котором были бы установлены дружба и мир между народами, свобода и справедливость. Сторонники марксизма осуждают общество, где между народами ведутся кровопролитные войны, приносящие миллионам людей разрушения, страдания и гибель. Социальная философия марксизма отрицает все негативные факторы, являющиеся преградой на пути реализации способностей человека и замедляющие осуществление его высокой миссии в нашем мире.

Целый ряд философских направлений и психологических школ, а также публицистика и журналистика отмечают тот факт, что в XX веке человеческая жизнь стала катастрофически обесмысливаться. Философско-литературное течение постмодернизма зафиксировало это в особого рода концепции, которая провозглашает «смерть субъекта», распад рационального сознания, смыслоутрату как «норму» современного мира, как закономерный этап жизни человечества, когда на смену разного рода ценностным и интеллектуальным конструкциям, наполняющим культурную действительность, приходит деконструкция — разрушение всего и вся. Люди, лишившиеся смысла своего бытия, — это глубоко несчастные люди. Именно они пополняют ряды самоубийц, наркоманов, алкоголиков, именно они совершают безмотивные жестокие преступления, они страдают от одиночества и собственной никчемности. [7, с. 351]. Человек сам волен решать свою судьбу, это его человеческое естество. По сути самой жизни на первое место всегда выдвигались достоинства человека, свобода его воли, значимость его стараний.

Стремление найти смысл в собственной жизни, а не стремление к удовольствию является первичной мотивирующей силой. Удовольствие подразумевает жизнь без тревог и проблем, в застое, в то время, как единственный смысл жизни — это сама жизнь. Жизнь, как череда происходящих с каждым из нас событий, с наступлением каждого нового этапа порождает тревогу, которая непременно заставляет человека делать выбор. Этот выбор делает каждый из нас, исходя из собственных стремлений и желаний. Выбор можно и не делать, оставаясь в бездействии, и тогда непременно скатываешься в тревогу и болезни. Жизнь требует от человека принятия решений, исходя из социальных, общественных и возрастных ограничений.

Всякое общество задает своим членам определенную систему высших ценностей, способных придать жизни смысл. Это трансцендентные ценности: представления о Боге и богах, об абсолютных принципах, лежащих в основе мира и задающих систему моральных абсолютов. Это ценности общества и культуры: политические идеалы, государство, его границы, его история, этнонациональные ценности (традиция, язык, искусство и культура, сохранение самобытности и индивидуального мира народа) и т.д. Ценности личной жизни, протекающей в мире повседневности: здоровье и долгая жизнь, мудрое отношение к перипетиям судьбы, определенная деятельность и успех в ней, достижение социального статуса, создание семьи и продолжение рода, добрые отношения с окружающим миром и т.д.

Эти ценности часто играют в жизни человека роль ведущих смыслов. Ведущие смыслы выступают в качестве единых ценностей и в смысловом отношении объединяют людей. В иерархизированных и деспотических обществах ведущие смыслы предписаны и строго заданы, люди усваивают их с детства, переживают как свои, и у них не возникает сомнения по поводу того, надо ли жить, трудиться и стараться во имя Господа или Родины, нации, семьи, т.е. во имя того, что и другие считают

важным и значимым. В демократическом обществе происходит утрата единых ценностей, и в этом случае на передний план выходит личный выбор.

Следует отметить, что смыслы, задаваемые обществом через ценности, — это еще не вся полнота смысла. Для каждого конкретного индивида эти ценности должны приобрести личностный смысл. Каждый человек интерпретирует общественный смысл, принимает его или не принимает. Личностный смысл — это результат интериоризации, внутреннего освоения ценностей, которые сопровождаются положительным эмоциональным переживанием.

Вопрос о смысле жизни выражает потребность людей в некотором интегральном понимании своего места и предназначения в мире. Это жажда приобрести некую основу, в свете которой все другие потребности и ценности обретают свое место и закономерность. Задаваясь вопросом о смысле жизни, человек хочет понять значение для себя своего собственного бытия, уяснить, ради чего он живет. [7, с. 363]

Поскольку смысл жизни всегда носит личностный характер, то, может быть, вполне справедливо утверждение: сколько людей, столько и смыслов жизни. Однако это многообразие может быть сведено к нескольким обобщающим тенденциям. Выделяют эгоистическую и альтруистическую концепции смысла жизни. Первая из них эгоцентрична, замкнута на собственном «Я». Существование человека, выбравшего такую направленность, посвящено исключительно благополучию собственной персоны, личному благосостоянию, личному самоусовершенствованию, личному «спасению» и т.д. Впрочем, эгоистическая и альтруистическая позиция, хотя и встречаются в жизни нередко, но все же представляют собой крайности, которых избегает большинство людей. Оно в своей реальной жизни старается держаться «золотой середины», формулируя для себя смысл жизни с ориентацией на личное благополучие, но это благополучие связывается с благополучием других: близких, родных, соотечественников.[2,с.146]

Смысл и цель человеческой жизни нельзя понять и объяснить, если замыкаться в сфере этических категорий — смысл и назначение человека выявляются только в практической деятельности по изменению окружающего мира, лишь в общественной практике реализуются цель и назначение человека. Человек изменяет окружающий мир ради удовлетворения своих потребностей. Но, изменяя внешнюю природу, человек изменяет природу и собственную, изменяет и развивает самого себя. [8, с. 1]

Человек окружен со всех сторон пугающей бесконечностью: с одной стороны Вселенная, в которой Земля — крошечная точка, а человек — вообще исчезающе малая величина. С другой стороны — бесконечность внутри мельчайшего атома, бесконечность ничтожнейшего продукта природы вглубь. И человек стоит между двумя безднами — бесконечностью и ничтожностью. Человек осмысливает бытие в пространстве и времени, ибо объективный мир без пространства и времени — это абсурд. И именно проблема соотношения конечности и бесконечности человеческого и вселенского бытия и является одновременно «исходным материалом» и своеобразным «катализатором» собственного осмысления жизни.

Соотнесение конечности и бесконечности бытия и смысла жизни человека находятся в прямой причинно-следственной связи, поскольку как только человек осознает свою ограниченность в пространстве этого мира, невозможность быть везде и всюду, конечность возможностей пространственного перемещения, действие на его физическую организацию законов того пространства, в котором он находится, он с неизбежностью задумывается о своем месте в этом пространстве, о той нише, которую он занимает. Люди, в отличие от всех видов животного мира, мыслят уже

в силу объективной данности жизни, а значит, по необходимости осознать потребности и удовлетворять их в различных формах активности. Уже потому они осмысливают свою жизнь, осмысливают закономерно – по законам эволюции их индивидуально-личностной психики, осмысливают сообразно субъективному опыту конкретного человека и объективному опыту данного общества и истории в целом.

Духовное и эмпирическое содержание этого опыта играет первостепенную роль в предопределении типа такого осмысления. С учетом же многообразия этого опыта (по содержанию, уровням и специфике) мы можем попытаться вообразить всю бесконечную «пестроту» размышлений о жизни в головах миллиардов людей, живших, живущих, и грядущих. Поэтому вслед за молодым Н.А.Бердяевым можем воскликнуть: «Мы не знаем, в чем смысл нашей жизни. Но поиск этого смысла и составляет смысл жизни». И если не мы, то, может быть, последующие поколения прояснят ответ на этот вопрос.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Попов Л.А. Десять лекций по этике. – М.: Издательство «Ось-89», 2001.- 192, [85].
2. Радугин А.А. Этика. – М.: Центр, 2003. – 224, [160], [146].
3. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни.- М., 1994. –396, [5].
4. Антонов В.Ю. Вопрос о смысле жизни//<http://ivanem.chat.ru/antonov5.htm> [1] с.
5. Фромм Э. Иметь или быть?- М.,1986.- 384, [233].
6. Фаткуллина А. Смысл жизни человека как философская проблема// http://vatandash.ufanet.ru/02_04/181.htm [1].
7. Золотухина-Аболина Е.В. Современная этика. – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва: ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д: ИЦ «МарТ», 2003.- 416, [351], [363].
8. Сапелина Ж.А. Вопрос смысла жизни и ценностных ориентаций // Конференция «Третий Российский философский конгресс: «Рационализм и культура на пороге III тысячелетия» // [auditorium_ru.htm](http://auditorium.ru.htm)

Аннотация: Автор статьи пытается понять, что есть смысл жизни. По мнению современных исследователей, смысл и цель человеческой жизни нельзя понять и объяснить, если замыкаться в сфере этических категорий – смысл и назначение человека выявляются только в практической деятельности по изменению окружающего мира, лишь в общественной практике реализуются цель и назначение человека. Автор заключает: «Мы не знаем, в чем смысл нашей жизни. Но поиск этого смысла и составляет смысл жизни». И если не мы, то, может быть, последующие поколения прояснят ответ на этот вопрос.

Abstract in English: The author tries to understand what a meaning of life is. Many modern researchers consider that people can not explain and realize the meaning and goal of life, if they retire into their shells of ethical categories where meaning and purpose of a human being occur only in practical activity of changing the outworld, and only in the social practice the meaning and purpose of a human being can be realized. Author concludes: 'We don't know what a meaning of our life is. But search of this meaning is a meaning of life.' And if we can not find the meaning, future generations will solve this problem.

Омаров М.А.,

*МГУ им. М.В.Ломоносова, сотрудник кафедры мирового
политического процесса философского факультета,
кандидат философских наук, доцент*

КОНВЕРСИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Изучение конверсии тесно переплетается с исследованиями в области философского, политического, экономического, социально-правового и исторического знаний, тем самым приобретает междисциплинарный характер. Развиваясь как органическая часть духовной культуры общества, рефлексия конверсии влияет на механизмы определения военно-политических приоритетов, проведения внутренней и внешней политики.

Теория конверсии представляет отрасль знания, изучающую регулируемые государством процессы преобразований военно-промышленной компоненты в целях частичной или полной переориентации в сторону гражданских секторов экономики в зависимости от изменений внутренней и внешней политической и хозяйственной среды.

Проблемы перестройки военной индустрии, перевода производственных мощностей оборонных отраслей, выпускавших средства вооружения, военную технику, оборудование, на выпуск общественно полезной продукции гражданского назначения, подвергаясь анализу как со стороны исследователей данной проблемы, так и со стороны практиков-руководителей оборонных предприятий, менеджеров и экономистов, имеют поливариантное толкование. В то же время резкое изменение геополитической ситуации в мире способствует возрастанию роли военного фактора в системе международных отношений. Национальные интересы России и ее роль в системе международной безопасности диктуют необходимость восстановления военно-промышленного потенциала, усиления Вооруженных Сил как главного фактора обеспечения национальной и военной безопасности.

Глобальные военно-политические и экономические изменения, произошедшие на рубеже 80-90-х гг. XX в. вызвали нарастание кризисных явлений в военно-промышленном комплексе СССР – России, с которым связано более 30% населения, включая членов семей, занятых в ВПК, и более 70% экономики. В этом контексте вопрос реформирования ВПК представляет не только проблему повышения эффективности управления военным производством и приведения военно-промышленной базы в соответствие реальным потребностям государства, обеспечения национальной безопасности и оборонной достаточности, но и проблему определения социально-экономических приоритетов и дальнейшего развития.

С самого начала «демократических преобразований» ВПК оказался в стратегически проигрышной ситуации, стал «нелюбимым пасынком» экономики, своего рода «козлом отпущения» — его обвиняли во всех грехах экономического кризиса, сдерживании развития народного хозяйства. В действиях тогдашнего руководства отсутствовал прагматичный, ответственный подход к интересам государства. Научный, кадровый, технологический потенциал ВПК не был востребован, постепенно разваливался. Сказались также разрушение централизованной системы управления, кооперации оборонных КБ, предприятий. Отсутствие внутренних заказов, нарушение связей с традиционными партнерами по военно-техническому сотрудничеству (ВТС) повлекло свертывание серийного производства вооружений и военной техники (ВВТ). Поспешная, непродуманная (или наоборот, продуманная, но не в интересах России) приватизация фактически привела к ликвидации крупных научно-производственных объединений,

дезинтеграции производств, нарастанию конкуренции российским разработчикам и производителям ВВТ на внешнем рынке.

Учитывая факт гипермилитаризации советской экономики, при проведении конверсии необходимо было стремиться соответствовать общемировым тенденциям сокращения вооружений. Конверсия требовала особого подхода в ситуации, осложненной, с одной стороны, тем, что геополитические, социальные, национально-религиозные и другие противоречия внутри России, общая нестабильность в мире, терроризм и прочие факторы, угрожающие безопасности, требовали усиления боеготовности вооруженных сил, а с другой — тем, что российская экономика переживала спад производства, нуждалась в глубокой структурной перестройке.

Современная конверсия ВПК начиналась в особых условиях демилитаризации экономики, детерминированных изменением военно-политической обстановки в мире, взятыми на себя международными обязательствами по сокращению вооруженных сил и вооружений. Она осуществлялась в условиях радикального изменения методов управления во всех сферах хозяйствования, включая ВПК. В ходе проведения конверсии предприятия и организации оборонного комплекса, длительное время находившееся под патронатом государства, входили в новую экономическую систему свободных рыночных отношений.

Этот переход не представляет фатальной опасности, если проводится планомерно, с учетом социальной и государственной ответственности. По своему содержанию конверсионный процесс означает эффективное с точки зрения поддержания обороноспособности, развития гражданской экономики изменение пропорций распределения всех видов ресурсов между военной и невоенной сферами народного хозяйства, комплекс соответствующих финансово-экономических, организационно-технических, политико-социальных и иных мероприятий. При подготовленном, продуманном подходе конверсия была способна стать стержнем структурной перестройки экономики России. Однако в Советском Союзе, а потом России, по словам заместителя министра финансов РФ А. Астахова, «конверсия конца 80-х-начала 90-х годов с самого начала осуществлялась под давлением складывающихся обстоятельств и носила в определенной мере стихийный характер [1].

Национальная программа конверсии должна исходить из четкой военной доктрины, основываться на понимании международных интересов РФ, ее обороноспособности. Защита национальных интересов — главная сфера государственной деятельности; здесь не может быть волюнтаризма, скороспелых решений. Конверсия же конца 80-х — начала 90-х гг. начиналась и проводилась в условиях непринятой военной доктрины, недоведенной до комплексного уровня реформы вооруженных сил, неразработанности основных направлений государственной научно-технической и экономической политики.

Уже предпринимались попытки законодательно и концептуально определить параметры проводимой в стране конверсии ВПК. Мы сознательно употребляем слово «попытки», говоря о принятых в стране федеральных правительственных программах конверсии и федеральных документов совершенствования в области законодательства конверсии. Реально процессы конверсии начались в Советском Союзе в 1988 г., а в 1989 г. была создана национальная комиссия содействия конверсии, возглавляемая В. Авдеевским, куда входили видные общественные и политические деятели, ученые, представители ВПК. Федеральный Закон «О конверсии оборонной промышленности в Российской Федерации» был принят лишь через четыре года после фактически начатой и активно проводимой «конверсии» (методом проб

и ошибок). Закон 1992 г. устанавливал, что главным принципом работы конверсируемых предприятий является использование высоких технологий оборонного комплекса для производства продукции, способной конкурировать на внешнем рынке. Но гладко было на бумаге...

Анализ Закона позволяет утверждать: во-первых, упор должен быть сделан на развитие высоких технологий, производства невоенной продукции, конкурентоспособной на мировой рынке и пригодной для экспорта; во-вторых, высвобождаемые из оборонного сектора производственное оборудование и людские резервы должны быть использованы на приоритетные социально-экономические цели; в-третьих, конверсия должна сопровождаться мерами по социальной защите работников, занятых на предприятиях оборонной промышленности. Определены четыре объекта конверсии: производственные мощности, научно-технический потенциал, трудовые ресурсы оборонных предприятий и организаций, трудовые ресурсы сопряженных с ними предприятий и объединений.

Достоинством закона являлась его комплексность, рассмотрение конверсии с учетом военной доктрины того времени, внешнеэкономической деятельности. Закон определил приоритетные направления конверсии: найти и увеличить технологический потенциал, накопленный в военной сфере; стимулировать деловую активность, создать благоприятный климат увеличения инвестиций в модернизацию производства; укрепить обороноспособность, мобилизационную готовность за счет создания более современного вооружения и военной техники; усилить безопасность их содержания. Закон относил к конверсируемым те оборонные предприятия (здесь впервые определялся их статус), в отношении которых было принято решение о прекращении их деятельности или их перепрофилировании.

Нельзя сказать, что закон был идеальным. Нет, но главная беда его состояла в том, что он практически не исполнялся. Примерно такую же судьбу разделил и принятый в апреле 1998 г. Федеральный Закон «О конверсии оборонной промышленности в Российской Федерации». Дополнительные сложности в проведении конверсии возникли и в результате августовского кризиса 1998 г. Отсутствие эффективной государственной политики в области конверсии ВПК в 90-е гг. способствовало провалу и федеральных программ: Государственной программы конверсии оборонной промышленности России на 1993-1995 гг.; Федеральной целевой программы конверсии оборонной промышленности России на 1995-1997 гг.; Федеральной целевой программы реструктуризации и конверсии оборонной промышленности на 1998-2000 гг.

Еще одной важной причиной провалов в конверсии была непродуманная приватизация промышленных и научных организаций оборонного комплекса. Скоротечность конверсионных мероприятий явилась одной из причин недостатков, просчетов, допущенных в России. Мировой опыт свидетельствует, что ни одной стране не удалось реализовать концепции «быстрой конверсии», «быстрых реформ». «В спешке мы ничего не добьемся: с одной стороны, не оздоровим разрушенную гражданскую экономику с помощью более передового комплекса, с другой — обескровим сам военный сектор народного хозяйства, уничтожим пока еще функционирующие островки высоких технологий», — писал Б. Салихов [4]. К сожалению, когда конверсионные и иные процессы развиваются без учета стратегических интересов страны, главенствующую роль играют политические интересы разных сил, а не государства, иного чем то, что мы получили в итоге, ждать не приходится. Процесс приватизации предприятий и смены формы собственности не мог благоприятно воздействовать на ситуацию в оборонно-промышленном комплексе (ОПК).

Участие приватизированных предприятий ВПК-ОПК в обеспечении обороноспособности страны в ближней и дальней перспективе создают определенные проблемы, - прежде всего это проникновения иностранного капитала на предприятия ВПК. Особую тревогу вызывает «захват» иностранными фирмами акций ведущих российских предприятий ВПК через чековые аукционы и другие сомнительные финансовые схемы.

Американские и английские компании через подставные фирмы завладели значительными (порой контрольными) пакетами акций ведущих российских предприятий по производству комплексов, систем управления для летательных аппаратов. Американцы в случае кризисной ситуации способны создать трудности, в том числе заблокировать производство приборов для авиационной промышленности. Концерн «Сименс» не оставляет попыток приобретения холдинга «Силовые машины», в структуре которого работают предприятия оборонного комплекса. «Силовые машины» являются вполне успешной компанией, прямым конкурентом «Сименса» на мировом рынке энергетического оборудования. Возникла критическая ситуация и на Самарском металлургическом заводе, производящем корпуса для ракет, лопасти для вертолетов, бронеплиты для танков, катеров. Представители российских авиафирм испытывают трудности с получением необходимого им проката. Это результат деятельности американского алюминиевого гиганта «Алкоа».

Вряд ли нужно объяснять, насколько «заинтересованы» американцы в развитии российского космоса, гражданской и военной авиации. Тревожным является то, что государство, специальные службы уделяют недостаточное внимание этому вопросу. Россия утрачивает не только право собственности на многие приоритетные предприятия, но и право направлять их производственную деятельность в нужное для нее русло. К тому же приватизация предприятий ОПК привела к массовой утечке на Запад наших новейших технологий, уникальных научно-технических достижений. Запад приобрел в России такой объем новых технологий, что НАТО учредило для их обработки даже специальную программу.

Кроме объективных факторов неудач в реформировании ОПК, развале, дезинтеграции вооруженных сил свою роль сыграла безответственная, некомпетентная оппозиция.. Вот выдержки из интервью одного из лидеров оппозиции В. Рыжкова: «Нам не грозит опасность ни от Америки, ни от Европы, ни от Китая. Есть, конечно, угроза терроризма. Но она сварена на нашей кухне. Терроризм – прямое следствие ошибок нашей власти. Внешняя угроза придумана для обывателей, чтобы выкачивать из них деньги на авианосцы, а потом их разворовывать».

А вот выдержки из секретного доклада Конгрессу бывшего министра обороны США Д. Рамсфелда: “За десятилетие, прошедшее с момента распада Советского Союза, планирование применения ядерных сил США претерпело незначительные изменения, несмотря на новые отношения между США и Россией. Практически не произошло изменений в боевом составе и структуре стратегических наступательных сил...”

Чтобы убедить другие государства не предпринимать каких-либо действий в политической, военной и технологической областях, которые могли бы угрожать безопасности Соединенных Штатов или их союзников, потребуется даже более широкий спектр боевых возможностей. Вооруженные силы США должны обладать мощным потенциалом сдерживания вероятных противников, имеющих доступ к современным военным технологиям, включая ядерное, химическое и биологическое оружие, а также средства их доставки большой дальности. Необходимо, чтобы стратегические силы США обеспечивали президенту возможность широкого выбо-

ра способов нанесения поражения любому агрессору”.

Ж. Сапир, говоря о патовой ситуации середины 90-х гг. в российском ВПК, подчеркивал: «Эта ситуация возникла, в том числе, в результате комплекса макроэкономических мер, проводившихся в 1992 г. по инициативе и при поддержке международных организаций и влиятельных сил Запада, на которых лежит определенная ответственность... США поддерживали экономическую политику, рекомендованную контролируемые ими международными организациями, которая вела к значительному снижению внутреннего спроса российского рынка, делая конверсию практически невозможной. Такое в высшей степени двойственное поведение закономерно вызвало сильные антизападные настроения в России, где видели в западной политике попытки уничтожить российскую промышленность, и, прежде всего, наукоемкие отрасли, связанные с военно-промышленным сектором» [4].

Словом, совершенно очевидно, что для Запада и США Россия является лишь сиюминутным союзником и партнером. Как писал З. Бжезинский, зрелого партнерства с Россией сейчас нет и быть не может. Партнер — это страна, которая готова действовать со своими союзниками совместно, эффективно, ответственно. А Россия сейчас не партнер, а — клиент.

С учетом объективных процессов - неудовлетворительного состояния Вооруженных Сил России и усиленного наращивания военно-технического потенциала США, следует разработать программу военного строительства, обеспечения военной безопасности страны, включающую как стратегическую, так и тактическую составляющую. Характер и масштаб военного строительства и особенно военной политики России следует определять не наличием или отсутствием у нее противников в данный момент, а признанием того, что у России есть интересы и ценности, которыми она не может поступиться из стремления избежать войны и которые она должна уметь защитить, если подвергнется нападению. Нереалистична и опасна политика безмятежного миролюбия перед лицом продвижения блока НАТО на Восток, усиления территориальных и других претензий к России со стороны сопредельных стран ближнего и дальнего зарубежья. В вопросах безопасности необходимо рассчитывать не только на добрую волю других, но и на свою способность заставлять их считаться с собой.

Негативная роль конверсии, проведенной в 90-е гг., отразилась на способности страны адекватно реагировать на вызовы современности, что, в свою очередь, вызвано и системным кризисом ВПК. Среди причин последнего - политический кризис; финансово-экономический кризис народного хозяйства; отсутствие системного управления ВПК; самоустранение государства от управления оборонными предприятиями с государственной формой собственности; невыполнение федеральных законов, указов Президента РФ и постановлений Правительства РФ в части финансирования программ, планов, федеральных мероприятий в ВПК.

Кризисные явления в ВПК, естественно, негативно отражались на состоянии военной безопасности. Непродуманное сокращение основного персонала из военного производства вело к разрыву технологических цепей, делало невозможным выпуск вооружений, военной техники в необходимых объемах. Следует принимать во внимание, что в случае необходимости защиты государства от внешней агрессии ВПК должен быть в кратчайшие сроки реконверсирован для производства военной продукции.

Впрочем, несмотря на осуществленные за 90-е гг. в отношении ВПК разрушительные действия, он продолжал сохранять достаточно высокий научно-техни-

ческий и производственный потенциал, способный обеспечить разработку военной и гражданской продукции на уровне, не уступающем мировому. И сегодня наметились положительные тенденции в развитии ВПК. Знаковым, переломным, на наш взгляд, годом начала реального реформирования ВПК стал 2002 г. — первый год реализации планов по реформированию оборонного комплекса, принятых в рамках Федеральной целевой программы «Реформирование оборонно-промышленного комплекса на 2001–2005 и на период до 2010 г.». Впервые в новейшей истории страны государственный оборонный заказ на 2004 г. одобрен в конце 2003 г. До тех пор это происходило в середине каждого текущего года, и работа оборонного комплекса по его исполнению приобретала характер, близкий к авральному: на освоение выделенных средств у производителей оставалось всего несколько месяцев. Сегодня динамика роста гособоронзаказа свидетельствует о кардинальных изменениях ситуации с реформированием ВПК в лучшую сторону.

В ВПК произведена реорганизация системы управления: создано 5 федеральных агентств оборонной промышленности (Российское авиационно-космическое агентство, агентства по обычным вооружениям, боеприпасам, судостроению, системам управления). Эти органы наделены контрольными и лицензионными полномочиями в отношении государственных предприятий и организаций в соответствующих отраслях. В ходе военной реформы основной упор теперь делается на развитие передовых технологий двойного назначения с концентрацией средств и ресурсов на наиболее конкурентоспособных предприятиях ВПК при сокращении общей их численности с 1700 до 670.

Подводя итог, следует отметить, что резкое изменение геополитической ситуации в мире способствует возрастанию роли военного фактора в системе международных отношений. Национальные интересы России и ее роль в системе международной безопасности диктуют необходимость восстановления военно-промышленного потенциала и усиления Вооруженных Сил как главного фактора обеспечения национальной и военной безопасности страны.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Астахов А.А. Некоторые итоги и проблемы реструктуризации и конверсии оборонной промышленности // Финансы. 1999. № 9. С. 3.
2. Конверсия в России: состояние и перспективы. М., 1998. С. 37.
3. Обзор состояния и перспектив развития ядерных сил // Зарубежное военное обозрение. 2002. № 4. С. 6.
4. Салихов Б.В. Конверсия: ретроспектива и перспектива // Экономические науки. 1990. №4. С. 58, 37.

Аннотация: Статья посвящена актуальному вопросу конверсии как значимому фактору трансформационных процессов в российском обществе. Автор отстаивает позицию, согласно которой конверсия должна реализовываться в русле национальных интересов, в контексте современной геополитической ситуации.

Annotation: An author is starting a reflection of the essence of conversion as typical process of now days Russia modernization. He is declared a platform by conversion — it is a complex social problem, must be received by underlying of fundamental national interests in actual geopolitical conditions.

Тарасов Д.Я.,Тверской государственный университет,
соискатель кафедры теории и истории культуры**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ИМЕНИ
В КУЛЬТУРЕ РОССИИ XX ВЕКА**

В начале XX века независимо друг от друга крупнейшие русские философы - С.Н. Булгаков и А.Ф. Лосев - написали работы, имеющие одно и то же название – «Философия имени» [1, 2, 3]. Актуальность именно философского осмысления феномена именования виделась им вытекающей из того обстоятельства, что «именами пронизана вся культура сверху донизу, все человеческое бытие, вся жизнь. С именами начинается разумное и светлое понимание, взаимопонимание и исчезает слепая ночь животного самоощущения» (А.Ф. Лосев). Каждый язык метит все неопределенное как пространство завоевания, которое должно быть организовано и упорядочено, в котором названия и имена будут «вещами людей» (М. Хайдеггер). При этом имя объекта (как знак, символ, миф) – по сути, форма его бытия. Обращение к глубокой диахронии и/или этимологии обнаруживает связь имен собственных и имен нарицательных, проявляющуюся в возникновении мифопоэтических архетипов и мифологем.

Начало систематических исследований национального ономастикона (набор имен собственных, которыми пользуется конкретная общность) относится к 1860-м годам, когда в России начали издавать словари, месяцесловы, азбуковники и пр. Первоначально антропонимы привлекли внимание филологов, историков, писателей, историков церкви, но постепенно проблематика исследований расширялась. Н.М. Карамзин обращается к социальной сфере функционирования славянских «неканонических» имен, а собиратели русской антропонимии (Болховитинов Е.А., Срезневский И.И., Балов А.Н., Харузин Н.Н., Тупиков Н.М. Морошкин М.Я. и др.) акцентируют ее ценность для изучения жизни и истории народа.

В русской философии и филологии можно выделить целый ряд концепций, которые в той или иной степени оказали влияние на выработку учения об имени С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева. Прежде всего, это концепция всеединства В.С. Соловьева, а также взгляды Н.О. Лосского, И.А. Ильина, Г.Г. Шпета – философов, которые базировали свои гносеологические построения на основе интуитивизма и феноменологии. Сыграла свою роль и разработка В. Ивановым теории символа как особого типа мышления, а не только литературного приема. Философия языка А.А. Потебни также относится к учениям, которые можно рассматривать в качестве предшественника философии имени. Параллельно исследованию С.Н. Булгакова появились очерки П. Флоренского о слове и об именах, работы А.Ф. Лосева, подытоживающие плоды неоплатонизма, а вслед за ними – диалогическая концепция высказывания М.М. Бахтина.

Современный взгляд на общество предполагает сосредоточение внимания на а) динамических качествах социальной реальности и б) на ее «дематериализации» (обращение к «образу поля») [5; 26 - 27]. Общество рассматривается как постоянный поток событий, существующий постольку и до тех пор, пока внутри него что-то происходит – онтологически оно не существует в неизменном состоянии. Методологическим следствием подобного воззрения является необходимость синхронно-диахронных исследований, использующих систему устойчивых во времени

индексов, показателей, характеристик. Одним из наиболее устойчивых элементов культуры является национальный ономастикон.

В российском русском именнике неустранимо присутствует феномен «смешенного» именования, как свидетельство архетипических смыслов, сокрытых в массовом бессознательном. Речь идет об устойчиво воспроизводимых «нарушениях» привычной логики именования, когда ребенку (без всякого временного разрыва) дают имя отца. Причем феномен в очень малой степени зависит от актуальной популярности тех или иных имен и характера процессов исторической аккумуляции. В современном русском языке формальная структура полного имени предполагает, что каждый человек имеет личное имя, отчество и фамилию. Следуя законам антропонимики, русское имя имеет структуру: $[A_1A_2A_3]$, т.е. $[A_1]$ является сыном или дочерью $[A_2]$, принадлежащего роду $[A_3]$. Таким образом, наделение именем предполагает: а) его структурирование по образцу имен социального окружения («именная проекция»); б) выбор имени по значению, благозвучию, в память близких людей («когнитивная проекция»).

В любой культуре имена собственные выполняют определенные социальные функции: а) различения индивидов — единственно необходимая и рациональная функция, вне которой антропонимы вообще теряют смысл; б) определения места индивида в социальной структуре общества; в) соответствия традициям, обычаям, моде и личным вкусам (функция не является обязательной, во многом иррациональна, но неизбежна в силу влияния стихийных и субъективных факторов, определяющих прошлую и актуальную антропонию); г) наделения имени сверхъестественной силой защиты от злых и покровительства со стороны добрых духов, богов, святых и пр. Функция различения индивидов, стремится максимально расширить номенклатуру антропонимов, а три другие — стремятся, напротив, сузить ее. Это противоречие в условиях меняющейся конкретной социальной ситуации и является главной движущей силой эволюции системы антропонимов. Первые две функции могут рассматриваться как единая социально-различительная функция. Тогда третью и четвертую функции в ряде отношений также можно рассматривать как единую ритуально-харизматическую функцию.

Исходным пунктом процесса именования являются простые имена-клички. Эволюция имени собственного происходила в направлении от настоящего имени (тайно-харизматического имени плюс иносказательное, социально-различительное имя или прозвище для внутриродового общения плюс родовое имя) к чрезвычайно сложной системе (несколько личных имен, выполняющих социальную, харизматическую, ритуальную функции, меняющихся по определенным закономерностям при переходе индивида из одной возрастной или социальной группы в другую, плюс несколько прозвищ, плюс иерархия родо-племенных имен). В связи с образованием государства и утверждением классических религий происходит постепенное превращение фамильного прозвища в фамильное имя (фамилию). Происходило и некоторое упрощение, объясняющееся тем, что в новых условиях имена социального, харизматического и ритуального характера потеряли свое значение, тогда как военные и фискальные интересы государства выдвинули на первый план именно различительную функцию.

Если именование связано с моментом рождения человека, то переименование — новое рождение, предполагающее либо смерть старого, либо духовную катастрофу, поворотный момент жизненного пути. Переименование всегда является актом, исполненным особой мистической значительности. Обычно применяются два вари-

анта переименования: 1) сохраняется старое имя и к нему прибавляется прозвище; 2) полное переименование, когда старое имя умирает (при монашестве, некоторых мистериальных, оккультных посвящениях и пр.). С этими представлениями связан и обычай перемены имени актерами, певцами, писателями, принимающими постриг или церковный сан, вступающими в тайное общество и пр.

Псевдоним может иметь двойкий характер (средство скрыть свое истинное имя или растворение собственного имени в стихии чужого имени), он может избираться самим носителем, а также присваиваться внешними силами (например, номер заключенного и т.п.). Региональные антропонимические различия наблюдаются не только между отдельными странами, но также между отдельными областями каждой страны, между отдельными районами каждой области, между отдельными национальными, религиозными и иными социальными группами. Все это делает антропонимическую карту мира намного более сложной, чем этнографическая, которая, как известно, гораздо сложнее политической.

Современная система антропонимов отчасти ослабила противоречия между различительной, социальной, ритуальной и харизматической функциями. Личное имя приняло на себя всю «тяжесть» ритуальной и харизматической функций, выполняя широчайший спектр требований обычаев, традиций, моды и религии. Фамильное имя во многом освободилось от давления последней пары функций, благодаря чему повысилась его эффективность в различительном плане. Однако постепенно фонд личных и фамильных имен начинает очевидным образом (абсолютно и относительно) сужаться. Основная причина — естественное движение народонаселения, но определенный вклад вносят также традиции и мода, диктующие тенденцию сужения набора используемых личных имен.

Процесс развития системы антропонимов происходит по спирали: сначала доминирует различительная функция, затем она обрастает социальной, ритуальной и харизматической функциями. В итоге происходит неизбежное умаление трех последних функций, и после определенных сдвигов в системе именования различительная функция вновь выходит на первый план. Практически это выражается в растущем вмешательстве государства, стремящегося предотвратить назревающий кризис, усилить (расширить) действующую систему антропонимов в различительном отношении.

По поводу существующих систем именования преобладают две точки зрения: согласно первой, в много миллиардном глобальном сообществе фамильное имя будет не в состоянии выполнять различительную функцию и ему на смену неизбежно придет некий цифровой код (сегодня эту роль в различных системах учета выполняет, например, индивидуальный номер налогоплательщика и т.п.); вторая, более распространенная точка зрения сводится к тому, что население Земли стабилизируется, и существующая система именования вполне справится со своей задачей.

Имена — как «коллективно организованные образцы символических кодов» — объективно структурируют социальное пространство, участвуют в формировании национального архетипа. Национальные антропонимы являются элементом «системы слов, атрибутивных к ценностным установкам», т.е. идеологии. Выбор имени отражает, с одной стороны, традиции и ценности общества, с другой — изменения в жизни, которые сопровождаются дискурсивными трансформациями. Наш индивидуальный опыт общения дает богатую основу понимания других людей, выходящего за рамки элементарной ориентации в социуме, позволяет вычленять актуально значимые имена и оперировать ими как дискретными сущностями, ссылаться на них,

относить к определенным категориям, группировать по том или иным основаниям. Подобно тому, как опыт пространственной ориентации порождает пространственные символы, опыт обращения с именами создает основу превращения наиболее значимых из них в имена-символы. В конечном итоге имя – вербализованная составляющая феномена человека, предназначенная для опознания и осуществления оценочного процесса. Предвидение поведения объекта, характер развития явлений в окружающем мире – универсальный принцип, прослеживающийся от восприятия и опознания объекта до интерперсональных отношений и функционирования социальных институтов.

Национальный именник является полем взаимодействия прагматически ориентированных сил, которые регулируют приспособление системы именования к меняющимся социальным условиям и непрерывно задают ее актуально востребованные функциональные параметры. Какие-то имена уходят из употребления, забываются, какие-то вновь актуализируются или добавляются, подвергаются реинтерпретации. Тем самым культурно-имманентным, порождающим избыточность конституитивным принципам вновь и вновь противопоставляются гетерогенность/хаотичность и возникает открытость, являющаяся предпосылкой изменений в системе именования. В современной ситуации взаимодействия разнородных культур «перенос» имен из одной культуры в другую часто сопровождается искажением или утратой исходного контекста [6, 7, 8].

Можно выделить «потребительские» мотивы, определяющие выбор имени: а) утилитарные и рациональные; б) эстетические и эмоциональные; в) мотивы престижа; г) мотивы достижения; д) мотивы следования традиции, связанные с системой социальных потребностей личности, основой которых являются социально-психологические механизмы идентификации.

Имя - атрибут тела - по мере становления личности превращается в социальный знак, и этот знак переживается в акте рефлексии, дает возможность воспринимать и осознавать себя как «другого», чтобы более эффективно управлять своим поведением. Выбранное имя ребенка (национальный и социальный знак), может превратиться в имя-символ и, возможно, породить индивидуальный миф. Имя-символ выступает как а) внутренне-внешне выразительная б) структура личности, а также ее в) знак, г) по своему содержанию не имеющий очевидной связи с ее (личности) содержанием.

Имя как национальный знак воспринимается, прежде всего, в языковом плане. Говоря о русских именах, мы имеем в виду языковые формы, принятые именно в русском языке, и практику соотнесения их именно с русскими. Имена заимствованные, но не натурализовавшиеся в языке, оказываются двойными национальными знаками, функционирующими в новом языке и сохраняющими преемственность с породившим языком.

Имя как социальный знак воспринимается, прежде всего, в плане его функционирования в речи. Обычно та или иная языковая форма имени бывает продиктована конкретной экстралингвистической ситуацией (к человеку обращаются по-разному на работе, в семье, в интимных ситуациях и пр.). Функционирование имени собственного в речи и жизнь имени в языке оказываются в пересекающихся, но разных плоскостях, зачастую не имеющих между собой ничего или почти ничего общего.

Имена-знаки непрерывно получают дополнительный семантический/идеологический заряд либо, напротив, теряют часть своего семантического потенциала в результате трансформации или забвения. Неоднозначность в употреблении имен,

их комбинации и интерпретации, в конечном счете, определяется динамикой постоянных знаковых (социальных) трансформаций.

Личность является связующим звеном, центром различных интенциональностей и ее имя (их корреляты) соотносится с рядом: [имя-знак] [имя-символ] [имя-миф]. В диахронном плане по мере продвижения в направлении мифологизации имен происходит а) увеличение их социальной значимости и б) уменьшение «устойчивости» элементов этого ряда. Лишь имена великих людей становятся масштабными социальными мифами и без всякого преувеличения на тысячелетия входят в общецивилизационный социокультурный контекст (Геракл, Прометей, Ахилл, Наполеон и др.). Наиболее насыщенные имена-символы выступают в качестве «порождающей модели, которая создает бесконечную перспективу множества всякого рода общественно-политических и культурно-исторических оснований» (А.Ф. Лосев). Их смысловое наполнение меняется от одного времени к другому, от общества к обществу, часто придающих ему совершенно неузнаваемый вид. С другой стороны, Макбет, Гамлет, Дон Кихот, Дон Жуан, Фауст, Мефистофель и многие другие имена с самого начала мыслились авторами как имена-символы. И их значимость со сменой времен приобретает в глазах культурного человечества все более и более грандиозное значение [9; 262 - 267].

Символика предьявления имени в рамках выработанного языка социальной коммуникации очень корректно отделяет «своих» от «чужих», конструирует внешнее и внутреннее социальное пространство и тем сам институционализирует страсти. Имя играет важную роль в понимании социальных позиций: а) в оценке человека, когда оно выступает как символический капитал его рода, и б) в достигаемом смысле (когда доброе имя зарабатывается в процессе социальной жизни, построенных отношений, свершенных дел), т.е. создания репутации. Поскольку имя является одним из важнейших носителей социальной символики, оно вбирает в себе известность и социальное признание, оно становится адресом негодования и проклятий, его поминают в молитвах, оно становится аккумулятором социальной энергии.

Современная антропонимическая ситуация в России характеризуется, с одной стороны, сохранением проверенного жизнью, преимущественно канонического именинника, с другой стороны небывалой свободой в свершении акта наречения (в выборе известных, существующих имен) и в имятворчестве. Язык средств массовой информации, доминирующих в культурном пространстве современного общества, ориентирован исключительно на ближнюю прагматику и не способен формировать «тонкую языковую коммуникацию», а образцы именования все в большей степени задаются типажам массовой культуры, герои которой «доказали» свою успешность. Подобная противоречивая ситуация диктует необходимость осмысления актуальных вопросов: а) антропонимии в территориально-социальной проекции; б) лексикографического описания антропонимической лексики; в) статистической структуры именинника.

Веками изящная словесность изымала из жизни реальные речевые ситуации, поговорки, имена, переосмысливала их эстетически, заботясь о ритмическом равновесии, благозвучии, гармонии элементов. Литературное употребление речи ассоциировалось у читателей с чем-то гармонично целым, что и делало их употребление эстетически привлекательным. В результате складывались нормы литературного языка. Очевидная оторванность литературного языка от актуальной прагматики употребления имен не только не означала отсутствие нюансировки, но, напротив, приводила к сосредоточенности на ней, заставляла язык использовать широкую

гамму красок. Во второй половине XX века этот механизм образования норм языка и именования литературных героев полностью прекратил свое функционирование. Современная литература уже не является образцом употребления языка, авторитетным для большинства его носителей.

Российская антропонимическая система является важной составной частью национального культурного пространства, одной из форм существования культуры в массовом сознании. Ядром этого пространства является национальная когнитивная база, понимаемая как определенным образом структурированная совокупность знаний и национально маркированных и культурно детерминированных представлений, необходимых для представителей данного сообщества. В число базовых единиц национального культурного пространства входят, наряду со знаниями, концептами, представлениями, также и антропонимы.

Феномен «смещенного» именования заключается в нарушении привычной антропонимической логики, когда без всякого временного разрыва ребенку дают имя, которое является (или только что было) знаком тела отца. В символической форме здесь выражается внутренний конфликт личности именователя, тлеющий в сфере бессознательного индивидуальной психики, со всеми ее мощными символами, конфликтами и интегрирующими компромиссами. Подобный выбор может трактоваться как отказ именователя от развития отношений между телом и именем, желание воспроизвести, сохранить в сыне (иногда — дочери) свое эмоциональное, интеллектуальное и моральное внутреннее пространство.

Внутри определенных стереотипов именования происходят определенного рода «смещения», в которых можно увидеть элементы символического поведения, тех, кто дает совпадающие имена. Подобная психология часто свойственна людям, которые: а) пытаются усилить еще только формирующуюся родственную связь с новорожденным, возможно - отдать ему часть своего психоэнергетического потенциала; б) переносят, перепрограммируют все удачи и неудачи отца на судьбу ребенка; в) отличаются сочетанием стеснительности и очень высокого мнения о себе; их характерная черта — стремление наделять близких людей «именами» овощей, малопривлекательных животных, искаженными уменьшительными именами и пр. (по сути, прозвищами тотемического происхождения, постоянно встречающимися в различных фобиях). С точки зрения аналитической психологии, в отношениях отца и ребенка прослеживается ряд важных тем: а) отец как противоположность матери - воплощение важнейших ценностей и свойств личности; б) отец как «информирующий дух», духовный принцип, личный дойник Бога-Отца; в) отец как модель личности сына (дочери); отец как то, из чего сын должен вычлени себя. Повторное использование отцом знака собственного тела усложняет некоторые моменты становления личности сына. В некоторых семьях возникают субсистемы кодификации, которые придают межличностным отношениям дополнительные эмоциональные полутона (от умиления до раздражения) и латентные смыслы (скрытые стимулы обращения приобретают - исключительно в восприятии коммуницирующих членов семьи - знаковый характер).

Попытка умаления нового мифа, боязнь появления оппозиции «мое имя» - «имя сына» и принятие «смещенного» варианта именования может быть отражением страха именователя перед действительностью. Иначе говоря, немотивированное повторение своего имени в имени сына — символический отказ родителей от изменения, развития семиотической и психологической структуры бытия, объединяющей архаические, архетипические и лишь отчасти привычные, установившиеся

трансформации. Желание отца вновь увидеть в судьбе сына то, что длится в данный момент, что наполняет индивидуальную память и легко воспроизводится без особого психологического и эмоционального напряжения, следуя логике «изменения есть зло» – это своего рода попытка спрятаться от необходимости переживать новый миф вхождения в жизнь ребенка, иллюзорное сужение пространства бытия. Подобный выбор отца во многом бессознателен и впечатление, что это тщательно продуманный шаг возникает от того, что он встроен в существующий порядок в качестве субъекта лишь благодаря специфической данности собственной воображаемой связи с себе подобными. Рассмотренный тип «смещенного именования» может рассматриваться в нарциссическом регистре, но и в этом случае оно есть элемент символического поведения, вариант символических операций с реальностью, а социально-философский взгляд на феномен имени – аспект понимания общества, попытка собрать воедино принципы именования человека во взаимосвязи с проблемами социального бытия [9; 262 – 267].

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Булгаков С.Н. Философия имени // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.2. СПб.: ИНА-ПРЕСС, М.: Искусство, 1999. С. 5 – 240.
2. Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие. Имя. Космос. М.: Наука, 1993. С. 613 – 801.
3. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие. Имя. Космос. М.: Наука, 1993. С. 802 – 892.
5. 4. Мостовая И.В. Социальное расслоение: символический мир метаигры. М.: Механик, 1997. – 208 с.
6. Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс. – 416 с.
7. Зинченко В.П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М.: Новая школа, 1997. – 334с.
8. Лакан Ж. Имена-Отца. М.: Гнозис. 2006. – 160 с.
9. Шайкевич А.Я. Русские личные имена XX века // Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. Проблемы антропоники. М.: Наука, 1970. С. 84 – 91.
10. Федоров В.В., Афанасьев Ю.А. Имя человека как знак, символ, миф // Вестник Тверского государственного технического университета. Тверь: ТГТУ, 2007. Вып. 10. С. 262 – 267.

Тугуши С.А.,

*кинорежиссер, кандидат искусствоведения,
член Гильдии кинорежиссеров РФ.*

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И КИНОПРИТЧА

На протяжении тысячелетий существования человечества искусство всегда было средством выражения его мирозерцания. По мысли М. Хайдеггера искусство считается выражением жизни человека. Как всякое подлинное искусство, кинематограф обладает не только художественным совершенством, но и глубоким идейным содержанием.

В искусстве второй половины XX века кинематограф сформировался как его ведущая область. Трагическое время первой половины ушедшего столетия представало не только как тяжкий путь для человека, но и проблематичной эпохой исследования самого человека. Этот период был одновременно и становлением философского кинематографа и временем эволюции его языка. В становлении философии кинематографа большую роль сыграла философия XX века, которая оказалась той интеллектуальной средой, внутри которой развивался и эволюционировал кинематограф, который направил свой объектив на человека, на изучение проблем его существования, а язык кино стал во многом языком человеческого общения.

Среди канонических жанров кинематографа своей художественной возможностью и философской насыщенностью привлекает жанр притчи, которая в двадцатом столетии оказалась востребованной в разных национальных киношколах. Укоренение жанра притчи в кинематографе связано именно со второй половиной ушедшего века. Этот период оказался благодатной почвой для формирования притчи как философского жанра кинематографа. Она вобрала в себя достижения философских учений XX века, в частности исследовательский метод экзистенциализма и сформировалась как своеобразное художественно-философское произведение. Кинопритча требует от зрителя особого интеллектуального настроя, умения распознать сквозь ткань сюжета глубину авторских философских размышлений о мире.

Несмотря на то, что жанр притчи возродился в искусстве из прошлого, она оказалась адекватным для искусства XX века, в частности для кинематографа, в оценке глобальных проблем человечества. Архаический жанр оказался востребованным, прежде всего в творчестве тех режиссеров, которые представляют авторское кино и способствуют развитию интеллектуальной линии кинематографа. Веками накопленный опыт притчи был использован мастерами кино для осмысления действительности, для открытия в ней новых возможностей - возможностей визуализировать текст, прийти к новой форме и к новому стилю, применить притчу как новый тип мышления. Словом, притча оказалась для мастеров искусства способом художественного преобразования действительности.

Притча как жанр в искусстве, в частности в кинематографе, выросла не только на почве кризисных ситуаций, но и на почве кризисного самосознания. Идея исчерпанности бытия в историческом плане и в жизни отдельной личности поставила под сомнение основания европейской рациональности. Притча выходит за пределы рациональности, она фактически на пути к иррациональному постижению жизни, но погружение в стихии иррациональности сдерживается жесткими приемами построения жанра, который сохраняет художественное произведение в притчевом поле. И эта жанровая «выстроенность» удерживает кинохудожника от полного и окончательного погружения в стихию иррациональности, поскольку кризисная ситуация

не может быть исчерпывающе объяснена ни в категориях рациональности, ни в категориях иррациональности, и тогда остается возможность прибегнуть к языку высокой прозы и поэзии. Это ярко выражено в творчестве ведущих мастеров мирового киноискусства.

В кризисное время четко вырисовывается и осмысливаемая философией проблема самоидентификации человека и общества вообще. Этот процесс предполагает выделение в ходе рефлексии субъективного потока мысли в самостоятельный объект, который и становится предметом познания. Природа познавательной деятельности диктует необходимость подхода к изучению этого объекта с использованием принципа моделирования: разные модели делают актуальными разные стороны потока мысли. Всякое моделирование связано с обобщением, с концентрацией познавательных усилий на отдельные, конкретные «предметы мысли». Жанры искусства являются аналогом принципа моделирования в художественной сфере. Когда процесс идентификации или самосознания подходит к высокому уровню обобщения, к выводам философского порядка, наиболее доступным и эффективным средством для осуществления этого процесса выступает «притчевое мышление», интерес к тем жанрам, которые включают притчевое начало в свою структуру. Исторически сложившаяся система художественных приемов притчи направлена на ее моделирование с целью обнажения, выявления тех закономерностей человеческого бытия, которые скрыты под покровом эмпирии.

Прежде всего, в жанре кинопритчи мастеров интересовала обобщающая сила, особый характер абстрагирования, предлагающий высокую меру условности, что дает возможность художнику наиболее адекватно воссоздать в кинематографических образах язык высокой прозы и поэзии. Общедоступность кинопритчи как жанра может получить и другое объяснение: именно этот жанр, основанный на особом значении самосознания художника, на процессе его самоидентификации, стимулирует человека к приобретению собственного философского взгляда на мир, к более объемному подходу к действительности. Притча давала и дает киномастерам возможность использовать максимально концентрированную форму повествования, так как ей свойственно своеобразное развитие повествования и соответственно сложная процедура формирования ее общего смысла.

Кинопритча оказалась средством изображения современного мира. В ней режиссеры пытались выразить свое ощущение действительности. Л. Зайцева пишет, что притча «... особый тип автопортретности художника».(1) Режиссер Э. Шенгеля считает, что приемы, свойственные этому жанру, рождают глубину и мудрость мысли и подчеркивает: — «Притча — явление духа, необыкновенной высоты человеческой мысли».(2) М. Власов о сути и значимости жанра кинопритчи для современного кинопроцесса сообщает: «Притча — это... иносказание, заключающий в себе некое нравственное или философское наставление»,...она «открывает проблему — социальную, нравственную, философскую, имеющую общечеловеческое значение».(3)

Итак, кинопритча — фактически философский жанр, многослойное смысловое образование, в формировании которого, повторим, сыграла большое значение экзистенциальная философия. Кинопритчи отобразили экзистенциальные драмы, которые были разыграны в ушедшем столетии на разных континентах и отображены в разных национальных киношколах в творчестве режиссеров разных поколений. Кинопритча отразила историю и судьбу человечества в переменчивые периоды ушедшего столетия.

Экзистенциальная философия помогла режиссерам в жанре кинопритчи по-

казать свое ощущение и мировоззрение, воплотить свое видение мира и художественные идеи, этому способствовало и то обстоятельство, что в философии экзистенциализма художественный метод имеет такое же значение, как научный. Структура и философия кинопритчи сформировались под влиянием сложности исследуемых проблем существования человека. Авторы кинопритч беспощадно критиковали современное и постсовременное общество с его пороками. Соприкасаясь с кинопритчей, мы наталкиваемся на самые разнообразные темы: по мнению Антониони, человеческое сообщество красная, опасная пустыня. Она оказалась пространством моральных конфликтов, этических дилемм, территорией экзистенциальных драм; человек жил и физиологически ощущал эмоциональную усталость, одиночество, отчаяние, страх, ставшие нормой жизни; герои пребывали в состоянии духовного и нравственного кризиса; незащищенность человека приводила его к тому состоянию, где он был неспособен выжить в абсурдном мире (Мерсо, герой притчи Л. Висконти «Посторонний», 1967). Абсурд во многих притчах довел героев до бунта. Об этом свидетельствуют киножизнь героев О. Уэллса, И. Бергмана, Л. Бунюэля, Ф. Феллини, Л. Андерсона, П.П. Пазолини, Л. Ка-вани, М. Белоккио, С. Сампери, Р. Фаэнца, М. Формана, Л. Ф. Триера и др.

Итак, режиссеры в кинопритчах оставались верными многим и разным темам: глобальные общечеловеческие проблемы, человек перед лицом истории, развитие общества и его конфликты с человеком, размышление о ложных и истинных ценностях, об утрате человеком связи с природой. Темы эти требовали от них исторического, социально-психологического, идейно-политического, экзистенциального исследования, они требовали объяснения и обоснования высокими философскими рассуждениями смысла жизни, смысла бытия. Ведь подлинно философское понимание человеческого бытия связано с проникновением в сокровенные глубины человеческой жизни, с ответами на те коренные вопросы, какие человек способен ставить перед собой в минуты высочайшего напряжения духовно-нравственных сил.

Авторы кинопритч стремились выделить и использовать в этом жанре те аспекты философского учения, экзистенциальные категории, которые характеризуют бытие, чтобы выяснить и попытаться искоренить причины, порождающие бесчеловечность, объяснить, почему разум не смог предотвратить те страшные бедствия, которые потрясли ушедшее столетие с его первых дней. Для анализа бытия режиссеры и прибегли к характеристике тех по сути экзистенциальных проблем, которые позволили им убедительнее показать и объяснить процесс «проживания» индивидуумом времени и пространства своего бытия.

Философия кинопритчи довольно сложна. Прежде всего, философские «эссе» этого жанра стремятся показать человеку его деятельность «за» или «против» жизни. Творчество режиссеров пронизано убеждением в возможности гармонии мира и человека, пусть еще не достигнутых, но достижимых и достигаемых в процессе духовного просветления материи. Чувствует ли человек земную гармонию и стремится ли он быть причастным ей, если человек не является совершенным? Становление мира происходит в результате некоторой «деградации», «падения», «разложения» идеального бытия. Почву для себя индивид ищет в таком состоянии души, на которое он сможет положиться в жизни. Ведь каждый человек представляет, во-первых, человека, а затем общество, в котором он существует и которое толкает его на разные жизненные пути. Философия кинопритчи объясняет глубину проблем существования человека в современном и постсовременном обществе, начиная от его виновности и кончая его благодеяниями.

Экзистенциализм не идеализировал антагонистическое общество, и это придавало ему привлекательную силу для мастеров кино. Экзистенциализм помог кинематографу осмыслить существование человека в разные периоды XX века. Он содействовал разуму в исследовании противостояния индивидуума и современного, индустриального общества, нравы которого отрицательно действовали на человека и его судьбу. Исходя из этого диагноз, поставленный индивидууму экзистенциальной философией, оказался существенно важным, так как теперь приходилось рассматривать человека более внимательно и глубоко, чем это представлялось ранее. Экзистенциализм помог мастерам кино в углубленном исследовании «личного», «внутреннего мира» человека.

Экзистенциальная философия выразила общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего. Она поставила бытие под знак безнадежности, тревоги и т.д. Современность разъединила общество, людей, человек не понимал другого человека, так как цивилизация, бурный рост науки и техники порвали связь между чувствами и мыслями людей. Неангажированные мастера кино не видели реальных перспектив развития общества. Мир, человек представлялись им обреченными, болеющими некоммуникабельностью, безумием, одиночеством. Режиссеры ощущали человека как личность несостоятельным, отчужденным от действительности; они считали, что в человеке все человеческое разрушено. Но реальные процессы жизни людей требовали для объективности их художественного исследования определенного подхода или жанра, такого художественно-философского жанра, каким и оказалась кинопритча.

Философское мировоззрение лучших мастеров кино в этом жанре по степени ясности и проработанности нюансов оказалось ничуть не уступающим «классическим», рационально изложенным философским концепциям. Человек оказался загадочным и во многом неизученным субъектом, это и взволновало многих художников кино. С. Кубрик писал, «... человек рождается уже наделенным множеством слабостей, а общество зачастую делает его еще хуже».⁽⁴⁾ Режиссеры в своих кинопритчах изображали не просто конкретного человека, а человека вообще. Одной из центральных тем мастеров кино было изображение тяги человека к разрушению, к насилию: художники стремились показать деструктивность деятельности человека (притча С.Кубрика «Заводной апельсин, 1971). Мастеров кино волновал и тот факт, что жестокость сохраняется и преумножается даже в тех странах, которые имели давние культурные, гуманистические традиции. Жестокость оказалась прямым порождением современного мира, она продолжает являться его неотъемлемой частью. Действительность современной и постсовременной эпохи, ощущение этой реальности становились материалом для истолкования в жанре кинопритчи ведущими мастерами мирового кино.

Сила философии кинопритчи состоит в множестве предлагаемых ею трактовок, в ее способности раскрыть экзистенциальную проблематику и приблизить к зрителю экзистенциально-психологическую драму реальной жизни. Конфликт строится, прежде всего, как столкновение между современным человеком и действительностью. Его объяснение приводило режиссеров к рассмотрению экзистенциальных проблем одиночества, страха, отчаяния, отчуждения, некоммуникабельности, абсурда и бунта, вины и раскаяния. Для показа этих проблем важно было проследить за естественным поведением человека в жизненных обстоятельствах.

Логика экзистенциализма сводится к тому, что человек находится во враждебном ему мире, куда он заброшен не по своей воле и где его жизнь в качестве

члена общества не является подлинным человеческим существованием. Во внешнем мире человек не находит никаких устойчивых ориентиров. «Бог мертв», — цитировал М. Хайдеггер мысль Ф. Ницше и добавлял от себя: «Воскресить Его уже невозможно». Со смертью Бога перед личностью открылась нагота и опустошенность мира. Естественно, человек по Хайдеггеру впадает в панический страх, который калечит личность и заставляет человека искать спасения в конформистском сознании. Чтобы вернуть личности нравственные ценности и восстановить ее нравственное достоинство, надо, как полагал К. Ясперс, прежде всего, распрощаться с верой в исторический прогресс. Таков был философский ответ мыслителя не только на мировые войны, но и на другие происшествия века.

Ясперс придал проблеме исторической ориентации личности гипотетически заостренную форму: даже если бы история пришла к мировой катастрофе, то и это не могло бы служить основанием для личной беспринципности. Для достойной личности, воспитанной на нравственных ценностях христианства, не существует исторической ситуации, оправдывающей безнравственность. Величие человека состоит в том, что он способен, сохраняя нравственное достоинство, пережить перспективу заката мировой истории. «Быть самим собой, быть верным себе, выбрать себя самого» — основное требование экзистенциальной теории личности. Проблема выбора возникает перед человеком, когда он оказывается в «пограничной ситуации». Именно в этот момент человек во всей полноте ощущает свою свободу, состоящую в ответственности совершаемого им выбора. Например, герой притчи Л. Висконти «Посторонний» (1964) Мерсо, одинокий и неком-муникабельный индивидуум, в пограничной ситуации совершает убийство, а интеллигент Марчело Клеричи в притче Б. Бертолуччи «Конформист» (1970) выбирает роль предателя, становится конформистом как в плане политическом, так и в личном.

Г. Рикерт исходил из того, что наряду с миром реальных вещей существует мир ценностей. Ценности становятся частью психического бытия, обладающей значимостью. Истина, Красота, Благо рассматриваются как духовные ценности и регуляторы человечества. Поиск истины — важный акт в кинематографе. Л. Буньюэль считал, что поиск истины — жизненная проблема для художника: «... я отдал бы жизнь за человека, который ищет истину. Но я убил бы того, кто поверил, что обрел ее».(5) С другой стороны, на что опереться художнику в этом сложном процессе, ведь поиск истины довольно проблематичный акт, как и судьба самого искусства в добывании истины. Поиск истины достаточно длительный процесс, он может стоять в основе всего творческого пути художника, так как «Истина загадочна, она вечно ускользает от постижения, ее необходимо завоевывать вновь и вновь».(6)

Ж. Жебес считал, что люди, познав истину, обязаны понять свой долг. В кино-притчах именно поиск истины служил этому акту самосознания. Понятие истины сопоставляется с понятиями добра и красоты. Из сути кантовской триады — истина, добро и красота следует: если истина связана с необходимостью, а добро со свободой, то красота выступает как синтез свободы и необходимости. О спасительной силе красоты говорили и Ф.М. Достоевский, и А. Камю. Мыслители считали, что красота спасет мир, если человек в полной мере постигнет смысл этой красоты. По их убеждению, красота обуславливает и определяет и жизнь, и веру, и сознание человека, ибо без красоты нет и не может быть ни истины, ни добра, ни справедливости, ни свободы. Однако красота может оказаться униженной, попранной и тогда она не способна спасти мир. Тогда человеку приходится спасать саму красоту. Об этом — притча Т. Абуладзе «Древо желания» (1975).

Киномастера в своих притчах отражали конфликт человека со временем нашей цивилизации, объясняя духовный кризис индивидуума и его столкновение со своей эпохой. Суть и значимость жанра кинопритчи в творчестве мастеров разного поколения задавали им ориентир для осмысления и объяснения исторического времени, на восприятии и оценке глобальных перемен, происшедших в ушедшем столетии. Можно поразиться различию мировоззрений кинорежиссеров, исходя из философии их творчества, однако у всех была одна волнующая тема — исследование и познание человека современной и постсовременной эпохи, попытка проникнуть во внутренний мир индивидуума, понять мотивы его поступков, объяснить его слабости, проанализировать проблемы его существования в алогичном и жестоком XX веке с помощью философии, философии жанра кинопритчи. Ведь авторы кинопритч любили своих героев и сострадали им, поэтому они старались заглянуть в их душу и понять ее, понять реакцию человека на политический и социальный кризис, более точно передать атмосферу эпохи, ее социально-нравственную проблематику. Отсюда тяготение к метафорическому, поэтическому переосмыслению действительности, интерес к экзистенциальным проблемам, через анализ которых явно прорывались столь характерные для мастеров мирового кино гуманизм и вера в человека.

Экзистенциальная философия стала философией многих художников, так как кризисные ситуации XX века ставили человека лицом к экзистенциальным проблемам, исследование и показ которых предлагает кинопритча со своей сложной художественной структурой. Экзистенциальные проблемы, связанные с анализом внутренних тревог, страхов и переживаний личности, враждебное отношение к человеку нашли свое отражение в кинопритчах И. Бергмана, Л. Бунюэля, Л. Висконти, Ф. Феллини, П.П. Пазолини, С. Кубрика, Р. Олтмена, Л. Андерсона, М. Феррери, Б. Бертолуччи, Ж.Л. Годара, Т. Абуладзе, Ф. Трюффо, В. Херцога, М. Беллокио, Р.В. Фасбиндера, В. Вен-дерса, В. Хитиловой, Ю. Якубиско и т.д. Проблема отчуждения, некоммуникабельности, возникает в фильмах М. Антониони, М. Хуциева, А. Тарковского и т.д. Авторы кинопритч относятся к разным направлениям и к разным традициям, для них было характерно тематическое разнообразие, но, основные темы кинопритч базируются на насущных проблемах бытия. Одним словом, мастера были в поисках причин бездуховности и разобщенности людей в современном и постсовременном обществе.

Тема вины и раскаяния также волновала многих режиссеров и они старались объяснить факторы, порождающие вину индивидуума, и вынести свою моральную оценку. Многие герои кинопритч раскаивались в совершенном, в своей вине, но многие, наоборот, отрицали ее. Об этом притчи: Л. Висконти «Гибель богов» (1969); П.П. Пазолини «Царь Эдип» (1967), «Медая» (1970), «Сало и 120 дней Содома» (1975); Б. Бертолуччи «Конформист» (1970); К. Синдо «Сегодня жить, умереть завтра» (1970); Т. Абуладзе «Покаяние» (1984) и др.

В центре внимания авторов кинопритч всегда оказывались не только человеческие страдания, но и чуткая реакция на внешние факторы, жестокие столкновения с неестественно развивающейся жизнью, которые навсегда оставляют свой след в душе человека. Герои притч И. Бергмана вступили в конфликт с реальностью, преодолевая разные экзистенциальные проблемы в фильмах «Вечер шутов» (1953), «Седьмая печать» (1956), «Лицо» (1958), «Молчание» (1963), «Стыд» (1968), «Шепоты и крик» (1972) и др.

Причины гибели мира многие мастера находили в самом человеке. Об ощущении наступающего апокалипсиса рассказывают притчи-исповеди многих

режиссеров: П.П. Пазолини «Царь Эдип» (1967) и «Медея» (1970); апокалиптическая трилогия Ю. Якубиско «Возраст Христа» (1967), «Дезер-тиры и странники» (1968), «Птички, сироты и безумцы» (1969); Ф. Феллини «Репетиция оркестра» (1979), «И корабль плывет» (1983), а также картина «Сатириконт-Феллини» (1969) и др.

Об истинных и ложных ценностях, о переоценке ценностей, рассказывали притчи и притчеобразные фильмы мастеров: И. Бергмана «Земляничная поляна» (1957), Л. Висконти «Посторонний» (1964), Ф. Трюффо «Жюль и Джим» (1961), Х.У. Эрмосильо «Тоска по дому» (1965), А. Тарковского «Солярис» (1972), «Сталкер» (1979), «Носталгия» (1983), «Жертвоприношение» (1986), Х. Кертиса «Рука, качающая колыбель» (1992) и др.

Не только разнообразие тем в кинопритчах, но и разнообразие притчевых образов мастеров кино определяют суть и философию жанра кинопритчи. Режиссеры в притчах довольно большое внимание уделяли каждому человеку, выявляли свой интерес к каждому индивидууму как к личности и создавали точные притчевые образы (социально достоверные, психологически тонкие и убедительные), чтобы показать поединок их характеров и выявить – кто более человечен, и как вера, любовь, дружба, сострадание, порядочность и другие человеческие качества помогают им выжить в трудном процессе именуемом выживанием.

Мастера кино в притчах передали свое, личностное видение мира и свое ощущение событий ушедшего столетия с помощью философии экзистенциализма и его методов анализа человека и его бытия. Кинопритчи режиссеров разных поколений способствовали тому, чтобы спасти человека от экзистенциального ужаса отсутствия смысла жизни. Поэтому режиссеры отразили этапы общественного развития современного и постсовременного мира. Это подтверждает арсенал кинопритч мирового кино. Например, если присмотреться к творчеству Ф. Феллини, то можно сказать, что Мастер создал художественные образы – феллиниевские лица. Именно эти лица довольно экспрессивно выражают тот жизненный натиск и то выражение, которые передают экзистенцию человека. Одним словом, феллиниевские герои это те человеческие лица, которых «создала» экзистенциальная драма.

Итак, со второй половины XX века на смысл кинопритчи наложились многие факторы, связанные с проблемами существования человека, усложнилась ее структура, и она сформировалась как сложное, многослойное и фактически философское произведение. Этот процесс активно двигала экзистенциальная философия, которая способствовала становлению притчевого мышления и помогла режиссерам в кинопритчах показать и объяснить индивидууму как он прожил время и пространство своего бытия. Отсюда и вышедшие на первый план проблемы времени и человека, что составило внутренний пафос жанра кинопритчи и его цель. Действительность и специфика определили притчу как жанр, и она отразила историю и судьбу человечества в переменчивые периоды XX века. Смысл истории, в частности ушедшего столетия – общечеловеческий смысл, который требует своего объяснения. Этому и служит философия кинопритчи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Зайцева Л. Притча Тенгиза Абуладзе // Поэтическая традиция в современном советском кино. М.: ВГИК, 1989. С. 34.
2. Шенгеля Э. «На крыльях притчи» // Кинопанорама. Вып. 3. М.: Искусство, 1981. С. 286.
3. Власов М. Виды и жанры киноискусства. М.: Знание, 1976. С. 107.
4. Беньер К. Стенли Кубрик: Идти вперед, помня о прошлом // За рубежом, 1995. № 37. С. 22.
5. Сто великих режиссеров. Луис Буньюэль. М.: «ВЕЧЕ», 2004. С. 207.
6. Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С. 361.

Аннотация: В статье рассматривается влияние экзистенциальной философии на формирование притчевого мышления режиссеров, представляющих различные национальные киношколы, в творчестве которых жанр кинопритчи является характерным.

The article considers the influence of existential philosophy on the formation of the parable way of thinking of the filmmakers belonging to different national schools who work in this genre.

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Повседневность как философское понятие характеризует жизнедеятельность индивидов, раскрывающуюся в контексте привычных общеизвестных ситуаций на основе самоочевидных ожиданий. Социальные взаимодействия в контексте повседневности строятся на основе единого восприятия ситуации взаимодействия всеми участниками интеракции. Следует отметить такие характеристики повседневности, как нерелективность, отсутствие личностной вовлеченности в ситуацию, типологическое восприятие участников взаимодействия и мотивов их участия. В повседневности противопоставляются: будни — празднику, общедоступные формы деятельности — ее конкретным специализированным формам, жизненная рутина — мгновениям острого психологического напряжения, действительность — идеалу.

Интерес к данной теме определяется возникшим на рубеже прошлых столетий водоразделом классической и современной философиями. Суть разногласий «классического» и «неклассического» выражается в преодолении натуралистической установки наивной онтологии, которая выражается в «раз-действительствовании» понятий и идей [2]. Осмысление истины в классической философии происходило в рамках трактовки сознания, как множества когнитивных актов, непосредственно воспроизводящих реальность. Неклассическая философия обращает внимание на роль понятийного инструментария, который ранее считался нейтральным, не влияющим на познавательный образ бытия.

Э. Гуссерль поставил вопрос о статусе понятий «реальность», «действительность» и т.п.: насколько они имеют «онтологические» преимущества перед «гносеологическими» категориями? Он провозгласил: «Назад к самим вещам». Последние не тождественны ни внешним событиям и процессам, ни внутренним переживаниям и их комплексам. Они определяются интенцией сознания, находясь внутри него, т.е. наделяются парадоксальным свойством «имманентной трансцендентности». Феноменология и удостоверяет преодоление жесткой оппозиции «внешнего» и «внутреннего». Обратим, однако, внимание на те интерпретации повседневности, которые появились в неклассической традиции и были представлены в русле преодоления традиции классической.

Понятие *повседневности* имеет множество интерпретаций. У Зиммеля повседневность противопоставляется наивысшему напряжению сил, остроте переживания в особые моменты жизни. Хайдеггер отождествляет повседневность с «das Man». Маркузе противопоставляет культуру как творчество, высшее напряжение духовных сил цивилизации как рутинной технизированной деятельности. Повседневность оценивается им с негативной стороны, поскольку характеризует такой тип социального развития, как цивилизация. Истинное социальное развитие выражается в преодолении повседневности, в достижении некоего высшего творческого состояния.

У А. Лефевра повседневность предстает подлинным локусом творчества, ибо в ней творится все человеческое. Критика повседневной жизни, предпринимаемая с целью уточнения происходящего, сводится к ее «реабилитации». Повседневность необходима, т.к. позволяет реализовывать синтез природы и культуры в непосредственности человеческой жизни.

А. Хеллер полагает, что в повседневности происходит реализация насущных потребностей человека, трансформирующихся в культурную форму и значение.

Если Маркузе видел необходимость в диалектическом «снятии» повседневности, то последующие авторы ставят задачу возвращения в повседневность. Новое обретение мира повседневности означает, что человек ориентируется не на абстрактные, анонимные институты, а на ощутимый человеческий смысл. Так для человека осуществляется возможность «возвращения» в жизненный мир.

Философия XX в. акцентирует внимание на повседневности. Гуссерль развивал идеи «жизненного мира» — единственного реального для онтологической и гносеологической практики. Жизненный мир воплощает опыт живого деятельного субъекта. Отношение субъекта к миру строится на основе наивно-естественной непосредственной установки. Жизненный мир в результате предстает культурно-историческим. Однако, если Гуссерль исходил из опыта изолированного субъекта, то его последователи переносили центр тяжести анализа на общество — конкретно-историческую ситуацию. Так возникает более поздняя трактовка повседневности как инструмента «конструирования реальности». Данная идея развивалась А. Шюцем, П. Бергером, Т. Лукманом.

Так, Шюц оценивал идею «миров опыта» У. Джемса, согласно которой таковые трансформировались в «конечные области значений». Конечность есть свойство замкнутости в себе. Переход из одной области в другую невозможен без особого усилия, смыслового скачка, перерыва постепенности. Одной из конечных областей значений, наряду с религией, игрой, научным теоретизированием, душевной болезнью и т.д., является повседневность. Каждой из конечных областей значений свойствен особый когнитивный стиль. Шюц выделяет шесть элементов, характеризующих стиль повседневности: активная трудовая деятельность, ориентированная на преобразование внешнего мира; ероче естественной установки, т.е. воздержание от сомнения в существовании внешнего мира и в том, что этот мир может быть не таким, каким он является активно действующему индивиду; напряженное отношение к жизни (*attention a la vie*, говорил Шюц вслед за Бергсоном); специфическое восприятие времени — циклическое время трудовых ритмов; личностная определенность индивида (он участвует в повседневности всей полнотой личности, реализующейся в деятельности).

Словом, повседневность — одна из конечных областей значений, которую он, Шюц, считает «верховой реальностью». «Верховность» есть деятельная природа повседневности, ее закреплённость в телесном существовании индивида. Другие реальности можно определять через повседневность, поскольку они характеризуются по отношению к ней неким дефицитом (отсутствием компонента деятельности, изменяющей внешний мир, неполнотой личностной вовлеченности и т.д.). Типологические структуры повседневности — типические ситуации, типические личности, типические мотивы и т.д. представляют собой репертуар культурных моделей, используемых повседневными деятелями. Повседневность, следовательно, реализуется как существование культуры в ее инструментальном смысле.

Идеи социально-феноменологического видения мира повседневности отразились в новой этнографии (Фрэйк, Стюртевант, Псатас и др.), обогатившей анализ повседневности как культурно-специфического мира переживаний традиционно научными методами. Реализация феноменологического подхода оценки повседневности имела место и в этнометодологии Г. Гарфинкеля, где конструирование мира представлялось процессом интерпретации значимостей участниками интеракций. Короче: «Обыденная жизнь» может стать наименованием разнородных явлений, предлагаться как спасительное средство решения онтологических, гносеологических, социальных, антропологических и т.п. проблем.

Однако не стоит переоценивать значение повседневности. К такому выводу пришел, разрабатывающий вопросы истории цивилизации, Н.Элиас, выделивший два основных тезиса. *Во-первых*, нельзя превращать «повседневную жизнь» в универсальную категорию, под которую подводятся вьетнамские крестьяне, китайские мандарины, средневековые рыцари, афинские мыслители, люди индустриального общества. *Во-вторых*, нельзя «обыденную жизнь» представлять в качестве автономной сферы, отделенной от общества с его структурами власти.

Б.Вальденфельс, в свою очередь, выдвинул [1] три принципа, раскрывающие суть повседневности:

1. Обыденную жизнь следует понимать не как существующую саму по себе, а как возникающую в процессе «оповседневнивания», чему противостоит «преодоление повседневности».

2. Повседневность — дифференцирующее понятие, отделяющее одно явление от другого. Границы и значения выделяемых сфер изменяются в зависимости от места, времени, среды, культуры. Так, например, европейские национальные культуры несопоставимы с американскими.

3. В теориях обыденной жизни важно оценивать, кто и каким образом раскрывает суть обыденной жизни, какая повседневность имеется в виду: своя собственная или чья-то еще, другая. К тому же, не следует преувеличивать значение повседневности, обозначать ее как универсальное явление.

Обыденную жизнь можно тематизировать различными способами, — исходя из субъекта, объективно существующего мира тел, социальных отношений, процесса языкового общения, поведения. Исходная точка тематизации — актуальная проблема специфичной рациональности обыденной жизни. Рациональность характеризует то, что воплощается в смысловых, регулярно повторяющихся, рассудочно-прозрачных взаимосвязях, которые существуют в различных полях и стилях человеческих проявлений. Бесконечному количеству форм иррациональности противостоит не одна всеохватывающая, а специфичные, изменяющиеся формы рациональности. Широкому пониманию рациональности соответствует речь о «логике чувств и красок, о порядке вещей или о многообразии действительностей». Рациональность погружена в опыт, воплощается в действии; реализация человека поэтому и не происходит только из подчиненного цели рационального расчета или из притязаний на значимость.

Ориентация на проблематику рациональности не означает изменение места, при котором разум истории, общества был бы перенесен в обыденную жизнь. Частичное перемещение разума, его расчленение, помещение в поля рациональности изменяет и его характер. «Рассеянному разуму» соответствует превращение области повседневной жизни в лабиринт, который не был спланирован какой-либо инстанцией и не был создан по какому-либо образцу. Улисс, ставший героем повседневности, блуждает как некто, в ком есть что-то от никого, пока его не сажают в определенную клетку лабиринта. Исследование повседневности, которое не участвует в изменениях перспективы, легко застревает в произвольном наборе географических и исторических находок, украшая ими нынешние «постмодернистские» хранилища.

В культуре обязательно присутствует противопоставление повседневного и неповседневного. Повседневное — это привычное, упорядоченное, близкое; в противоположность повседневному неповседневное существует как непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое.

Человек как «нефиксированное животное» в соответствии со своей природой должен изобретать намеченный лишь весьма приблизительно порядок, создавать

свой мир. В процессе привыкания и освоения навыки человека преобразуются в знания и умения, которые многократно воспроизводятся и воплощаются в материальных предметах. Это касается питания, одежды, продолжения рода, пространственной ориентации жилища, распределения времени и многого другого — всего того, что принадлежит миру близкому и знакомому для человека, миру, в котором он может свободно ориентироваться.

Встречающееся человеку в опыте никогда не вписывается в привычный мир. На границах хорошо знакомого мира человека подстерегает неизвестное и неожиданное, маня и пугая. Неизвестное является в тонком соединении внезапного и могущественного. В первую очередь это относится к моментам возникновения, преобразования, опасности уничтожения индивидуального и коллективного жизненного порядка, к рождению, периоду половой зрелости, к полетам воображения, к болезни и смерти, а также к закладке города, к войнам и революциям, к возникновению Вселенной и природным катастрофам и часто встречающимся сегодня крупным авариям. Важным признаком повседневного является необычность, которая встречается в момент возникновения или при опасности разрушения существующего порядка.

Повседневное — то, что происходит каждый день, что прорывается сквозь «упорядоченную суматоху» праздников. Праздники в свою очередь обуславливают появление мест их проведения и календарей. Противопоставление повседневного и неповседневного, профанного и сакрального возникает с древнейших времен и лежит в основе мифов и ритуалов. Так называемые «сокровенные уголки» («*endroits sages*») в повседневной жизни ребенка и правила вежливости при встречах и прощаниях у взрослых имеют в основе то же самое противопоставление [1].

Итак, в последнее время особое внимание привлекает понятие повседневности, означающее и обозначающее определенную сферу и способ жизни. В качестве составляющей, «лигирующей добавки», повседневность входит в ряд словосочетаний, — таких, как повседневная жизнь, обыденное знание, обыденное сознание, повседневная речь, повседневное поведение, культура обыденной жизни. Повседневность является предметом целого комплекса научных дисциплин: социологии, психологии, психиатрии, лингвистики, теории искусства, теории литературы, философии. Эта тема доминирует в философских трактатах и научных исследованиях, авторы которых обращаются к определенным аспектам жизни, истории, культуры и политики; при этом оценка повседневной жизни может быть различной. Важно, что в известных трудах субъективное переживание четко противопоставляется объективным структурам, процессам, типичные практические действия — индивидуальным и коллективным деяниям, длительные ритмы — однократным эпохальным событиям, подвижные формы рациональности — идеальным конструкциям и точным методам.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. М.: Прогресс, 1991. С. 44-51.
2. Марков Б. В. Теория познания и структуры повседневности // Философская антропология. Очерки истории и теории. СПб., 1997. С. 241-252.

Аннотация: Статья посвящена популярной в современной философской традиции теме — повседневности. Автор пытается найти основные проблемные составляющие, делающие эту тему столь значимой для современной философской теории.

Annotation: An article deals with one of famous in modern theory of humanity subjects as Lebenswelt. Author tries to find some solutions of that deep plot.

РАЗДЕЛ 3. ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

Колобаева Н.Д.,

Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, аспирант кафедры истории и философии образования и науки, зам.директора по УВР гимназии № 9 (г.Калуга), магистр образования

В.В.ЗЕНЬКОВСКИЙ О ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ Н.В.ГОГОЛЯ ПО ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ РОССИИ И ЗАПАДА

Анализируя динамику развития философской мысли в России, В.В.Зеньковский приходит к выводу, что во второй половине 17 века и в 18 веке происходил разрыв с церковным мировоззрением, что поставило на очередь вопрос о создании новой идеологии. Русская интеллигенция начала с программы гуманизма, а в конце 18 века привнесла в нее эстетический принцип. Но философ отмечает, что в русской интеллигенции осталась одна черта из бывшего церковного сознания, которую он называет «теургической идеей».

«Теургическое беспокойство» держало мысль и совесть на высоте историософского универсализма, и именно так, в силу этого, по мнению В.В.Зеньковского, появилась «в русской интеллигенции ее обращенность к «всечеловеческим» темам, ее напряженная и несколько суетливая занятость вопросами человечества «вообще». Но этот историософский универсализм таил в себе, по самому существу своему, неизбежность возврата к религиозным вопросам, во всяком случае, он пробуждал и питал религиозные силы души». [1] И мыслители 19 века, которые «истинную» Церковь видели не в католичестве, а в Православии, положили начало новому течению в русской философии. На первое место среди них, зачинателем, В.Зеньковский ставит Н.В.Гоголя, называя его «пророком православной культуры». [2] И происходило это несмотря на победное развитие секулярного духа.

«Общая идея реформы жизни, в свое время провозглашенная самим Александром I, получившая новый смысл после победы над Наполеоном, жила в сердцах всех. Сюда надо присоединить и литературный расцвет 10-х и 20-х годов 19-го века, победу над омертвевшим псевдоклассицизмом, свежее дыхание пушкинской поэзии... Общая вера в возможность морального преобразования жизни, по-своему формулировавшая веру в прогресс (что стало характерным для русской и западной культуры несколько позже), - все это слагалось в некую общую философию жизни. Освобождало от обывательского погружения в личные заботы, в личную жизнь». [3]

Во второй главе своей работы «Русские мыслители и Западная Европа» В.Зеньковский и останавливается подробно на критике западной цивилизации Н.В.Гоголем. Философ считает, что Н.В.Гоголь близок к славянофилам в своем религиозном понимании истории, и к Герцену - по глубине и силе эстетической оценки современности.

Проблема западной культуры не была центральной в творчестве Гоголя, но всю жизнь занимала его. Он очень рано достиг самостоятельности в своих религи-

озных исканиях, но В.В.Зеньковский придерживается мнения, что Н.В.Гоголь так и не смог найти адекватную форму для выражения своей внутренней работы и поэтому последние десять лет его жизни, считает философ, были отмечены «каким-то увяданием его творчества», наверное, из-за того, что «задача, перед которой он стоял, была так грандиозна, что превышала его силы». [4] Для рассмотрения указанной выше проблемы В.В.Зеньковский обращает внимание на такие произведения Н.В.Гоголя как «Рим», «Невский проспект» и на «Выбранные места из переписки с друзьями».

По вопросу о западной культуре Н.В.Гоголь высказался уже в раннем своем отрывке «Рим», где он пишет о догорающем великолепии итальянских дворцов, об университетах, где наука влачилась, скрытая «в черствых схоластических образах»; рассказывает о молодом итальянском князе, который четыре года прожил в Париже и пришел к выводу, что Париж со всей его многосторонностью жизни остается без духовного наследия. Молодой князь обнаруживает странную пустоту во всем. «Везде намеки на мысли, и нет самых мыслей; везде полустрасти, и нет страстей, все не окончено, все наметано, набросано с быстрой руки; вся нация — блестящая виньетка, а не картина великого мастера». [5] Н.В.Гоголь вместе со своим героем задает вопрос: «Неужели не воскреснет никогда былая слава? Неужели нет средств возвратить ее?»

В.В.Зеньковский отмечает, что в теоретических этюдах Н.В.Гоголя можно найти «точки соприкосновения с важнейшими течениями духовной жизни Европы, влиявшими на русскую мысль» [6] и можно утверждать, что Н.В.Гоголь как мыслитель во многом закрыт от нас своим художественным творчеством, «а между тем, как показывает вся дальнейшая история русской религиозно- философской мысли, Гоголь вплотную подошел к самым основным темам - недаром к Гоголю примыкают почти все позднейшие русские религиозные мыслители: я имею в виду тему об «оцерковлении жизни», впервые с исключительной силою поставленную именно Гоголем. Бесспорно, что Гоголь не сумел придать своим размышлениям форму, которая способствовала бы их влиянию». [7]

Слава Н.В.Гоголя как «учителя жизни» - это поздняя слава и В.В.Зеньковский утверждает, что это «не означает того, что Гоголь понят в самом заветном своем: мирозерцание Гоголя (а оно у него слагалось или почти сложилось) не нашло донныне своего изложения и истолкования». [8]

Из этой внутренней работы Н.В.Гоголя выделяет и исследует В.В.Зеньковский только проблему Запада. «Не принадлежа ни к славянофилам, ни к западникам, подходя к проблемам культуры иначе, чем все его современники, Гоголь отдал дань внешней критике Запада, но и здесь он впервые (до Герцена) поднялся до широких обобщений; но еще важнее то, что Гоголь видел во внутреннем мире Запада.

В этой части своих размышлений и построений он очень близок к славянофилам, однако не идет так далеко, как они. Восприятие Православия, столь могуче определявшее и у Гоголя, и у славянофилов оценку внутреннего мира в западной культуре, все-таки было у них неодинаковое. В Гоголе с чрезвычайной силой звучали ноты глубокого трагизма, наметился мучительнейший антиномизм, с такой силой затем воскресший у Достоевского, у Розанова, в новейшей богословской мысли, тогда как славянофилы остались чужды мотивам антиномизма. Некоторая склонность к стилизации, некоторая статичность в самом складе религиозной души у славянофилов с достаточной силой отделяют их от Гоголя с его тревогами, с его неумением и внутренней невозможностью прикрывать глубочайшие антиномии,

встающие перед религиозно ищущим духом». [9]

На формирование мировоззрения Н.В.Гоголя большое влияние оказал немецкий романтизм и он вместе с Ф.М.Достоевским мог сказать, что у него «две родины». Но, попав за границу, он полюбил из всех европейских стран только Италию, так как она была наполнена искусством и удалена от технических цивилизаций.

В.В.Зеньковский отмечает, что в своих ранних произведениях Н.В.Гоголь дает пристрастную романтическую критику современности и на первом месте для него стоят судьбы искусства — «здесь заключена для Гоголя та сторона жизни, по которой он разгадывает ее сокровенную тайну; чисто эстетический подход к современности останавливает его на общей ее оценке, ему, словно, не интересны, не нужны другие стороны жизни, и самые успехи современности для него неприятны перед лицом искусства. Заметим тут же, что нет и намека еще на отделение Запада от России». [10]

Для подтверждения своих выводов В.В.Зеньковский приводит отрывки из гоголевской статьи об архитектуре и из этюда «Скульптура, живопись и музыка». В первой из них Н.В.Гоголь сообщает: «Мне всегда становится грустно, когда я гляжу на новые здания, непрерывно строящиеся, на которые брошены миллионы и из которых редкие останавливают изумленный глаз величием рисунка, или своевольной дерзостью воображения, или даже роскошью и ослепительной пестротой украшения. Невольно теснится мысль: неужели невозвратно прошел век архитектуры? Неужели величие и гениальность больше не посетят нас?» [11] И В.В.Зеньковский отмечает, что в этом отрывке проступает характерная для Н.В.Гоголя черта — это отрешенность от жизни, с которой нет реальной связи, которую только созерцает художественно Гоголь и «эта потребность найти «величие и гениальность», и чувство грусти, рождающееся от приближения к современности...

Говоря о моде «к аттической простоте», распространившейся в начале 19 века, Н.В.Гоголь пишет: «Всё, что ни строили по образцу древних, всё стало носить отпечаток мелкости и миниатюрности: узнали искусство связывать и гармонировать между собой части, но не узнали искусства давать величие целому.» Всюду господствует принцип «соразмерности», приведший к «монотонной правильности», к утере вкуса к своеобразию и оригинальности, к торжеству «расчетливости» и утере истинной величественности... «Отчего, — спрашивает Гоголь, — мы, которых все способности так обширно развились, которые более видим и понимаем природу во всех её тонких появлениях, — отчего мы не производим ничего совершенно проникнутого таким богатством нашего времени?» Творчество уходит все в мелочи, в пустяки: «гибнет вкус человека в ничтожном, временном, тогда как он был бы замечен в неподвижном и вечном». [12]

Словом, анализируя размышления Н.В.Гоголя, В.В.Зеньковский считает, что причину упадка западной культуры писатель видит в отказе от целостной жизни, в дроблении чувств, в разбросанности желаний, что не дает человеку возможности сосредоточиться. Философ отмечает, что критику Запада Н.В.Гоголь начинает с анализа состояния искусства в Европе, что у него чисто эстетический подход к современности. Н.В.Гоголь, замечает В.В.Зеньковский, даже не хочет замечать успехи в других сферах жизни общества перед лицом упадка искусства. Философ считает, что Н.В.Гоголь еще говорит о современности вообще, что у него еще нет и намека на «отделение» Запада от России.

А вот отрывок из этюда Н.В.Гоголя о скульптуре. «Никогда не жаждали мы так порывов, воздвигающих дух, как в нынешнее время, когда наступает на нас и давит вся дробь прихотей и наслаждений, над выдумками которых ломает голову наш 19

век. Все составляет заговор против нас; вся эта соблазнительная цепь утонченных изобретений роскоши сильнее и сильнее порывается заглушить и усыпить наши чувства. Мы жаждем спасти нашу бедную душу, убежать от этих страшных обольстителей - и бросились в музыку. О, будь же нашим хранителем, спасителем, музыка! Не оставляй нас, буди чаще наши меркантильные души, ударяй резче своими звуками по дремлющим нашим чувствам! Волнуй, разрывай их и гони, хотя бы на мгновение, этот холодный ужасный эгоизм, сияющий овладеть нашим миром». Характерно и кончается этот этюд: «В наш юный и дряхлый век послал Великий Зиждитель мира могущественную музыку - стремительно обращать нас к нему. Но если и музыка нас оставит, что будет с нашим миром?»

В этом вопросе, по мысли философа, «сосредоточилось» всё неверие Гоголя в современность, всё глубочайшее его отталкивание от неё - и вместе с тем трагическое её восприятие...» [13]. А трагизм этот с потрясающей силой разворачивается Н.В.Гоголем в рассказе «Невский проспект». Н.В.Гоголь размышляет вместе со своим героем о падшей красавице: «Такая красавица, такие божественные черты — и где же? В каком месте!..» Жалость овладевает молодым художником, когда он видит красоту, тронутую «тлетворным дыханием разврата. Пусть бы еще безобразие дружилась с ним, но красота, красота нежная... она только с одной непорочностью и чистотой сливается в наших мыслях... Ее пребывание в этом презренном кругу еще более казалось необыкновенным. Все черты ее были так чисто образованы, все выражение прекрасного лица ее было означено таким благородством, что никак бы нельзя было думать, чтобы разврат распустил над нею страшные свои когти... Она была какою — то ужасною волею адского духа, жаждущего разрушить гармонию жизни, брошена с хохотом в его пучину». [14] Бедный художник не выдержал этого жестокого расхождения реальности с мечтой и покончил жизнь самоубийством. «Все обман, все мечта, все не то, чем кажется! ... Далее, ради бога, далее от фонаря!... Сам демон зажигает лампы для того, чтобы показать все не в настоящем виде...» [15]

В.В.Зеньковский замечает, что, когда Н.В.Гоголь попал в Италию, он, словно, попал на «родину» и культ Италии продолжался у него очень долго. Посещение Н.В.Гоголем других западноевропейских стран способствует созданию критического восприятия европейской цивилизации и это прослеживается по его письмам. В.В.Зеньковский приводит выдержки из этих писем. «Вся Европа для того, чтобы смотреть, а Италия для того, чтобы жить». «Ни за что не решился бы я остаться на житье в средней Европе». «Мысль, которую я носил в уме о чудной фантастической Германии, исчезла, когда я увидел Германию в самом деле». [16]

Совершенно очевидна придиричливость Н.В.Гоголя в его подходе к французской культуре, но основа этой критики чисто эстетическая, считает В.В.Зеньковский. В этом также и основа его критики современности. Для анализа духовного наследия Н.В.Гоголя В.В.Зеньковский обращается далее к исследователю творчества этого писателя - В.И. Шенроку. В.В.Зеньковский согласен с ним, что в ранних произведениях писателя, например, в отрывке «Рим» очень много личных переживаний и в уста героя вкладывается личное отношение автора к окружающей реальности. «Дело здесь в том, какого рода впечатление производит струящийся вихрь нового общества на того, для кого уже почти не существует общества нового времени». [17] В.В.Зеньковский замечает, что именно так хотел нарисовать Н.В.Гоголь своего героя, но таким он был и сам в гораздо большей степени, чем его герой. Философ пишет, что «ощущение «холода» в европейской жизни — очень раннее у Гоголя, - оно осталось у него до конца». [18]

Делая вывод о в сущности эстетической критике Запада Н.В.Гоголем, В.В.Зеньковский говорит, что эта критика направлена против растущей пошлости в Европе, из-за которой Запад внутренне опустошен. Понятие пошлости, отмечал Н.В.Гоголь, стоит вне моральных категорий. «Явление пошлости относится к сфере эстетической оценки... Пошлость отталкивает от себя потому, что она эстетически раздражает, вызывает эстетическое отвращение, - и прежде всего (хотя это не вскрывает «суть» пошлости) нас отталкивает самодовольство в людях, отсутствие стремления ввысь, спокойное погружение в свой ничтожный маленький мир. Но почему же ничтожество людских интересов может раздражать? Потому, что в нас живет неистребимый и уходящий своими корнями в самую глубь души эстетический подход к человеку. Испуг перед пошлостью потому и прекрасен, по определению Гоголя, что он означает, что мы ждем от людей, мы требуем от них внутреннего беспокойства, движения ввысь, словно знаем каким-то внутренним знанием, что человек предназначен к тому, чтобы всегда идти вперед, духовно возрастать. Это есть бессознательная установка нашего духа, - и Гоголь собственно впервые с необычайной силой выдвинул ее». [19]

Итак, «для Гоголя, в первой стадии его критики Европы, особенно мучительно и невыносимо эстетическое падение Европы, торжество в ней всего мелочного и ничтожного. Но то, что вкладывалось в упреки о холоде, «сжимающем современную душу», что прорвалось в замечании, что в Париже была «тягостная пустыня», - это было уже началом иных переживаний — религиозного порядка, как это с полной ясностью раскроется из дальнейшего». [20] По мнению исследователя, Н.В.Гоголь первым подходит к вопросу об эстетическом аморализме и расхождении эстетической и моральной жизни в человеке. Крушение эстетической утопии приводит Гоголя к чрезвычайному духовному потрясению, что расчищает, как считает В.В.Зеньковский, почву для его религиозного перелома.

По мнению исследователя, новое мировоззрение у Н.В.Гоголя начнет формироваться с конца 30-х годов и оно в том, что Н.В.Гоголь ратует за возврат к целостной религиозной культуре, поэтому неслучайно философ называет его «пророком православной культуры». В.В.Зеньковский считает, что именно здесь основа его критики современности. В своем труде философ напишет, что «для Гоголя искусство является «незримыми ступенями к христианству» и эта религиозная функция искусства, это религиозное его служение не понижают для него ценности искусства. Именно здесь лежали глубочайшие упования, если угодно, утопические надежды Гоголя, и если он не говорил словами Достоевского «красота спасет мир», то он все же глядел именно в эту перспективу...Его требования к современности становятся увереннее, чувство художественной ответственности становится серьезнее. Ключ к решению задач современности берёт искусство у христианства - и это ощущение преображающей силы церкви (здесь Гоголь предвосхищает идеи Достоевского об «оцерковлении жизни») и составляет положительную основу всего нового мировоззрения Гоголя, его пафос и его силу. «Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь» - вот лейтмотив всей книги Гоголя: он ощущает, как основную неправду современности, её отход от Церкви, и основной путь видит в возвращении к Церкви и перестройке всей жизни в её духе». [21]

В.В. Зеньковский утверждает, что в творчестве Н.В.Гоголя звучит призыв к раскрытию силы Церкви. «Говорят, что Церковь наша (т.е. православная) безжизненна, - но говорят ложь, потому что церковь наша есть жизнь; но ложь свою вывели логически, вывели правильным выводом: мы трупы, а не Церковь наша, и по

нас они называли и Церковь нашу трупом». [22] Глубокая и существенная критика западной культуры как раз и строится у Н.В.Гоголя на этом новом церковном мировоззрении.

Можно с уверенностью сказать, что мысли Н.В.Гоголя о Православной Церкви, его религиозный взгляд на Запад находятся в согласии со взглядами самого В.В.Зеньковского. Цитируя Н.В.Гоголя, В.В. Зеньковский выражает и своё отношение к роли православной церкви. «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны возвестить ее правду... Жизнью нашей должны мы защищать Церковь нашу, которая вся есть жизнь; благоуханием душ наших должны мы возвестить ее истину... Церковь одна в силах разрешить все узлы, недоумения и вопросы наши... В ней кормило и руль наступающему новому порядку вещей - и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах теперь примирить Церковь западная... В восточной же Церкви полный простор не только душе и сердцу человека, но и разуму, во всех его верховных силах». [23]

Совершенно очевидно, что ниже философ приводит уже другой взгляд Н.В.Гоголя на Запад. «Уже раздаются вопли страданий душевных всего человечества, которыми заболел почти каждый из нынешних европейских народов и мечется, бедный, не зная сам, как и чем себе помочь. Европе пришлось еще труднее, чем России, - разница лишь в том, что там никто еще этого не видит. Погодите, скоро поднимутся снизу такие крики - и именно в тех, с виду благоустроенных государствах, наружным блеском которых мы так восхищаемся, что закружится голова у самых знаменитых государственных мужей. В Европе завариваются теперь повсюду такие сумятицы, что не поможет никакое человеческое средство... Как возратить все на свое место (т.е. вернуться к церковной культуре)? В Европе сделать это невозможно: она обольется кровью, изнеможет в напрасных бореньях и ничего не успеет». [24]

По мнению В.В.Зеньковского, Н.В.Гоголь видит источник бедствий европейского человечества в том, что это человечество влюбилось в свой ум. «Ум для современного человека святыня: во всем усумнится он - в сердце, в Боге усумнится - но не усумнится в своем уме. ...Поразительно: в то время, когда уже начали было думать люди, что образованием выгнали злобу из мира, злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир - дорогою ума... Что за страшная насмешка над человечеством?.. И непонятной тоской уже загорелась земля; черствее и черствее становится жизнь; все мельчает и мелеет - и возрастает только в виду всех один исполинский образ скуки... Все глухо, могила повсюду. Боже! Пусто и страшно в Твоем мире!» [25] Словом, философ считает, что именно в Н.В.Гоголе религиозное ощущение кризиса культуры достигает наивысшей силы. Великий русский писатель переживает это с исключительной напряженностью и остротой. Он чувствует уже не пошлость, а нависшую над миром трагедию. «Мир уже не в силах прямо встретиться с Христом».

«Гениальность Гоголя состояла в том, что он поднял борьбу против того утвердившегося на Западе и распространившегося в России секуляризма, который составляет главную болезнь современности. Можно поставить этой болезни такой диагноз: европейская культура жива и творчески сильна теми благовестиями, какие миру принес Христос, она только ими и одушевляется, но осуществить их она стремится своими путями, мимо и вне Церкви. Что секуляризм явился на Западе неизбежным следствием односторонностей средневековой церковности, это, конечно, бесспорно, но Россия жива и держалась духом Православия, которому чуждо все то, что привело на Западе к разрыву между Церковью и культурой». [26] Так оценивает В.В.Зеньковский философ-

ский труд Н.В.Гоголя, его критику, его философскую аналитику.

Таким образом, Н.В.Гоголь критикует всю секулярную систему, отрывающую творчество от связи с Церковью и, следовательно, делает вывод В.В.Зеньковский, вся современная цивилизация («вся новейшая гражданственность») «связана, через свое внедрение в жизнь и творчество людей, с тем, что Церковь ныне не определяет путей их так, как это вытекает из Христова учения». [27] Философ убежден, что вывести из нравственного тупика европейца может только напряженная религиозность, так как современной душе нужно бесконечное, всецелое. На основе только религии возможна встреча с Богом и выход за пределы современной западной культуры. В тех случаях, когда душе нечем помочь, может помочь только вера.

Подводя итог гоголевской критике, философ пишет, что в утверждении, что в Православной Церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством», надо видеть *основной смысл философских построений Н.В.Гоголя*. «Понятие культуры отрывается здесь от внутренней связи с ее западной формой – у Гоголя здесь впервые выступает мысль, что путь России, по существу, иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства». [28] Н.В.Гоголь с исключительной напряженностью стремился к тому, чтобы воссоединить с Церковью все формы культурного творчества.

В.В.Зеньковский отмечает, что Н.В.Гоголя не затрагивают разногласия его современников, западников и славянофилов. Он разделяет с последними веру в Россию, но и страдает из-за трагедии христианского Запада. «Однако Запад, - пишет В.В.Зеньковский, - дорог ему совсем не тем, что любили в нем западники, он глядел на Запад религиозными глазами, и смешны были Гоголю все указания на так называемые «успехи цивилизации». [29] Н.В.Гоголь отрицает веру в Просвещение, он спорит с В.Г.Белинским по вопросу об истоках спасения России, который видит их в европейской цивилизации. «Человечество влюбилось в свою чистоту и красоту», что, по мнению и Н.В.Гоголя, и В.В.Зеньковского образует саму суть «духа Просвещения», которое они не принимают.

И философ настойчиво подчеркивает, что «внешний блеск и внешние «завоевания» цивилизации совершенно не интересуют Гоголя и не могут закрыть для него основной её болезни. Уже не эстетическая оценка определяет его отношение: «нельзя повторять Пушкина», нельзя только эстетически воспринимать и расценивать действительность, должно отдать себе строгий отчет, куда движется жизнь. Эта религиозная точка зрения и определила то, как воспринимал Гоголь западную культуру. Необходимо с достаточной резкостью подчеркнуть именно религиозный смысл его критики современности - если ему виделась «могила», если ему были «пусто и страшно», то в его суровых словах нет и тени того исторического натурализма, который так часто встречался в его время и дальше. Гоголь не чувствовал естественного одряхления Запада, он чувствовал религиозную его неправду, чувствовал трагическую безысходность в западной жизни - но не вследствие иссякания творческих сил, а вследствие застарелых грехов и религиозного одичания. Гоголь зовет Европу к покаянию, но не читает ей отходную - и в этом отношении он был и остался «западником», ибо не отделял себя от Запада и не отрекался от него, а скорбел и ужасался.

Вместе с тем Гоголь верил в особое призвание России. «Зачем пророчествует одна только Россия? - спрашивает в одном месте Гоголь. - Затем, что она сильнее других слышит Божию руку на всём, что ни сбывается в ней, и чует приближение иного царствия». [30] В.В.Зеньковский также делает вывод о том, что Н.В.Гоголь был первым из русских писателей, у которого появились эсхатологические пере-

живания и ощущения приближения антихриста. Философ считает, что это чувство конца у Н.В.Гоголя часто заменяется ожиданием новой религиозной культуры. В этом ожидании русский писатель возлагает особую миссию на Россию, но в этом не надо усматривать гордыню. Н.В.Гоголь пишет: «Никого мы не лучше, а жизнь наша еще неустроеннее и беспорядочнее, чем у всех других». [31]

И наконец, подводя итог своему маленькому исследованию, В.В.Зеньковский отмечает, что Н.В.Гоголь имел глубокое непосредственное ощущение религиозной неправды современности и остался в этом непревзойденным. «Гоголь зовет читателя с исключительной силой к религиозному восприятию современности. Уже не философские концепции, а живое, непосредственное чувство ложится в основу критики культуры, критики Запада - и то, что даже у Одоевского было все-таки больше умовым построением, у Гоголя впервые выступает как непосредственное восприятие жизни. Оттого Гоголь во многом религиознее глядит на современность, чем даже славянофилы при всей глубине их богословских идей...Гоголь первый начал тему, развитие которой продолжается в русской мысли, в русской душе до наших дней, - и эта тема больше обращена к идее создания православной культуры, чем к критике Запада. В глубине положительного пафоса лежит причина устойчивости и плодотворности религиозной оценки современности. В этом отношении Гоголь остается доныне вождем и пророком для нас всех». [32]

Критические размышления Н.В.Гоголя о западной культуре, а главное — утверждение, что в Православии скрыта возможность разрешения проблем человечества, стало основой для развития многих новых теорий. Но об этом уже в другой статье надо сказать.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов-на-Дону. 2004. С.203.
2. Там же. С. 204.
3. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 147 — 148.
4. Там же. С.27.
5. Гоголь Н.В. Рим \\\ Избранные произведения. Москва. 1959. С. 256.
6. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 28.
7. Там же. С.28.
8. Там же. С.28.
9. Там же. С.28 — 29.
10. Там же. С.30.
11. Там же. С. 29.
12. Там же С. 30.
13. Там же. С. 30 — 31
14. Гоголь Н.В. Невский проспект \\\ Избранные произведения. Москва. 1959. С. 163.
15. Там же. С.
165. 16. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 31.
17. Там же. С. 31.
18. Там же. С. 33.
19. Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь \\\ Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 164.
20. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 33.
21. Там же. С. 34.
22. Там же. С. 34.
23. Там же. С. 34.
24. Там же. С. 35.
25. Там же. С. 35.
26. Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь \\\ Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 236.
27. Там же. С. 239.
28. Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов-на - Дону. 2004. С. 210.

29. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Москва. 1997. С. 36.
30. Там же. С. 36 – 37.
31. Там же. С. 37.
32. Там же. С.37.
33. Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей. / Под редакцией проф. В.В.Зеньковского. – Берлин: Русская книга,1923.

Аннотация: В статье рассматриваются работы русского философа XX века В.В. Зеньковского по философскому наследию Н.В.Гоголя о взаимоотношении России и Запада; критические размышления Н.В.Гоголя о кризисе западной культуры. Автор обосновано положение, согласно которому В.В. Зеньковский разделяет взгляды Н.В. Гоголя на проблему кризиса западной цивилизации и также видит ее в секуляризме. Секуляризм стал неизбежным следствием отрыва западной цивилизации от Церкви. В.В.Зеньковский соглашается с Н.В.Гоголем в том, что вывести из нравственного тупика западную культуру может только религия и Православная Церковь, которая сохранила традиции христианства, и поэтому может разрешить те вопросы, которые стоят перед всем человечеством. В.В. Зеньковский считает эти положения в философии Н.В.Гоголя началом нового религиозного мировоззрения.

In this article the work of the Russian philosopher of the XX century V.V.Zenkovsky on philosophical heritage of N.V.Gogol about interrelation of Russia and West is considered; the critical reflections of N.V.Gogol about the crisis of the West culture. The author motivated position, according to which V.V.Zenkovsky shares the views of N.V.Gogol to the problem of the crisis of the West civilization, as well as he sees it in secularism.

Secularism became the inevitable effect of isolation of the West civilization from Church. Zenkovsky agrees with Gogol that only religion and Orthodox Church, which has saved the tradition of Christianity and so it can solve questions, standing before all mankind, can find the way out of moral dead end. V.V.Zenkovsky considers these philosophical tenets of N.V.Gogol to be the beginning of the new religious world outlook.

Короткая Т.Я.,аспирантка кафедры теории и истории
культуры Тверского государственного университета**ЦЕННОСТНАЯ ИЕРАРХИЯ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА**

Проблема ценностей в предельно широком значении неизбежно возникает в эпохи обесценивания культурной традиции и дискредитации идеологических устоев общества. Начало XX века — это эпоха не просто переоценки, но и крушения того, что люди считали «вечными ценностями», и поэтому естественен философский интерес в проблеме ценностей, их сущности, природы, значения.

Развитие аксиологических воззрений в России проходило под воздействием западноевропейской философии и прежде всего философии Ницше и Канта. Вместе с тем, разработка ценностной проблематики опиралась на все предшествующее развитие отечественной философии и особенно на творчество Вл. Соловьева. Философия русского религиозного ренессанса стала подлинным открытием ценностного видения мира, увидев ценностные начала человеческого бытия не в познающем разуме, пусть и мировом, а в божественной духовности. Главной устремленностью русских мыслителей были поиски трансцендентных, бытийственных оснований культуры.

Проблема ценностных оснований культуры является одной из центральных в философии Н. А. Бердяева. «Я решил посвятить свою жизнь исканию истины и смысла, служению правде» [2, с.86], — отмечал философ в «Самопознании». Пафос долженствования у Бердяева всегда преобладал над пафосом бытия [2, с.93]. Аксиологические взгляды Н. А. Бердяева не образуют собой законченной системы. Бердяев видел цель философии не в создании системы, а в творческом познавательном акте в мире [7, с.73]. Особенность его способа философствования в том, что оно сопряжено с внутренним опытом, пропущено через личные чувства и переживания. Для этого философа большое значение имеет теоретико-ценностный, аксиологический подход к миропониманию.

С позиции конкретного идеализма Бердяев подходит к определению ценности и ее отношению к бытию. В работе «Философия свободы» автор критикует отвлеченную, оторванную от живых истоков бытия, западноевропейскую философию. Бердяев обвиняет Риккерта и его философию ценностей в номинализме слов. С точки зрения русского философа: «О ценности ничего нельзя изрекать словами, не может быть учения о ценности, потому что ценность должна предшествовать суждению, не зависеть от суждения, а определять его» [6, с.99].

Критикуя аксиологические взгляды неокантианцев, Бердяев утверждал, что ценности — это не бессильные, висящие в воздухе нормы и законы, а реальные нравственные энергии и обладающие силой качества [1, с.30]. Бердяев приходит к выводу о бытийно-объективном существовании ценности. Объективно-бытийная природа ценностей, по Бердяеву, заключается в их божественности. Философ утверждает, что Бог есть источник всех ценностей [1, с.72]. С точки зрения критического реализма, гносеология как наука о ценностях есть «*reductio ad absurdum* критицизма» [1, с.90]. Бердяев отстаивает онтологичность аксиологии и считает, что «наука о ценностях есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира» [3, с.60]. Учение о ценностях, по мнению философа, должно иметь не только теоретический, но и практический характер «призывать не только к усвоению ценностей, но и к переоценке ценностей» [1, с.29].

Развивая онтологическую аксиологию, Бердяев с позиции конкретного идеализма, не противопоставляющего, а объединяющего субъект и объект, рассматривает вопрос о познании ценностей. «Познающий субъект не есть пассивный отражатель бытия и не есть активный его создатель, он живой деятель в бытии, развигатель бытия, повышающий творческую энергию бытия, создатель ценностей бытия» [6, с.94]. «В акте познания с самим бытием, с самой реальной действительностью происходит нечто такое, в силу чего бытие творчески совершенствуется, развивается, осуществляет ценность» [6, с.94].

Выступая против рефлексии и тех методов, которыми исследуются ценности в неокантианстве, Бердяев противопоставляет логике дискурсивного мышления интуицию философа, критерием истинности которой может быть лишь вселенский соборный дух. Человек проникает в смысл вселенной, а вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию. По мнению Бердяева, «София-Премудрость Божия может раскрыться в каждом человеке, и тогда рождается истинный гнозис» [3, с.85].

По Бердяеву, человек, в котором открывается абсолютное бытие, не только субъект, познающий ценности, но и самоцель, являющаяся абсолютной ценностью. Рассматривая космос как органическую иерархию живых существ, Бердяев утверждал, что «человек не только выше всех иерархических ступеней природы, – он выше ангелов. Ибо ангелы – лишь оправа Божией славы. Природа ангелов – статическая. Человек – динамичен. Человеком, а не ангелом стал Сын Божий, и человек призван к царственной и творческой роли в мире, к продолжению творения» [3, с.91].

В центре философии и аксиологии Бердяева находится проблема ценности личности. Философ неоднократно подчеркивал, что основной идеей личности или ее идеальной ценностью является «конкретная полнота жизни» [1, с.94]. Развивая идеи всеединства и конкретного идеализма, Бердяев подчеркивал, что «личность есть субъект добра и зла. Личность – точка соединения онтологического и аксиологического» [1, с.85]. Рассматривая диалектику соотношения человеческого, сверхчеловеческого и божественного в ценностях, Бердяев пишет: «В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей» [1, с.93]. «Личность подымается и восходит, когда в ней раскрываются и творятся сверхличные ценности. Человеческое в истинном смысле этого слова утверждается, когда в нем утверждается божественное» [5, с.520]. Философ отстаивал ценность личности, которая стоит выше государства, нации, человеческого рода, природы. «Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка» [1, с.92].

Творчество Бердяева пронизано утверждением не только персонализма, но и свободы. «Личность и свобода – одно», утверждает автор «Философии свободы» [6, с.234]. Подчеркивая значение свободы, как высшей ценности, Бердяев писал, что для него Бог есть прежде всего свобода, а Царство Божье есть царство свободы [2, с.154]. Бердяева называют философом свободы и особенность его философии в том, что для него свобода – первичнее Бога. «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу» [2, с.56], – признавался мыслитель. «Свобода – безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационального ошутимого дна свободы. Свобода – колодезь бездонно глубокий, дно его – последняя тайна» [3, с.151].

Свобода коренится в том «ничто», из которого Бог сотворил мир и человека. Это «ничто» не есть пустота, «Свобода – положительна и содержательна» [3, с.151]. Понятие «безосновной бездны» – Ungrund, существующей до времени и бытия,

Бердяев заимствовал у немецкого философа-мистика Якова Бёме. Именно в глубине этой свободы кроется возможность как зла, так и добра. В отличие от Бёме, исходившего из того, что свобода в Боге, Бердяев считал, что она вне Бога. Бог всемогущ над сотворенным миром, но у него нет власти над несотворенной свободой, которая и обуславливает возможность добра и зла. Таким образом, по мнению Бердяева, с Бога снимается ответственность за зло, совершающееся в мире. С точки зрения Бердяева, действия какого-либо существа, обладающего свободной волей, не может предвидеть даже Бог, поскольку эти действия всецело свободны.

Бердяев делит свободу на две части: свободу негативную и свободу положительную - свободу «от» и свободу «для». Первая свобода — это свобода отрицания, свобода в грехе. Содержанием второй, положительной, творческой свободы должны быть любовь, добро и истина, воплощенные в образе Христа. Свобода, подчеркивает Бердяев, величайшая ценность, но вместе с тем — нелегкое бремя, так как принятие решений связано с постоянным риском и личной ответственностью. Философ уверен: «Свободой нельзя пленить массы. Масса не доверяет свободе и не умеет связывать ее с своими насущными интересами» [5, с.597]. Свобода как ценность обращена прежде всего к личности, к индивидуальности. Бердяев возражает против определения свободы как свободы воли и свободы выбора, он утверждает: «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла» [2, с.61]. Таким образом, свобода у Бердяева тесно связана с творчеством ценностей.

Творчество — это утверждаемая философом величайшая ценность, которая тесно взаимосвязана с ценностями личности и свободы. Бердяев пишет: «Учение о творческом развитии предполагает свободу как основу необходимости, и личность — как основу всякого бытия» [3, с.148]. Мыслитель определяет творчество через свободу. «Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы» [1, с.57]. Все абсолютно новое в мире возникает через творчество, т.е. свободу, вкорененную в небытии, поэтому «тайна творчества есть тайна свободы» [1, с.204].

Личность призвана совершать самобытные, оригинальные творческие акты, творить ценности. В творческом акте человек выходит из замкнутой субъективности двумя путями: путями объективации и трансцендирования. При этом Бердяев неоднократно подчеркивал, что для него творчество — это не объективация, а трансцендирование. На путях экзистенциального трансцендирования творчество порывается к концу этого мира, к его преображению, т.е. в действительность потенциальную, более глубокую. Трансцендирование означает духовное озарение, переход к жизни в свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Творческий акт есть самораскрытие сил бытия [3, с.124]. Бердяев утверждает абсолютную ценность творчества: «Творческий акт есть самооткровение и самоценность, не знающая над собой внешнего суда» [3, с.168].

Что же содержательно мыслится под творчеством? Философ обращает внимание на качественные характеристики творчества. Формальный критерий творчества, который выражается в абсолютной прибыли, в новизне, в создании небывалого, он дополняет ценностным критерием — подлинное творчество обращено к вечным ценностям, которые не «от мира» [3, с.166]. Но самый главный критерий творческого акта, по мнению Бердяева, — эсхатологический критерий (обращенность к концу этого мира) [2, с.215] — это экзистенциальный прорыв из мира обыденности — «царства мещанства» к миру иному. «Творчество для меня, — пишет философ в

«Самопознании», — не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность» [2, с.210]. Только возвысившись над потоком природно-исторической и душевной жизни, человек может видеть истину, добро, красоту. Как же Бердяев определяет эти ценности?

Истину Бердяев рассматривает не в гносеологическом, а прежде всего в онтологическом значении. «Истина не есть отвлеченная ценность, ценность суждения. Истина — предметна, она живет, истина — сущее, существо» [6, с.109]. В «Самопознании» автор пишет: «Существует Сущая Правда, она не походит на мир и на все, что в мире, но она должна открываться и вочеловечиваться» [2, с.333]. По мнению мыслителя, евангельский ответ, «Я есмь Истина», имеет абсолютный философский смысл: «Абсолютный Человек есть Истина» [3, с.65]. Философ показывает тесную взаимосвязь истины с абсолютными ценностями личности, свободы и творчества. «Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии. Истина есть смысл и не может отрицать смысла» [3, с.65].

В рассуждениях Бердяева об истине можно заметить противопоставление онтологического и гносеологического значения: в первом — она означает форму реального бытия, во втором — адекватное знание субъекта об объекте. В первом значении истина открывается путем трансцендирования, порыва за пределы и грани к миру иному [3, с.94], во втором — путем объективации, создания научной гносеологии. «Творчество — бытийственно и поэтому вне гносеологического суда» [3, с.134].

Наряду с истиной Бердяев провозглашает абсолютную ценность добра, абсолютную ценность нравственных благ. Но может ли быть идея добра целью человеческой жизни и источником всех жизненных оценок? Ответ на этот вопрос зависит от того, что положено в основу мировоззрения. Бердяев убежден, что «нравственное благо дается человеку не как цель, а как внутренняя сила, освещающая его жизнь», поэтому «основной вопрос совсем не о свободе и необходимости, а о свободе и благодати» [1, с.134]. Философ далее говорит о существовании трех типов этики: этики закона, этики искупления и этики творчества. По мнению русского мыслителя, идея добра, как верховная, характеризует этику закона, в которой мыслит не личность, не человек, а социальная обыденность, род, клан, сословие, государство, нация, семья. Этика закона в высшей степени, беспощадна к человеческой личности, к ее индивидуальной судьбе [1, с.142].

Революционный переворот в нравственных оценках произвело христианство, поставившее человека выше идеи добра. Евангельская этика искупления и благодати основана на любви. Любовь персоналистична. Она может быть направлена лишь на живое существо, на личность, а не на отвлеченное добро. Выше любви к ближнему лишь любовь к Богу, который тоже есть конкретное существо, личность, а не отвлеченная идея добра [1, с.173]. Бердяев утверждает, что любовь есть излучение творческой энергии, без ее «радиоактивности» невозможно творчество высших ценностей: самой истины, самого добра, духовности [1, с.224].

С точки зрения Н.А. Бердяева, более совершенной в своем развитии является этика творчества. «Для этики творчества свобода означает не принятие закона добра, а индивидуальное творчество добра и ценности» [1, с.213]. До сих пор человечество, по Бердяеву, жило идеей нравственного исправления, отныне же оно должно «оправдываться» взлетом творческих сил. «Этика творчества есть прежде всего этика ценности, а не спасения. Для нее нравственная цель жизни не самоспасение, не искупление вины, а творческое осуществление правды и создание ценности» [1,

с.214]. Бердяев формулирует новый категорический императив, требующий от человека творческого деяния в качестве нравственного долга.

Творчество ценностей, а также процесс трансцендирования и объективации Бердяев объясняет следующим образом: «Два движения есть в человеческом пути, движение по линии восходящей и движение по линии нисходящей. Человек подымается на высоту, восходит к Богу. На этом пути он приобретает духовную силу, он творит ценность. Но он вспоминает об оставшихся внизу, о духовно слабых, о лишенных возможности пользоваться высшими ценностями. И начинается путь нисхождения, чтобы помочь братьям своим, поделиться с ними духовными богатствами и ценностями, помочь их восхождению...Каждый отвечает за всех» [2, с.70].

Бердяев предупреждает: в творческом порыве, в своем восхождении, человек не должен снять с себя ответственность за других. Подобный подход можно встретить в теургической эстетике Вл. Соловьева. В философии Бердяева творчество также определяется как «теургия богодейство, совместное с Богом действие» [3, с.136]. По его мнению: «Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия — сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее» [3, с.136].

Бердяев соотносил значение ценностей добра и красоты и подчеркивал, что целью бытия онтологически и космологически следует мыслить не добро, а красоту. Мыслитель определял красоту как «совершенное, полное и гармоническое бытие» [1, с.233]. В книге «Смысл творчества» им разворачивается оригинальная концепция ценности красоты в связи с его же трактовкой творчества. «Восприятие мира в красоте, — отмечает автор, — есть прорыв через уродство «мира сего» к миру иному. Мир, принудительно данный, «мир сей» — уродлив, он не космичен, в нем нет красоты. Восприятие красоты в мире есть всегда творчество — в свободе, а не в принуждении постигается красота в мире. Во всяком художественном делании уже творится мир иной, космос, миг просветленно свободный» [3, с.218].

Однако красота существует в двух основных видах: красота как «цель жизни» — «красота как сущее, т. е. претворение хаотического уродства мира в красоту космоса» и красота как «цель искусства», «красота как культурная ценность», как продукт творчества.

Рассматривая художественное творчество, Бердяев пишет, что оно «имеет онтологическую, а не психологическую природу» и ориентировано на красоту. Трагизм творчества автор видит в несоответствии между заданием и его осуществлением. «Задание всякого творческого акта — создание иного бытия, иной жизни, прорыв через «мир сей» к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу. Задание творческого художественного акта - теургическое. Осуществление творческого художественного акта — произведение дифференцированного искусства, культурные эстетические ценности, исход творчества не в мир иной, а в культуру мира этого. Художественное творчество не достигает онтологических результатов, — творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие» [3, с.218].

Когда речь заходит о создании ценностей дифференцированной культуры, Бердяев употребляет понятие «объективация». В философии Бердяева большое значение имеет учение об объективации. Философ отрицает существование объективной реальности, которая представляется ему лишь иллюзией сознания, лишь объективацией реальности, порожденной известной направленностью духа. Единственно подлинным миром является экзистенциальный мир субъекта. Эту мысль Бердяев

выразил в парадоксе: «субъективное объективно, объективное же субъективно, ибо субъект есть создание Бога, объект же есть создание субъекта» [2, с.100].

На путях объективации творчество приспосабливается к условиям этого мира. На протяжении всей истории совершались творческие акты человеком, и творились ценности дифференцированной культуры: логические, этические и эстетические. В этих ценностях видели цвет культуры. По мнению Бердяева, в объективированной культуре субъект и объект безысходно разорваны, творческая природа человека была обессилена космическим падением, погружением в низшие сферы бытия.

Оценивая взгляды Бердяева на проблему творчества, некоторые историки русской философии отмечали их противоречивость. По мнению В.В Зеньковского, творчество, с одной стороны, неизбежно ведет к объективации, а с другой — оно призвано ее разрушить. Тем самым творчество лишается всякого смысла и сводится лишь «мессианской страсти» [8, с.71]. Но Бердяев не лишает значения и смысла продукты творчества. Бердяев отстаивал ценность культуры, в которой он видел стремление утвердить вечность. Философ убежден, что вся культура развивается из культа, «культ же есть объективирование религиозной мистики» [5, с.103].

Религиозная культура — это культура объективных ценностей, ее вдохновляла объективная, сверхчеловеческая цель и ценность [5, с.259]. Объективирование в отличие от объективации не есть рационализация и умерщвление. «Если вы творите совместно с Богом, то ваша философия, ваше искусство, ваша общественность не будут рационализированы и умерщвлены, все останется живым... В теургическом, совместно с Творцом творчестве субъект и объект тождественны, мистичен не только субъект, но и объект» [5, с.103].

Важным аксиологическим показателем культуры является ее самоцельность, что для Бердяева является основой самооценности, ибо ценность мыслится, как «цель сама по себе». Но рационализм подрезывает корни культуры и творчества [5, с.259]. При наступлении периода цивилизации культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Культура, самоцельная по своей природе, при цивилизации есть лишь средство для техники жизни. Философ писал: «Возрастание жизни и умножение ценностей совершаются через начало консервативное, преобразующее старую жизнь для вечности, и через начало творческое, созидющее новую жизнь для той же вечности» [5, с.571]. Бердяев видит возможность перехода от кризиса культуры и искусства к религиозному преображению.

Анализируя исторический процесс, Бердяев пишет, что не только «историческая давность имеет религиозную, нравственную и эстетическую ценность», но и сама история является ценностью [5, с.570]. Бердяев обосновывает понятие исторических ценностей, к которым он относит ценности национальности, государства, власти, права. Рассматривая далее эти «специфические ценности» исторической действительности, он особо останавливается на «ценности национально-исторических задач» и утверждает: «Цель жизни народов — не благо и благополучие, а творчество ценностей, героическое и трагическое переживание своей исторической судьбы» [4, с.312].

Подводя итог изложенному, можно сказать, что русский философ достаточно подробно описывает аксиосферу культуры. Теоретико-ценностные взгляды Бердяева, как и все его творчество несут отпечаток неоромантизма, основываются на религиозном онтологизме, но они далеко не ортодоксальны. Оригинальная ценностная концепция русского философа является весомым вкладом в развитие отечественной аксиологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М., 2006.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М., 1991.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества// Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т.1 — М., 1994.
4. Бердяев Н.А. Судьба России// Философия свободы. — М., 2002.
5. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1- М., 1994.
6. Бердяев Н.А. Философия неравенства// Философия свободы.- М., 2002.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. — М., 2002.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2, Часть 2. — Л., 1991.

Аннотация: Н.А. Бердяев внес заметный вклад в развитие аксиологической мысли в России. С позиции «конкретного идеализма» он интерпретировал понятие «ценность», показал природу ценностей, указывая в качестве источника не только Бога, но и добытийственную свободу, что не соответствует ортодоксальной позиции православия. Философ раскрывает содержание основных ценностей личности, свободы, творчества и др. и устанавливает их иерархию.

N. A. Berdyaev made a significant contribution to the development of the Russian axiological thought. In the perspective of the «concrete idealism», he interpreted the notion of value revealing its nature. Disagreeing with the Orthodox view, he believed that the origin of values should be attributed not only to God, but also to freedom which is prior to being. He offered the profound interpretation of the basic values of personality, freedom, creativity etc. proposing a prolific vision of their hierarchy.

Сурodeйкина Л.А.,

*Академия повышения квалификации и профессиональной
переподготовки работников образования,
аспирант кафедры истории и философии образования и науки*

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ СВОБОДЫ ВОЛИ В ФИЛОСОФИИ

Л.М. ЛОПАТИНА И ИХ ПРЕДПОСЫЛКИ

Проблема свободы имеет центральное значение в философии, и на ее исследовании соединяются все философские дисциплины и прежде всего — гносеология, метафизика, этика, философия религии. Свобода воли понятие означающее возможность беспрепятственного внутреннего самоопределения человека в выполнении тех или иных целей и задач личности. «Люди — индивидуальные проявления воли, способны не только к созерцательному, но и к разумному воззрению на мир, благодаря чему они познают связь вещей, цепь явлений, ход мировой жизни», — писал А.Шопенгауэр.¹ Ценность целостной творческой личности заключается в ее свободе, способность к свободе имманентна человеку — эта свобода есть творчество.

Судьба человека зависит от понимания им свободы и умения ею пользоваться, а призвание — не выбирать между добром и злом, а творить добро. Как существо творческое человек может реализовать свою экзистенциальную свободу — принять духовные ценности и жить ими. Также следует отличать абсолютную или безусловную свободу, которая и есть только свобода в истинном смысле этого слова, от условной или относительной свободы, которая совпадает с необходимостью наших состояний и действий.

Сократ и Платон открыли важные подходы к проблеме свободы воли: они стали более устойчиво связывать ее с произвольностью решения и действия, аморальность стали понимать как эпифеномен высшего нравственного блага и а свободу — как способность к добру.² С Аристотелем связан важнейший этап осмысления свободы воли; понимание «волевого» как самоопределения разума позволявшее говорить о «спонтанности» произвола; определение добродетельного как «того, что от нас зависит» и указание на безусловную связь вменения с добровольностью поступка.³ Аристотель очертил будущий смысловой круг терминов «воля», «выбор», «произвольное», «цель» и т.д.

Аристотель утверждал, что решение разума является источником спонтанной причинности и по определению не может быть свободным. Воля действует свободно через предварительный выбор предметов и способов действия. Из области свободных действий исключается все то, что прямо определено разумом и общими целями жизни. По Аристотелю свобода воли, как обусловленная низшей стороной нашего существа, есть не преимущество человека, а лишь несовершенство его природы. Такой взгляд определялся для него метафизическим понятием о Божестве. Правда, «божественный ум» помимо своей внутренней абсолютности имеет у Аристотеля значение Первого Двигателя; но он движет лишь как высшее благо или цель, сам пребывая неподвижным.

Таким образом, представление о безусловной связи свободы и вменяемости действия стало доминирующим не ранее III в. до н.э. Универсальный императив античности может быть сформулирован так: целью является собственное совершенство и право ближнего. При этом проблема свободы воли начиная с Тертуллиана все более становится достоянием христианства. Так, например, у Августина в трактате

«О свободном произволении» разрабатывалась классическая теодиция, основанная на идее рационалистически понимаемого мирового порядка. Бог не отвечает за зло; единственным источником зла является воля. Ансельм Кентерберийский рассматривает свободу воли не как нейтральную способность произвола, а как свободу к добру⁴.

В основе учения о свободе Фомы Аквинского лежит понятие ценностно-ориентируемой свободы. Свобода одновременно принадлежит к сфере воли и к сфере разума⁵. Свободный выбор происходит на основе разума, его антропология предполагает в человеке здоровую основу, заключающуюся в способности человека свободного сотворчества с Богом, в преодолении помех в обретении духовной свободы, обретении человеком самого себя как творения, в котором творец запечатлел свой образ и свое подобие. Это путь к обретению новой рациональности. Такое соединение рациональной и волевой природы выбора понимается как ценностно-ориентируемая свобода. Подлинная свобода, согласно Аквинату, принадлежит и к сфере разума, и к сфере воли.

Теологические споры о свободе воли Средневековья определили размежевание позиций и в философии Нового времени. На почве воздействия католицизма и протестантизма сложилась традиция толковать свободу воли как специфическую способность человека.

По Р. Декарту в человеке духовная субстанция независима от телесной и свобода воли одно из ее проявлений. Воля может принимать решение в любой ситуации и даже вопреки разуму, уровень ее возрастает по мере расширения разумных оснований до определенного решения.⁶

Стремясь обосновать уникальность и творческую активность человека картезианский дуализм не может объяснить, как свобода воли вторгается в цепь изменений телесной субстанции и как вообще возможно беспричинное немотивированное действие. Картезианская концепция свободы воли проецирует Божественное всемогущество на духовную организацию человека, приписывая ему способность творить из ничего.

Последующая философская мысль не могла удерживаться в состоянии неустойчивого равновесия двух субстанций. Акцент переносился на единство человеческой и божественной воли (связывание душевных побуждений и телесных движений Божественной волей). Докантовская философия в лице Лейбница лишь смутно осознает, что свобода воли это не отсутствие детерминации, а ее особое качество.⁷

Кант вернул проблему соотношения свободы воли и причинной детерминации в состояние неустойчивого равновесия намеченное Декартом. Принадлежность человека к феноменальному и ноуменальному мирам — основание для соединения в нем природной необходимости и свободы воли. Но как «вещь в себе» человек обладает свободой воли — способностью к самоопределению независимо от чувственных побуждений. Эту способность Кант называет практическим разумом.⁸ Нравы же (мораль и право) являются его важнейшим продуктом.

В отличие от Декарта Кант не считает идею свободы воли врожденной. Она логически выводится из понятия о должном, о том, что некоторые поступки должны совершаться даже если они никогда не совершались. Высшая форма свободы воли, так называемая позитивная свобода, состоит в нравственной автономии, в подчинении собственным установлениям. Реально свобода воли проявляется везде, где имеет место творческое целеполагание: не только в подчинении собственному универсальному закону, но и в технологических новациях, учреждении социальных институтов в художественном творчестве.

В Фихтевской «философии действия» человек по своим творческим потенциалам сближается с Богом, т.е. становится всемогущим и всеблагим существом, правда, виртуально, а не актуально.⁹

Вершиной философской системы понятие свободы воли становится у Г.Гегеля. Движение к свободе воли — содержание гегелевской психологии духа.¹⁰ Теоретический дух («интеллигенция») развивающийся от созерцания через представление к мышлению, отрицает себя в практическом духе (воле), восходящем от чувства через влечение до блаженства, чтобы дать в синтезе действительно свободную волю. Высшее обнаружение свободы воли — нравственный поступок, в котором реализуется не своекорыстный интерес, а собственная сущность, совпадающая с разумной всеобщностью. Акт свободы воли совпадает с решением разума. Прогресс свободы — в росте рефлексии.

Ф. Шеллинг усилил в понятии «свобода воли» момент двойственности, антиномичности. Человеческая свобода воли корениться не в рефлексии, разуме и его автономии, но имеет метафизическую глубину. Именно поэтому она ведет как к добру, так и к пороку. Выведение свободы воли из темной основы бытия практически исключает ее толкование как господства разума над чувственностью, то есть означает иррационализацию свободы воли.

В неокантианстве баденской школы (В. Виндельбанд) линией водораздела свободы воли и причинной детерминации служит различие между теоретической и оценочной точкой зрения, каждая из которых по своему плодотворна и ограничена.¹¹ Важным вкладом в саму проблему явилось ясное различие свободы действия, выбора и воления.

В XX веке наиболее значительный вклад в осмысление свободы воли был внесен «новой онтологией» в феноменологическом и экзистенциалистском ее вариантах. Н. Гартман разъединяет понятия свободы и активности, свободы и независимости.¹² На такой онтологической основе переосмысливается взаимоотношение свободы негативной (произвола) и позитивной (разумной ценностной детерминации).

Человек обладает свободой воли не только в отношении к низшей физической и психической детерминации, но и в отношении к Богу, к объективной иерархии ценностей. Мир идеальных ценностей не обладает непреложной детерминирующей силой, поскольку ценности сущностно антиномичны. Они ориентируют человека, но не направляют в одну сторону. К кантовской антиномии свободы и естественной причинности Гартман добавил антиномию долженствования. Воля человека одновременно детерминирована и не детерминирована должным. Должное определяет поведение личности идеально, т.е. спектром возможностей, но для того чтобы выбор состоялся, необходима реальная воля. Последняя связана с антиномией лица, а не антиномией принципа. Обе антиномии восполняют друг друга.

Антиномичность человеческого существования доведена до глубокого трагизма: «здоровой трагедией жизни» у К. Ясперса или «трагического абсурда» у Ж.П. Сартра и А. Камю. Религиозный экзистенциализм трактует свободу воли как способность сохранить самого себя, соприкасаясь с Небытием. Если феноменология усматривала свободу воли в идеальной детерминации поведения объективными ценностями, то экзистенциализм, по крайней мере в своем атеистическом варианте, вернувшись к ницшеанской «переоценке ценностей», отрицает объективное бытие ценностей вообще. Человек конструирует ценности чтобы осуществлять свою свободу. Свобода более реальна, чем причинная обусловленность. В сущности, любое человеческое действие свободно. Необходимость — это иллюзия, оправдывающая

« бегство от свободы», как выразился Э.Фром. Абсолютная свобода делает бремя ответственности настолько тяжкими, что для его несения необходим «героизм Сизифа».¹³

Своеобразие русской нравственной философии XX века состоит в синтезе идеи Божественной всеблагости и свободного самоопределения человека. Самые видные ее представители — Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, Г.П. Федотов, Л.М. Лопатин и др. исходили из примата свободы воли над естественной причинной обусловленностью.

Н.А.Бердяев отмечал, что свобода предшествует не только природе, но и бытию вообще. В «этике творчества» - высшей ступени нравственной эволюции снимается противопоставление добра и зла, а свободный творческий акт становится верховной и самодовлеющей ценностью.

В конкретном «идеал — реализме» Лосского свобода воли объявляется существенным атрибутом «субстанциальных деятелей»,¹⁴ которые свободны от внешнего мира, так как все события суть для их поведения лишь поводы, но не причины. Свобода воли проявляется еще « на пороге бытия» и

благодаря ей субстанциальный деятель сам творит свой характер и судьбу. В своих возможностях свобода почти беспредельна: она способна осуществить дематериализацию бытия в царстве Духа, где прекратится всякая вражда, произойдет слияние всех субстанциальных деятелей. Впрочем, момент соборности в свободе еще сильнее подчеркивается в софиологии П.А. Флоренского, С.Н. и Е.Н. Трубецких.

Обращение русского философа Л.М. Лопатина к проблеме свободы воли обуславливается тем, что именно эта проблема является ключевой в обосновании смысла человеческой деятельности. Проблема свободы воли, которую Л.М. Лопатин ставит перед собой и пытается решить в связи с тезисом о противостоянии творческого духа и косного материального мира, - это проблема взаимоотношения однозначной причинности мира физических объектов и свободной причинности духа.

При рассмотрении проблемы свободы человеческой воли, по мысли Лопатина, дело идет не более и не менее как о самом существовании нашей личности: «мы считаем себя призванными к борьбе с внешним миром, к самобытному воздействию нашим разумом и волею на течение его явлений — мы безотчетно смотрим на себя как на источник творческих сил, которые мы можем в себе обнаружить».¹⁵ Отсюда — основные оценки проблемы, по Лопатину, могут быть представлены следующим образом.

С незапамятных времен вопрос свободы воли вызывает нескончаемые споры. Аргументы и защитников человеческих действий, и ее отрицателей — детерминистов очень убедительны, но если их сравнивать, то окажется нечто неожиданное: их доказательства одинаково хорошо обусловлены. Эту особенность споров о свободе воли с замечательным остроумием обнаружил еще Кант. Детерминисты утверждают: предположение о свободе нарушает самое основное требование закона причинности. Это требование просто: всякое действие или явление должно иметь предшествующую ему причину; следовательно, и акты воли вызываются причинами, заранее предопределяющими все их признаки. Утверждают, что произвольность наших действий единственная опора их вменяемости; на самом деле она представляет совершенное отрицание всякой вменяемости. Защитники нравственной свободы на это отвечают: понятие свободы неизбежно подразумевается самым элементарным смыслом закона причинности. «Закон причинности научает нас, что все существующее имеет достаточное основание для своего возникновения, то есть порождено

силою, действительно содержащую полноту условий его бытия».

Мыслители сократовского типа рассуждают так: свободно лишь то существо, которое одарено разумом, то есть в котором живет способность отвлеченных идеалов и принципов. Наши идеи стремятся к реализации во вне, и такую свободу человек получает в познании.

Кантовско-шопенгауэровское направление предполагает, что необходимость никак не исключает свободы, напротив, подразумевает свободу как свое подлинное основание. Детерминизм не противоречит свободе, потому что внешняя необходимость явлений нисколько не исключает внутренней свободы сил, которые в эти явления облакаются. Но кантовская теория не оправдывает самого главного – способности человека стать другим и дать новое направление своей воле.

Попытки примирительных решений в этих спорах в своих результатах оказываются неудачными. Вопрос о свободе сохраняется для философской мысли в своей неприкосновенности и в своем своеобразном трагизме. Уже более двух столетий во всех спорах, сосредоточенных вокруг него происходит коллизия двух интересов: теоретический интерес заставляет отстаивать закон причинности на все явления мира; практический – принуждает защищать самодеятельность человеческой личности. Отрицание причинности есть отрицание знаний; отрицание свободы есть отрицание нравственной жизни. Закон причинности есть закон неизменного единообразия в последовательности явлений. Причина есть то, что действует – производит, вновь рождает следствие, – что переводит его из состояния чисто потенциального в актуальное. Это процессы творческого характера.

Непосредственно творчество нашего духа является основой и почвой, на которой постепенно развиваются все явления нашего сознания. Это непосредственное творчество в области ощущений и чувств не находится ни в какой зависимости от усилий и свободного выбора нашего индивидуального сознания. Психическая жизнь уже в самых зачатках своих не допускает механического объяснения и непременно предполагает как свое условие, элемент творчества. «Акты нашего духа мы сами совершаем, которые переживаем как свои, о которых мы с непобедимой очевидностью прямо знаем, что их действительность исключительно от нас зависит. Они выражаются в решениях нашей воли и в художественных созданиях нашей фантазии и в сложных умозаключениях нашего разума».¹⁶

Мы испытываем наши психические акты только через то, что совершаем их. Мы не ощущаем нашу мыслящую деятельность как что-то внешнее, а просто мыслим, мы не воспринимаем нашего хотения, а хотим. В этой неизбежности внутреннего переживания актов для их психического усвоения коренится трудная возобновимость чисто активных состояний нашей души в нашей памяти. Чтобы акт сознания состоялся нужно взаимодействие, а всякое действие предполагает противодействие. Факт сознания предполагает самодеятельность субъекта, отвечающую на содержание внешнего мира им воспринимаемого.

Нельзя воспринять чужую силу не испытав своего ей сопротивления. Поэтому мы наблюдаем присутствие целесообразности наших познавательных действий. Разум всегда стремится к раскрытию, обоснованию, доказательству им усвояемой истины – в этом единственный жизненный двигатель всякой теоретической деятельности. Всякая целесообразная деятельность подразумевает два необходимых элемента: наличность цели, то есть общей идеи желательного результата действия; и полную независимость целесообразно действующей силы в выборе средств и путей действия, то есть свободное к ним отношение. И в целесообразной деятельности нашего разума оба

эти элементы присутствуют. Познание истины есть та верховная задача, которая постоянно предносится усилием мысли; свобода нашего мыслящего я есть то условие, без которого истина могла бы быть достигнута разве слепым случаем.

Внутренняя необходимость есть свойство достигнутого содержания познания, но она вовсе не упраздняет свободы творческого пути, к нему пришедшего. В этом смысле прав был Р.Декарт, когда объяснял происхождение заблуждений из дурного употребления воли, руководящей нашими суждениями.¹⁷

Таким образом, свобода воли есть условие достоверного знания, условие самой возможности разума. Деятельность ума по существу целесообразна; а целесообразность без свободы немыслима. В творческой силе, лежащей в основе всего духовного, в достоверности нашего внутреннего опыта, в деятельной природе нашего сознания и в целесообразности психических актов мы уже имеем общие условия, которые дают ключ к решению важного вопроса о свободе нравственных действий человека. Эти условия таковы:

1) Всякое одушевленное существо в своей деятельности направляется общими стремлениями, которые находятся к частным действиям, их осуществляющим, в отношении творческом, а не механическом. В этом заключается свобода, отделяющая все живое от мира бездушного.

2) Наши прирожденные стремления в соевем первоначальном виде не поднимаются над уровнем безотчетных и шатких влечений и склонностей. Только усилиями нашей воли они получают определенность и сознательность. В этом состоит свобода всех существ со сложную духовную организацией.

3) В человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла, и от творчества нашей воли зависит какая из них овладеет нами. Когда выбор меду ними совершился или добрая или злая жизнь делаются для человека неизбежными, но эта неизбежность не есть роковой закон, непобедимый абсолютно. Глубокое оправдание предписаний нашей совести лежит в возможности для нас *нравственных переводов*, коренным образом представляющих движущие силы нашей деятельности. В этом состоит нравственная, собственно-человеческая свобода личности.¹⁸

Субстанциональная природа человеческого духа и его творческая активность достигает своего апогея в нравственном творчестве. Л.М. Лопатин подчеркивает, что творческий характер духовного бытия личности проявляется в любом его элементе — от элементарных ощущений до порывов фантазии. По отношению к высшим проявлениям духа этот тезис очевиден, поэтому Л.М. Лопатин особое внимание уделяет его обоснованию по отношению к низшим формам духовной жизни. Он категорически отвергает физическую модель восприятия, в которой полагается, что чувственные образы есть итог сложного физического процесса взаимодействия «атомов» воспринимаемого объекта и атомов составляющих чувственный аппарат человека. В своем внутреннем проявлении элементы восприятия являются абсолютно самобытными феноменами, их самобытность делает невозможным рациональное, логическое определение их непосредственного бытия.

В связи с этим, в акте восприятия мы должны, по Лопатину, мыслить наше сознание не пассивным проводником внешних воздействий, а творческой силой, которая, откликаясь на внешнее воздействие порождает неповторимые феномены, выражающие ее собственную сущность. При этом Л.М. Лопатин подчеркивает бесконечность творческой энергии личности: «Понятие личности не исключает бесконечности — напротив, неизбежно подразумевает ее. Смысл личного бытия в том и лежит, что конкретные формы бесконечного творчества могут быть бесконечно разнообразны».

Между тем, слишком очевидно, что сверхфеноменальная основа мира не может находиться к вещам в отношении явления неизменно предшествующего к явлениям последующим, – хотя бы ввиду того, что мировая основа по самому понятию не есть явление, а то, что бытием всех явлений обуславливает творчески полагая их признаки и отношения (в идее творчества лежит прямой путь к положительному решению вопроса о свободе деятельного начала в человеке).

И вершая ряд своих умозаключений, Л.М. Лопатин приходит к выводу: суть нравственной свободы человека состоит в том общем факте «что мы сами творим в себе свой нравственный мир и изменяем его своими усилиями. Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и добра. Нравственная жизнь не вершиться в нас, а мы ее совершаем в самом строгом значении этого слова. Нравственное добро представляет собой высшее произведение сознательного, личного творчества».¹⁹ Словом, внутренняя свобода человека есть свобода в выборе истины, добра и красоты.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Фишер К. Артур Шопенгауэр. – СПб., 1999. – С. 185.
2. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. – М., 1996. – С. 22.
3. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. – М., 1996. – С. 24.
4. Кенреберийский А. Сочинения. – М: Канон, 1995. – С. 89.
5. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. – М., 1996. – С. 35.
6. Там же. С. 38.
7. Там же. С. 40.
8. Виндельбанд В. Иммануил Кант. – М., 1995. – С. 105.
9. Фихте И.Г. Система учений о нравах. – М., 1971. – С. 283.
10. Гегель Г. Лекции по истории философии. Соч. Т.9. – М., 1932. – С. 34.
11. Виндельбанд В. Иммануил Кант. – М., 1995. – С. 110.
12. Маслин М.А. Русская философия. Словарь. – М., 1995. – С. 252.
13. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М., 1993. – С. 55.
14. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991. – С. 97.
15. Евлампиев И.И. История русской философии. – М., 2002. – С. 235.
16. Там же. С. 237.
17. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. – М., 1996. – С. 40.
18. Там же. С. 41.
19. Маслин М.А. Русская философия. Словарь. – М., 1995. – С. 270.

Аннотация: В статье исследуется идея свободы воли русского философа Л.М.Лопатина, которая осмысливается им как условие достижения истинной нравственности, достоверного знания и самой возможности разума. Л.М. Лопатин утверждает, что свободная творческая деятельность предшествует в системе бытия всякой необходимости. Тезис свободы воли обосновывается Л.М. Лопатиным через признание субстанциальной природы человеческого духа, его приоритета над механической причинностью природных явлений. Развивая эту идею, Л.М.Лопатин приходит к выводу, что свободное творчество имманентно, а не трансцендентно духовной жизни. В идее творчества Л.М.Лопатин видит путь к положительному решению проблемы свободной деятельности человека. Согласно Л.М.Лопатину, подлинная метафизика духа или спиритуализм делает возможным достижения глубокого понимания мира.

Annotation: The idea of the freedom of the will by Russian philosopher L.M. Lopatin is analyzed in this paper. According to L.M. Lopatin the freedom of the will is the reason for true morality and at the same time it is the reason for true knowledge and for possibility

of the mind itself. L.M. Lopatin states that free creative activity precedes in objective reality any necessity. The freedom of the will thesis is grounded by L.M. Lopatin on the principle of substantiality of human spirit nature, its priority over mechanical causality of natural phenomena.

Developing this idea L.M. Lopatin draws the conclusion that the free creation is immanent, but not transcendental to our spiritual life. L.M. Lopatin considers that his idea of creation is the direct way to the positive solution of the problem of active freedom in a human being. L.M. Lopatin believes that the true metaphysics of spirit or spiritualism makes possible the profound understanding of the world.

РАЗДЕЛ 4. ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТОЛОГИИ, ЕЕ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ

Алейников А.В.,

*Санкт-Петербургский Государственный университет,
докторант кафедры конфликтологии,
кандидат философских наук*

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ ДИЗАЙН НАЦИОНАЛЬНОГО БИЗНЕСА КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ

И. Ильф и Е. Петров в классическом исследовании советского предпринимательства «Золотой теленок» приводят ставшее афоризмом обоснование перераспределения нелегитимной собственности: «Все крупные современные состояния нажиты самым бесчестным путем»¹. В самом деле, бизнес Карнеги, Моргана, Рокфеллера только в 1950-е годы был реабилитирован американской социологией и политологией как оказавший определяющее влияние на экономический рост и промышленную модернизацию Америки. «Причина столь разных оценок, - пишет Вадим Волков в блестящем очерке, посвященном сравнительному анализу раннего капитализма в США и России, - состоит в том, что последующие поколения оценивали результаты, тогда как современники основное внимание уделяли методам накопления богатства, ..., образу жизни»² бизнесменов.

Нынешняя ситуация в России, характеризующаяся взаимным нарастающим отстранением гражданского общества, власти и бизнеса, отсутствием консолидированности и неотчетливой структурированностью объясняется не только слабой артикуляцией интересов общества, но и неразвитостью соответствующих институтов, в том числе бизнеса. С другой стороны, само общество и государство до сих пор не смогло установить соответствующие нормы и правила для бизнеса, адекватные новым формам экономического, политического и социального пространства.

В проектах, процессах и трендах постсоветской модернизации России бизнес играет ключевую роль в экономике, является значимым объектом политической практики и находится под пристальным вниманием не только властных структур, но и общества в целом. Однако проблематика российского бизнеса, его социальной ответственности и экономической эффективности, культурно-национальной идентичности и функций ограничивается, как правило, сюжетами связей с властью в самой широкой палитре — от немногих панорамных экономико—социологических и политологических исследований до огромного числа сериально-легкомысленных, но не лишенных полезной эмпирической фактуры, обзоров и хроник, сводящих проблематику к стереотипам тождественности бизнеса и олигархии.

Объект исследования, как правило, незаслуженно сужен до экономико-юридического теоретического анализа проблем корпоративного управления, промышленной политики или государственного регулирования предпринимательства, различных аспектов функционирования бизнес - структур. Приведем одно из таких суждений, наиболее полное и рельефное в современной экономической литературе: «Под бизнесом как процессом понимают организованные усилия людей по производству и (или) продаже с целью получения прибыли товаров и услуг, удовлетворя-

ющих потребности общества. Общее представление о бизнесе подразумевает, что бизнес — это индивидуальная деятельность субъекта, направленная на обеспечение самых оптимальных для него условий существования.

Такая трактовка бизнеса определяет его как индивидуальную экономическую деятельность хозяйствующего субъекта, направленную на достижение им материального благополучия³. Следует согласиться с утверждением о том, что бизнес не стал еще в полной мере объектом теоретического анализа и «пока не только не решена, но даже всерьез не поставлена задача комплексного описания.....бизнеса в целом», вплоть до отсутствия «сколь-нибудь общепринятых его определений»⁴.

Более того, несмотря на изначальную идеологическую и политическую нейтральность самих слов «бизнес», «бизнесмен», в российской политической культуре им достаточно часто придается заведомо негативный смысл, ассоциирующийся или с «нечестностью», «обманом», или с ярко выраженной индивидуализированной ориентацией на деловой успех, как основной, имманентный критерий смысла жизни. «Наши хозяйствующие субъекты — пишет С. Чернышев, - оторвались от народной массы и оказались в этически чистом поле, вне целей и смыслов....Общество по отношению к ним расколото на прокуроров и попрошайек, власть делится на волков и гиен»⁵. Подобное обстоятельство не является уникальным в бытовании научных концептов. Г. Алмонд, описывая процесс своего поиска подходов к определению понятия «политическая культура», вспоминает, что он ощущал это скорее как «концептуальный жаргон, как пароль во время войны, часто служащий для определения друзей и врагов, а не для усиления наших возможностей объяснить важные вещи»⁶.

Сложившаяся в 90-х годах «внесистемная система» отношений «бизнес — общество», трансформация которой, предпринимаемая В.В. Путиным, привела к сложившемуся у значительной части российских политологов концепту о том, что бизнес не должен заниматься политикой, т.е. по сути дела, к его исключению из меню субъектов трансформации. Безусловно, надо со всей очевидностью признать, что такое понимание бизнеса (имеющее, впрочем, корни в особенностях экономического и политико-культурного развития России, о чем речь пойдет ниже), в немалой степени способствовала и уникальная гутаперчивость большинства руководителей делового мира России (мы сознательно избегаем термина «бизнес-элита»), в одночасье согласившихся с выстраиваемой новой социально-политической конструкцией и своим местом в ней, перераспределив потоки финансирования с одних политических партий и общественных движений на другие, умерив (по крайней мере внешне) свои политические амбиции в целях сохранения своего экономического положения.

С точки зрения системной оценки институциональных изменений в России в постсоветское время, бизнес, на наш взгляд, не сформирован как политико-экономический институт, являющийся активным субъектом модернизации в силу как качества политической системы и её институтов, так и по характеру институционализации взаимодействия с обществом. Особенностью исторического развития России является дискретный характер процессов трансформации, определенной синусоидой модернизационных циклов: рывок, скачок (как правило, под угрозой военных поражений или утраты суверенитета) меняется периодом «застоя» и утраты позиций.

«Причина состоит в том, - пишет А.Н. Нестеренко, - что российская модернизация всегда ограничивалась одной, технико-экономической стороной. Повинуясь гнету государства, подневольные крестьяне и рабочие строили города, каналы, железные дороги и заводы на болоте или вечной мерзлоте, и власть считала это достаточным основанием для прорыва в число сверхдержав. Обратим внимание, что такие

процессы никогда не сопровождалось созданием институтов свободного предпринимательства и частной собственности, не говоря уже о проникновении духа свободного предпринимательства в крестьянскую или купеческую среду»⁷. Очевидно, что в системе факторов трансформации структуры, организации и институты бизнеса должны играть доминирующую роль, а их развитие и адаптация являются одной из центральных функций власти.

В этой связи, наиболее полный потенциал исследования сущности современного бизнеса, как представляется, имеет неoinституциональная теория, рассматривающая бизнес, как институт, т.е. «правила игры в обществе,... созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми.... Институты уменьшают неопределенность, структурируя повседневную жизнь,... определяют и ограничивают набор альтернатив, которые имеются у каждого человека»⁸. Таким образом, институты понимаются как формальные или неформальные правила экономического, политического и социального человеческого поведения, набор ограничений, внутри которой человек свободен. По сути, это и набор альтернатив, из которых осуществляется выбор, исходя из критериальных функций. Для анализа бизнеса, как социологической категории, наиболее существенными являются следующие неoinституциональные признаки: стремление к максимизации полезности; стремление к рациональному решению задач; ограниченная рациональность; ограничения, налагаемые институтами.

Исходя из данных теоретико-методологических основ, мы считаем, что *бизнес* — это вид рискованной (не гарантированной) деятельности по управлению, распоряжению и отчуждению собственностью, участники которой пытаются изменить свой статус в обществе путем повышения эффективности процесса удовлетворения экономических, культурных, духовных и социальных потребностей. Под институализацией в дальнейшем будет пониматься процесс социально-политического конструирования специфического набора норм и правил, определяющий практику деятельности и взаимодействия бизнеса с другими общественными подсистемами и социумом в целом.

Важным методологическим инструментарием неoinституционализма является также концепция контрактов, занимающая в нем, как отмечает Т. Эггертсон, центральное место⁹. Взаимодействие между различными полями, в котором каждый стремится достичь своих целей и потому ищет компромисс с окружающими — вот основополагающий принцип неoinституционализма, понимающего контракт как обмен, условия которого заранее известны и приняты сторонами. Контракт — это обмен правомочиями, который является соглашением и содержит взаимные ожидания, при этом в любом контракте всегда присутствует «элемент взаимного давления», который обусловлен как противоречащими интересам сторон, так и ограниченностью ресурсов.

Следовательно, предметом контракта между обществом, властью и бизнесом является их имплицитное (т.е. невыраженное) взаимодействие, являющаяся не разовым, а долговременным состоянием, процессом. При этом те активы и ресурсы, которыми располагают общество, власть и бизнес имеют ценность только до тех пор, пока соединены вместе и используются как единый актив, направленный на соответствие общенациональным целям. Нарушая контракт, партнер подвергает риску и свое благосостояние, и уменьшает стоимость (ценность) активов других акторов. Логика институционального развития здесь представляется следующей:

Первое. Отсутствие правил игры, одинаково конституцированных для госу-

дарства и бизнеса (отметим, что общество «выпало») приводит к конвертации бизнесом бывшего политического влияния в материальные активы с их последующим выводом из национального оборота. Второе. Общество в этой ситуации деградирует, расслаивается, не признает легитимности нахождения собственности у данных её правообладателей и ставит перед властью проблему национализации. Третье. Не скрепленная правилами и контрактами власть, отвечая общественным потребностям, национализует бизнес, в основном не связанный с властными структурами. Четвертое. Власть теряет в глазах общества свою легитимность.

Примеры подобного неустойчивого положения во всех случаях есть в истории России: отсутствие власти как стороны контракта между бизнесом и обществом – февраль 1917 года; отсутствие бизнеса в контракте между властью и обществом – советская власть; игнорирование интересов общества при взаимодействии бизнеса и власти – олигархический капитализм. Таким образом, устойчивость и вектор модернизации страны определяются «тройственным контрактом», исполнение которого и является полем институциональных преобразований.

Основным принципом российской культуры всегда являлось разделение духовной и экономической власти. Вряд ли можно найти примеры, когда, как это происходит в современной России, те или иные предприниматели брали на себя не столько функции управления собственностью, сколько теократические задачи, претендуя на формулирование моральных, культурных и даже религиозных концептов. С одной стороны, это вполне укладывается в логику дохода, коммерциализации культуры. С другой стороны, имеет место концептуализация идеи об утверждении бизнеса как верховного авторитета в иных, внеэкономических областях, где различные традиционалистские ценности – в политике, культуре, семье меняют оценочные критерии на прибыльность и продаваемость (продажность) с использованием категории «невидимой руки рынка», определяющей отбор общегражданских (демократия) и гуманитарных (права человека) ценностей.

Отсюда, на наш взгляд, возникает определенная институциональная угроза, когда объективное политическое и социальное влияние отдельных, наиболее крупных собственников, которое в демократической рыночной среде имманентно используется для повышения эффективности управления собственностью, меняет целеполагание на максимизацию прибыли с целью извлечения доходов, направляемых на оплату возможности права формулирования и контроля за реализацией общественной стратегии.

Рыночный прагматизм в его наиболее «химически» чистой, т.е. олигархической форме, приводит к новому изданию застойного производства с импортированными технологиями управления, и, соответственно, к консервации политического процесса до уровня безинновационного соблюдения инструкций и регламентов. В России (и в этом тоже логика институциональных преобразований, характерная для развития бизнеса), происходит смена одной тоталитарной парадигмы на другую – на императивы рыночной эффективности и прибыли, не признающего самостоятельности прав существования, причем равного, иных мотивов и целей.

Следовательно, достаточно узкой представляются имеющиеся интерпретации бизнеса только как способа хозяйствования, направленного на максимизацию прибыли. Такая логика неизбежно приводит к упрощению и социального, и политического, и культурного обмена до прозаических отношений продавца и покупателя по поводу товара. Тем самым и сам бизнес выводится за рамки формирования широкого институционального поля, лишаясь права участия в организации отно-

шений в иных, кроме экономической, сферах деятельности, что, в свою очередь, противоречит его объективной роли в политическом процессе.

«Деполитизация» и «департизация» бизнеса, столь очевидная с точки зрения антиолигархического дискурса, не столь убедительна при необходимости анализа бизнеса как автора национальных интересов, обладающего контролем над важнейшими стратегическими ресурсами. Можно согласиться с утверждением Р.И. Гайнутдинова о том, «что в современном институционально сложном мире представители бизнеса оказываются включенными во многие институты с различными, иногда противоречащими друг другу, системами правил и практик. Это заставляет их быстро адаптироваться и вместе с тем создает возможности формирования в обществе новых институтов»¹⁰.

Добавим, что национальные институты, как деперсонифицированные образцы отношений и норм поведения, правил игры в обществе, должны регулировать имеющиеся у бизнеса, доставшиеся в силу различных причин по «конвенциональной стоимости», ресурсы от их возможности передачи в руки не национальных собственников с ориентиром только на рыночную цену. В этом аспекте, как представляется, приоритетной является политическая цена гарантий безопасности общества.

Проблема двойной нелегитимности ресурсов, управляемых современным российским бизнесом, должна, на наш взгляд, рассматриваться более широко. Нелояльность собственного населения, считающего (хотя это утверждение спорно и заслуживает отдельного рассмотрения), что собственность у него попросту украли, в определенной мере обуславливает и попытки легимитизирования бизнес — ресурсов путем отчуждения их или в пользу государства (продажа Р. Абрамовичем «Сибнефти») по приемлемым для обеих сторон ценам, или в пользу иностранных корпораций (попытка продажи контрольного пакета акций лидера российского энергомашиностроения — АО «Силловые машины» концерну Siemens), причем в ряде случаев речь идет не о справедливой, с точки зрения стратегических интересов государства и граждан цене, а об определенной «легализации краденого». На наш взгляд, цивилизующую роль в этом должно играть государство, выполняя функции «группы давления», «лоббиста» и т.д. на глобальном рынке.

Рыночный демократический бизнес, сущностной чертой которого является *демократия налогоплательщиков* (термин Е.Т. Гайдара), не может игнорировать национальные культурные и социальные реальности, в противном случае под сомнение ставится его определение как ведущего актора институционального социально-политического пространства. В российском контексте необходимо обратить внимание и еще на два обстоятельства. Во-первых, возлагая на государство ответственность за защиту частной собственности, бизнес зачастую понимает эту функцию лишь как «защиту от других для себя», игнорируя тот факт, что санкции к другим вне всеобщего выполнения существующих институциональных правил игры, не являются достаточным условием. «Власть жизнеспособна,- формулирует Кеннет Эрроу,- до тех пор, пока на нет сходятся различные ожидания. Отдельный человек подчиняется власти, так как он ожидает, что и другие ей будут подчиняться»¹¹.

Иными словами стратегия подчинения бизнеса праву и общенациональным задачам должна быть институционально выражена. И второе. В литературе, посвященной бизнесу, на сегодняшний день ощущается нехватка работ, в которых бы социологическое понимание бизнеса как специфичной социокультурной категории, было бы связано с проблемами современного российского менеджмента. Иными словами, технологии управления собственностью, на наш взгляд, рассматриваются и рецептуются в отрыве

от понимания сущности объекта и субъекта этого управления.

Узость теоретической и социологической базы в сочетании с прямыми заимствованиями западноевропейских и американских концепций менеджмента являются одной из причин неэффективности российского практического менеджмента, качество которого является одним из определяющих условий трансформации российского общества. Признанный мировой авторитет Питер Друкер концептуализировал эту проблему так: «За последние 200 лет ни одна страна не стала серьезной экономической силой, повторяя путь предыдущих лидеров. Каждая из них начинала с наиболее продвинутой отрасли на тот момент, передовым производственным процессом или передовым процессом в сфере сбыта. И каждая из них быстро становилась лидером в области менеджмента»¹².

Специфика отношений российского бизнеса и российской власти (кlienелизм, лоялизм, фаворитизм, институциональная недостаточность и «институциональные склерозы») неизбежно проецируются на отношения собственников и менеджерской obsługi, топ-менеджеров и линейных руководителей. Их оценка и мотивация, в отличие от западных концепций, хотя и обрамлена соответствующими заимствованными технологиями и схемами, зависит не столько от подлинной эффективности, сколько от целого набора отношений с руководством, воспроизводя, по-сути, патронажно – клиентелистские отношения в обществе.

Достаточно емко и просто проблему отношений бизнеса и власти обозначил Джек Уэлч, являющийся менеджером столетия по версии журнала «Fortune». Анализируя деятельность крупнейшей «мировой корпорации» - General Electric, он пишет: «Только компания, в которой безупречная честность сочетается с ресурсами для борьбы за правое дело, может позволить себе бросить вызов государству. К счастью, у нас есть и то, и другое»¹³.

Когда близость к власти или ступень в политической иерархии является более надежным способом приобретения, распоряжения или защиты собственности, нежели чем наличие финансовых ресурсов для её оплаты, возникает и маскирующая собственную неэффективность управления терпимостью к полуправовой, параллельной деятельности наемного персонала, получившей название «менеджер на свой карман». Безусловно, все это приводит к росту издержек, снижению эффективности производства, и, в социальном плане, - к удорожанию конечного продукта для потребителя, деформации конкурентоспособности и т.д.¹⁴

Понимание бизнеса лишь как деятельности, направленной на очевидную (и, желательно, быструю) экономическую отдачу, имеет и социальные последствия сокращения инвестирования в национальное будущее. Критерий максимальной рентабельности не может совпадать с критериями национальной или общественной рациональности необходимости долгосрочного прогресса и стратегически рационален.

Вместе с тем, вызывает сомнения имеющаяся в литературе точка зрения о непримиримости конфликта «двух типов рациональности: кратковременной экономической и долговременной социальной»¹⁵. Представляется, что подобный подход не только упрощает проблему саморегуляции бизнеса как самостоятельного института, но и значительно «вымывает» новую парадигму управления собственностью - т.е. повышение глобальной конкурентоспособности при развитии национально ориентированной открытой экономики.¹⁶

С точки зрения политического неинституционализма, экономические институты («логика рентабельности») эффективны тогда, когда политические институты («логика общественной трансформации») обеспечивают использование властных

полномочий в целях инфорсментов прав собственности, и, с другой стороны, обеспечивают ограничители для действий власти в отношении бизнеса в целом, особенно по минимизации возможностей извлечения политической ренты (доходы от пребывания у власти).

Очевидно, что анализ институциональных изменений в России показывает со всей очевидностью, что лишь ограниченная, не всегда репрезентативная часть бизнеса обладает политическим ресурсом, обусловленным, как правило, возможностями «открытого окна» доступа к центру государственно политического аппарата. Именно эта часть бизнеса, по сути, не заинтересована в институциональном оформлении адекватной модели бизнеса, обладающего как достаточными ресурсами, не связанными с государственным предпринимательством, так и эффективной системой отношений с властью.

Кроме того, в ряде исследований влияния политической системы на развитие бизнеса сформированы значимые выводы: о том, что чем выше уровень развития институализации взаимоотношений бизнеса и власти в концепте гарантий от национализации собственности или её перераспределения в зависимости от смены правящих элит, тем выше национальная ориентированность бизнеса на внутренние инвестиции, конкурентоспособность, эффективное управление собственностью; конвертацию финансового капитала в развитие человеческих ресурсов¹⁷.

Однако, характерной чертой трансформационных процессов постсоветской России является доминирование различных стандартов к политическому конструированию бизнеса и деформация институтов для различных бизнес - групп. Примером этому являются две логики развития двух одинаковых (как с точки зрения особенностей возникновения, так и с точки зрения национальной значимости управляемых активов) бизнесов — фактическая экспроприация «Юкоса» и продажа «Сибнефти» свидетельствующие о неправомерном характере российской экономики в целом.

Отсюда — создание дополнительных преимуществ политическими средствами для не всегда эффективного управления собственностью, накладываемая на огромные возможности широкого маневра государственных структур, не связанных при этом институциональными ограничениями. А. Либман пишет об отсутствии «спроса на право» у бизнеса и государства, и использовании последним правовых инструментов в противодействии бизнесу, которое толкает частные структуры к поиску защиты от вторжения власти и возникающей отсюда институциональной неопределенности неформальных правил игры, т.е. о «дефиците доверия» в бизнесе и обществе, которое превращается в «общество общего недоверия».¹⁸

Утверждение и развитие новых экономических и политических институтов, таким образом, тормозится системой «параллельной институализации», при которой существование действующих норм и правил, несмотря на очевидную неэффективность, подчинены «логике рентабельности» чиновников, извлекающих доходы не от конкурентных рыночных взаимодействий, а от соперничества на неафишируемых рынках политических и аппаратно — административных услуг. При этом, отмечая неизбежность подобной логики «институционального междуцарствия» во всех трансформирующихся обществах, некоторые исследователи справедливо указывают на постепенную стабилизацию, консервацию этого состояния в России.¹⁹

Более того, происходит смещение парадигмы развития бизнеса при прямом участии государства, проявляющаяся: в активации деятельности действующих и создании новых государственных корпораций с резким увеличением масштабов их

бизнеса; экспансии государственных холдингов в непрофильные сферы бизнеса; артикуляции государственного интереса на активах уже не «нелояльных режиму» или «налогопроблемных» структур, а на эффективно работающий бизнес; наконец в повышении уровня принятия политических решений при сокращении проектного статуса при рассмотрении различных бизнес – стратегий.

Важно отметить, что экономическая эффективность подобной экспансии, по некоторым косвенным признакам, рассматривается как вторичная по отношению к планируемой «политической прибыли», что, в свою очередь, снижает стимулы или возможности интенсификации усилий бизнеса в модернизации и трансформационных процессах.

Возникает вопрос о мотивах и целях подобного институционального дизайна политического конструирования российского бизнеса. Неоинституциональная теория, оперируя категориями рационального выбора, позволяет выдвинуть следующую логику. Во-первых, очевидно, что для ряда субъектов политического процесса строительство бизнеса по своим лекалам дает возможность извлечения дополнительного дохода. Во-вторых, по нашему мнению, очевидно, что бизнес, понимаемый как деятельность по управлению собственностью и перераспределению ресурсов влияет на конструирование политической, социальной, культурной системы общества. Следовательно, политические институты являются актором формирования и развития эффективных (неэффективных) структур и институтов бизнеса. Можно спорить о стратегических угрозах авторитаризма модернизации, отложенных издержках демократизации, сочетании и очередности либерализации экономических и политических институтов и т.д., но, на наш взгляд, приоритет власти в российских условиях будет иметь абсолютный характер.

Весьма перспективным является сравнительный анализ следующей закономерности. В СССР с целью реализации планов индустриализации, строительства мощной военной машины государство вынуждено было обеспечить высокий интеллектуальный и образовательный уровень советского народа. В конечном счете, это и привело к отрицанию образованными людьми реальной практики воплощения коммунистических идеалов. В России задача создания высоко - эффективного бизнеса предполагает неизбежные инвестиции в развитие человеческих ресурсов, западных образцов, технологий управления, предполагающих развитие демократических процедур организации производства. Следовательно, одним из эффектов развития бизнеса неизбежно будет являться политическая демократизация.

Другой пример – более широкое рассмотрение проблемы российского авторитаризма в условиях постсоветской модернизации. Авторитаризм способствует, с нашей точки зрения, успеху общественной трансформации тогда, когда он на государственном уровне не только обеспечивает стабильность финансово – кредитной системы, определяет приоритеты распределения ресурсов на инновации, национальную культуру и образование, но и легитимизирует деятельность независимого от предпочтений политических партий правительства и гарантирует относительное равенство доходов населения. При этом важнейшим фактором являются социокультурные особенности конкретной страны (успех восточноазиатской авторитарной модернизации и олигархическая модель неустойчивых политических режимов в Латинской Америке). Эта взаимозависимость бизнеса и политической культуры является предметом отдельного исследования.

На наш взгляд, институциональный процесс взаимодействия бизнеса и власти в России можно рассматривать как и установление контроля со стороны политиков

над бизнесом, так и воздействие бизнеса на разработку государственной политики. При этом поведение государства, вне зависимости от целей политики (повышение эффективности бизнеса или извлечения прибыли отдельными чиновниками) означает принуждение последнего к их выполнению; но бизнес не обладает такими возможностями.

Более того, российский бизнес, как правило, рассматривает государство не как источник дополнительного конкурентного преимущества, а как политическую основу при принятии экономических решений, поддерживая существующие институты власти даже в том случае, если их действия не совпадают с бизнес-задачами, корректируя или даже отказываясь от проектов, не получивших должной политической оценки и поддержки.

Российский бизнес, особенно в его части, выигравшей от приватизации, заинтересован, как это не парадоксально, в сохранении существующего порядка неэффективного управления, потери от которого компенсируются политическим влиянием. Отсутствие соперничества с властью в области выработки и предложения обществу стратегических решений поощряется властью созданием тактических предпочтений, лояльным отношением к лоббированию корпоративных интересов при обсуждении тактических решений органов власти. Такая модель, по терминологии В.М. Полтеровича, является «институциональной ловушкой»,²⁰ когда максимизации полезности достигается не рационализированием управления собственностью, а использованием власти как основного источника конкурентноспособности.

С точки зрения неоинституциональной теории контрактов важно отметить и то обстоятельство, что при данной модели взаимодействия общество не считает власть способной обеспечить свои обязательства по политическому конструированию бизнеса, способного к эффективному общественному производству и распределению; бизнес выражает сомнения в способности власти обеспечить правовое поле для его развития, что приводит к увеличению масштабов теневой экономики, и, как следствие — недоверие власти к обществу. Безусловно, что даже внешняя стабильность подобной модели не может обеспечить в долгосрочной перспективе необходимый вектор трансформации общества. Власть объективно будет вынуждена выстраивать институциональную систему, основанную на доверии, ибо именно оно, а «не высокие цены на нефть, является главным ресурсом роста российской экономики, интенсификации инвестиций в модернизацию, превращения большинства россиян в инвесторов».²¹

Однако, дефицит доверия, являющийся определенным синдромом посткоммунистического развития, не в полной мере объясняет специфику становления гражданского общества в России. Бизнес в значительной мере определяет требования к обществу и логика его институциональных преобразований в немалой степени зависит от формулировки этих требований в ответ на которые и конструируется гражданское общество. «Аналитики должны искать гражданское общество, — заключает свое эссе Самюэль А. Грин, — например там, где государство запрещает импорт поддержанных японских автомобилей. Было бы грубейшей ошибкой считать, что защита прав человека и отстаивание права водить автомобиль с рулем «не с той стороны» принципиально различны с точки зрения политических последствий».²²

Словом, социализация бизнеса определяется не уровнем его благотворительности по отношению к обществу, а функцией максимизации интегрирования населения в рыночную экономику и демократическую политическую реальность.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Ильф И.А., Петров Е.П. Двенадцать стульев. Золотой теленок. Романы. М.: Худож. лит., 1990, С. 397.
2. Волков В. «Дело Standard Oil» и «дело ЮКОСА». – Pro et Contra, сентябрь – октябрь 2005, С. 72.
3. Каткало В.С., Панибратов А.Ю., Основы бизнеса. СПб., Изд-во дом СПб. Гос. Университета, 2006, С.7. Отмечаемая с точки зрения социологического анализа узость подобной трактовки не умаляет общих достоинств работы, являющейся одной из немногих отечественных попыток осуществления синтеза концепций бизнеса в экономике.
4. Паппэ Я.Ш. Российский крупный бизнес как экономический феномен: особенности становления и современного этапа развития – проблемы прогнозирования, 2002, №1, С.29; его же: Российский крупный бизнес как экономический феномен: специфические черты, модели его организации. Там же, №2, С.83
5. Чернышев С. Россия суверенная: как заработать вместе со страной. М., Изд-во «Европа», 2007, С. 299-300.
6. Almond G.A. The Study of Political Culture.- Political Culture in Germany. London. 1993. p. 14.
7. Нестеренко А.Н. Экономика и институциональная теория. М., УРСС, 2002, С.127
8. Норд Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М., «Начала», 1997, С. 17-18
9. Эггертсон Т. Экономическое поведение и институты. М., Дело, 2001.
10. Гайнутдинов Р.И. Роль бизнеса в современном политическом процессе. Автореф. Дисс....докт. политических наук. СПб., 2006, С. 16
11. Реформы глазами американских и российских ученых. М., 1996, С. 75
12. Друкер Питер Ф. О профессиональном менеджменте. М., Изд. Дом «Вильямс», 2006, С. 258
13. Уэлч Д. Джек. Мои годы в GE. М.; Манн, Иванов и Фербер, 2006, С. 331. Данная основополагающая мысль западной теории менеджмента почему то выпадает из широкого спектра русифицированных версий делового администрирования.
14. Подробнее см: Demsetz H. The Economics of the Business Firm. Cambridge, 1995
15. Панарин А.С. Народ без элиты. М. Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2006, С. 47
16. Подробнее см: Сурков В. Национализация будущего. Параграфы про суверенную демократию. Эксперт, №2, 2007 г. Лучшие материалы. Политика эпохи Путина. С.130-136.
17. См. напр.: Acemoglu D., Johnson S., Robinson J., Institution as the Fundamental Cause of Long – Run Growth – in: Aghion Ph., Durlauf St., eds., Hanbook of Economic Growth, North Holland, 2004
18. Либман А. Политическая логика формирования экономических институтов в России. В кн.: Пути российского посткоммунизма. Очерки. М., Центр Карнеги, 2007, С. 99-162
19. См. напр.: Яковлев А.А., Взаимодействие групп интересов и их влияние на экономические реформы в современной России. Экономическая социология, Т. 5 №1, 2004, С.16
20. Полтерович В.М. Институциональные ловушки: есть ли выход? Обществ. Науки и современность, 2004, №3
21. Ясин Е.Г. Новая эпоха – старые тревоги: политическая экономия. М.: новое изд-во, 2004, С. 267
22. Самюэль А. Грин. Государство и общественный суверенитет. Pro et contra, 2006 (1), январь-февраль, С.38

Аннотация. В статье, с позиций политического неоинституционализма, рассматриваются основные подходы к определению понятия «бизнес», его место, роль и функции в обществе. Основное внимание уделяется раскрытию особенностей и социально-политических факторов институциональной трансформации российского бизнеса на современном этапе развития общества.

Abstract: A.V.Aleynikov, SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

Institutional design of the national business as a subject of investigation and a practical issue of Russian politics.

From the point of the political neo-institutionalism the general methods of determination of “business” conception, its place, part and functions in social relations are reviewed in the article; socio-political factors of the institutional transformation of the national business at the present stage of evolution of Russia are marked out.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1.

Проблемы онтологии и теории познания.

Философия как учение о всеобщем

- Логинова В.В.,
Взаимодействие как универсальная форма развития объективного мира.....5

Раздел 2.

*Проблемы социальной философии и
философской проблематики социогуманитарных наук*

- Бакурадзе А.Б.,
Социально-философский анализ ценностных основ лидерства.....14
- Богданов А.Л.,
Этатистский комплекс в эволюции российской государственности.....27
- Комарова М.Ю.,
Проблемы художественных текстов и эстетических коммуникаций
в философии Ю.М. Лотмана.....34
- Кочергин М.С.,
Социально-философский и междисциплинарный дискурс о справедливости...42
- Логинова В.В.,
Сущность национального самосознания.....48
- Муминов А.И.,
Религиозный экстремизм как социальная угроза.....57
- Озеров А.А.,
Что есть смысл жизни...63
- Омаров М.А.,
Конверсия как социальный феномен.....69
- Тарасов Д.Я.,
Социально-философский анализ феномена имени
в культуре России XX века.....75
- Тугуши С.А.,
Экзистенциальная философия и кинопритча.....82
- Хренов И.А.,
Повседневность в современной философии.....90

Раздел 3.

*Проблемы истории философии и истории
других философских дисциплин*

- Колобаева Н.Д.,
В.В.Зеньковский о философском наследии Н.В.Гоголя
по вопросу о взаимоотношениях России и Запада.....94
- Короткая Т.Я.,
Ценностная иерархия культуры в философии Н.А. Бердяева.....103
- Сурodeйкина Л.А.,
Основные идеи свободы воли в философии Л.М. Лопатина и
их предпосылки.....110

Раздел 4.

Проблемы политологии, ее истории и теории

- Алейников А.В.,
Институциональный дизайн национального бизнеса как предмет
исследования и практическая проблема российской политики.....118

***ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета***

**Серия
“Философские науки”**

№ 2

Выпуск в серии седьмой

Подписано в печать: 20.08.07.

Формат бумаги 60х86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonС”.

Уч. — изд. л. 10. Усл.п.л. 8,25. Тираж 500 экз. Заказ № 382.

**Издательство МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10а,
т. 265-41-63, факс 265-41-62.**